

Zeitschrift für Volkskunde

Verein für Volkskunde, Berlin, Verband Deutscher Vereine für Volkskunde, Verband der Vereine für Volkskunde, Deutsche ...



ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, begründet von M. Lazarus und H. Steinthal.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Karl Weinhold.

Dritter Jahrgang.  **1893.**

Mit drei Bildtafeln und mehreren Abbildungen im Text.

BERLIN.

VERLAG VON A. ASHER & Co.

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft,
begründet von M. Lazarus und H. Steinthal.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Karl Weinhold.

Dritter Jahrgang. **1893.**



Mit drei Bildtafeln und mehreren Abbildungen im Text.

BERLIN.

VERLAG VON A. ASHER & Co.

Inhalt.

Abhandlungen.

Kleine Mitteilungen.

Bücheranzeigen.

Der Wettlauf im deutschen Volksleben.

Von **Karl Weinhold.**

Übungen der körperlichen Stärke und Gewandtheit gehören von alters her zu der Erziehung des Menschen, und Wettspiele, in denen sich die Leute einer Gemeinde oder eines Stammes untereinander oder mit den Nachbarn messen, sind wohl bei den meisten Völkern Brauch gewesen. So auch bei den Germanen. Wenn wir aus den ältesten Zeiten, den Schwerttanz etwa ausgenommen, keine schriftlichen Urkunden davon haben, so darf das nicht verwundern. Diese Wett- und Kampfspiele waren etwas so Gewöhnliches und Natürliches, dass darüber nicht berichtet ward, und so blieb es auch in dem Mittelalter. In der ritterlichen Gesellschaft bildeten sich dann die Turniere aus, die Wettkämpfe zu Ross mit ritterlichen Waffen. Unter dem Landvolke aber blieben die alten Spiele, die wir in Ring-, Lauf- und Wurfspiele (bei den letzteren die Wettschiessen) teilen können, in lebendiger Übung. Besonders zäh hafteten sie in den deutschen Alpenländern. Ich erinnere an die Schwingfeste in der Schweiz[1]), an die Ringspiele in den Salzburger Gebirgsgauen (Pongau, Pinzgau) und im nordöstlichen Tirol. Hier waren und sind es noch zum Teil Volksfeste im Hochsommer, zu denen sich die Bewohner der Nachbargaue auf dazu geeigneten Stellen des Gebirges sammeln, auf den danach genannten Spielbergen, Spielbüheln, Spielkogeln, Spielfeldern, Spielwangen, Spielangern, um ihre Kraft und Gewandtheit, namentlich im Ringen (ránggeln) in der Wette zu erproben. Nicht bloss die Sieger selbst, sondern auch ihre Heimatgaue erwarben dort Ehren. Auf Hochfilzen in der Pinzgauer Urslau trafen die Pon- und Pinzgauer, auf dem Jochberg im Tiroler Bezirk Kitzbüchel die Pinzgauer und Tiroler, am Hundsstein im Mitterpinzgau die Leute aus den Bezirken Zell, Saalfelden und Taxenbach, auf der Flatnitzalp, wo Salzburg, Steiermark und Kärnten grenzen, die Leute aus diesen drei Ländern zum Kampfspiel zusammen[2]).

1) Stalder Fragmente über Entlebuch II, 12—48.

2) Vgl. Aug. Prinzinger in den Mitteil. der Gesellsch. f. Salzburger Landeskunde XX, 123 f. und in dem Verzeichnis der wichtigeren Quellen zur Landeskunde des Herzogt. Salzburg S. 33 f.

Ich will von den Leibesübungen hier aber nur den Wettlauf behandeln.

Die Schnellfüssigkeit war für den Helden, das ist den zu Schutz und Trutz tüchtigen Mann, bei den Germanen so gut als bei den Griechen eine notwendige Eigenschaft. In unserer alten Poesie ist snel ein stehendes schmückendes Beiwort der Recken und Degen wie ποδώκης für den homerischen Helden. Siegfried und Achilleus waren ausgezeichnete Läufer, und gerade die Lust, diese seine Tüchtigkeit in der Wette zu beweisen, benutzte nach den deutschen Nibelungeliedern Hagen, um den Mord an Kriemhildens Mann auszuführen.

Wie Stellen bei zwei österreichischen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts (Helbling 3, 35. Jüngling 35) darthun, wandte man Mittel an, die Glieder der Läufer geschmeidig und gelenk zu machen: man strich Rücken, Beine und Arme, man massierte sie, wie man heute sagen würde.

Bei den deutschen Volksspielen, die wir vorhin erwähnten, haben Wettläufe in früherer Zeit immer ihre Stelle gehabt, wenn sie auch weniger in Ansehen stunden als die Ringkämpfe, weil sie weniger Stärke und Mut forderten und daher auch von Mädchen und Frauen ausgeführt werden konnten. Bei einem Armbrustschiessen im Kanton Solothurn im Jahre 1488 findet sich neben anderen Leibesübungen auch der Wettlauf genannt; seitdem wird er aber bei den Schweizer Nationalfesten nicht mehr erwähnt[1]). Wohl aber finden wir ihn bis in die Gegenwart in den österreichischen Alpenländern, namentlich im Herzogtum Salzburg, sowohl im Flachgau als im Gebirge[2]) als Volksbelustigung. Und dasjenige, das wir im folgenden über sein Vorkommen an bestimmten Jahreszeiten ausführen wollen, wird reichlich beweisen, dass der Wettlauf über ganz Deutschland bis in unser Jahrhundert, ja vielfach bis zur Gegenwart seine alte Stellung im Volksleben behauptet hat. Ohne Unterschied des Geschlechts der Läufer lebte er fort, und bei den Kinder- und Schulfesten hat er sein altes Recht als volkstümliche Lustbarkeit neu verbrieft erhalten.

Lust und Ehre bereiteten die Wettspiele. Auf einer Bildungsstufe nun, wo die naive kindliche Auffassung alles Seienden herrschte, haben die Menschen geglaubt, was ihnen selbst grosse Freude mache, werde auch den Göttern, den himmlischen wie den unterirdischen, gefallen und dieselben in gleichem Masse als die Opfergaben für diejenigen freundlich stimmen, welche ihnen jene Lust bereiteten. So sind die Wettspiele ein Teil des Kultus der alten Völker geworden und haben religiöse Bedeutung

1) Mitteilungen L. Toblers in Zürich.

2) Hübner, Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstentums Salzburg I. 251, II. 397. Winkelhofer, Geographie des Salzachkreises. Salzburg 1813. Prinzinger in den Mitteil. d. Gesellsch. f. Salzb. Landeskunde XX, 124. Schober, Die Völker Österreich-Ungarns. Wien 1881. I, 382.

gewonnen. Das ist von den griechischen Spielen namentlich bekannt und bei den Germanen ist es nicht anders gewesen. Kämpfe mit den Waffen, die bis zum Blutopfer sich steigerten, Ringkämpfe, Wettläufe und Wettrennen, Tänze, waren die Arten dieser Vorführungen.

Wir besitzen nur wenige direkte Angaben über den Gottesdienst der heidnischen Germanen. Das meiste darüber müssen wir durch vergleichende Schlüsse gewinnen, wofür teils schriftliche Zeugnisse, teils die Beobachtung des Volkslebens die Unterlage geben. Auch zur Erkenntnis der alten religiösen Verwendung der Wettspiele können wir nur diese Quellen anschlagen, und sind darauf angewiesen, die Volksgebräuche an den hohen Zeiten des Jahres und des menschlichen Lebens darnach zu untersuchen.

Der Suchende findet. Gerade für den Wettlauf begegnen uns reichliche Beweise, dass er ein Spiel gewesen, das mit alten Kulthandlungen verbunden war in den Frühlings- und Erntefesten und bei bedeutenden Ereignissen des häuslichen und öffentlichen Lebens. Dasjenige, das wir noch heute gewinnen können, deutet auf die Fülle, die einst vorhanden war.

Die heidnischen germanischen Feiern für die Wiederkehr der im Winter verschwundenen Sommergottheiten waren nach der Bekehrung auf die hohen Feste Ostern und Pfingsten übertragen worden. Jene Feiern waren in einer Zeit fest gestaltet, als die Deutschen noch überwiegend von der Viehzucht lebten, wenn sie auch längst daneben Ackerbau trieben. Es waren daher Spiele der Hirten, womit diese den Göttern dafür dankten, dass sie nun wieder für die Herden und für sich volle reichliche Nahrung auf den Weiden fanden.

Der Wettlauf und das Wettrennen, letzteres von den Rosshirten gehalten, nahmen nun dabei eine grosse Stelle ein.

Mannhardt fasste die Sache anders. Er sah in dem Wettlauf der Frühlingsgebräuche den Einzug der Pflanzengenien in Wald und Feld nachgebildet; den Maibaum, das gewöhnliche Ziel des Rennens, erklärte er auch für einen Vertreter der Pflanzenwelt[1]). Schon das erregt Bedenken, und Mannhardt kommt dann bei dem Erntefest, wo ebenfalls Wettläufe stattfinden, mit seiner Erklärung in Verlegenheit.

Ich halte es allein für richtig, die Wettrennen zu Fuss und zu Ross für einen Teil des Festes zu nehmen, das die Hirten und die Landbauern in Dankbarkeit und Verehrung der segenspendenden Gottheit veranstalteten. Sie müssen ein Ziel haben, im Frühling den Maibaum, das Kultzeichen der Frühlingsgottheit, im Herbst die letzte Garbe. Der Sieger muss ferner einen Preis gewinnen, der entweder in einem Kranze oder — was die jüngere Zeit brachte — einem einigermassen wertvollen Gegenstand bestund,

1) Wald- und Feldkulte I, 392. 397.

oder auch im Gewinn einer Würde bei dem Festaufzug, die ihm wahrscheinlich für das ganze Jahr einen Vorzug gab, bis dann ein anderer seine Stelle gewann, wenn er sie nicht behaupten konnte.

Einige Beispiele zunächst aus der Osterzeit werden das näher beleuchten.

Auf dem Kalbeschen Werder in der Altmark herrschte der Brauch, dass die Jungen, die im Sommer die Pferde hüten sollten, am ersten Ostertag (in einigen Dörfern auch am Charfreitage)[1] auszogen, um die Brachweide (das Heigras) für den zu Pfingsten kommenden Austrieb auszustecken. Auf einem Hügel ward von den ältesten Jungen, die schon das Jahr vorher gehütet hatten, eine Tanne aufgepflanzt, an deren behackten Ästen sie die Knochen aufsteckten, welche die neuen Jungen vorher sammeln mussten. Auf den Gipfel des Baumes kam ein Pferdeschädel. Dieser Knochengalgen, wie man den Baum nannte, war das Ziel des Wettlaufs sämtlicher Pferdejungen. Der Sieger ward zum König ernannt[2], der letzte hiess der lahme Zimmermann. Der Festzug, der sich anschloss, war freilich zu einem Bettelzug herabgekommen, bei dem für den hinkenden und verbundenen Zimmermann Gaben im Dorfe gesammelt wurden[3].

Ganz verwandt war die Sitte in Flessau bei Osterburg in der Altmark. Hier wurde die Pfingstweide von den Schafhirten vor Ostern schon abgesteckt und am Pfingstfest selbst ein Wettreiten der Hirten auf der Weide gehalten, nach welchem ein Galgen gebaut und mit möglichst viel Knochen behängt ward. Der Sieger hiess der Dauslöper, der letzte am Ziel der Pingstkäm[4].

Dauslöper, der Tauschlepper oder Daustriker (Taustreicher) bezeichnet den ersten, der durch den frischen heilkräftigen Maitau des Weidegrases schleift und streift, und ist ein Ehrenname des Hirten, der mit seinem Tier, an dessen Schweif ein Maienbusch gebunden war, der den Tau aufsammelte, zuerst die Weide erreichte. Die Namen der letzten sind Spottnamen[5].

Den Knochenbaum oder Knochengalgen halte ich für einen Opferbaum, an dem die Hirten ursprünglich die Gebeine und den Schädel des der Gottheit dargebrachten Opfertiers aufhingen nach uraltem Kultbrauche[6].

---

1) Auch in Oberschwaben fand am Karfreitag vor Sonnenaufgang (also zu besonders heiliger und heilbringender Zeit) ein Wettreiten der Rossbuben statt. Die Tiere wurden dadurch nach der Meinung für den Sommer gegen die Bremsen geschützt: Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 78.

2) Der Wettlauf hiess daher der Königslauf.

3) Aus dem 3. Jahresbericht des Altmärkischen Vereins bei Adalb. Kuhn, Märkische Sagen und Märchen, 323 f.

4) A. Kuhn und W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, S. 379.

5) Vgl. u. a. U. Jahn, Opferbräuche S. 305 f. 309. Über das Taustreichen A. Kuhn, Westfälische Sagen 2, 165.

6) Mannhardt, Mythologische Forschungen 189 sah in dem Knochenbaum auch wieder eine Veranschaulichung seines Vegetationsdämons.

Bei dem grossen Siegesopfer, das die verbündeten Deutschen nach der Varusschlacht ihrem Kriegsgott brachten, wurden die Schädel der gefallenen Rosse an die Bäume genagelt (Tac. annal. 1, 61). Die Gebeine und die Schädel der Opfertiere waren das Bleibende derselben, aus denen die göttlichen Wesen sie stets wiederbeleben konnten, sobald nur kein Knochen verletzt war[1]).

Wie beliebt die Wettläufe in der Osterzeit gewesen sind, beweist am schlagendsten ihre Einfügung in deutsche Osterspiele des XIV. und XV. Jahrhunderts, indem in mehreren derselben[2]) der Gang der Jünger Petrus und Johannes zum Grabe des Herrn in einen komischen Wettlauf ausgeartet ist.

Bei den Hirtenfesten zu **Pfingsten** ist das gewöhnliche Ziel des Wettlaufs der Maibaum, auch Maibusch genannt: gewöhnlich ein junger grüner Laubbaum (Birke, Buche) oder eine hohe Baumstange mit grünem Wipfel, der mit einem Kranz, mit Tüchern, Bändern, einem Hut als Preisen geschmückt war. Zuweilen ward auch nur um die Ehre des Sieges gelaufen oder geritten.

Wir deuteten schon oben den Maibaum als das alte Kultzeichen, die effigies oder das signum des sommerlichen Himmelsgottes, dem das Frühlingsfest im freudigen Dankgefühl von den Menschen veranstaltet ward, und erklärten das Laufspiel für einen Teil des religiösen Aktes, an den sich der feierliche Umzug anschloss, dessen Führer durch die Wetthandlung bestimmt worden war.

Bis gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts waren diese Wettläufe oder Wettrennen im Mai oder zu Pfingsten in Westfalen, in der Altmark, in Ostfalen, in Franken, Thüringen, Schlesien, in Schwaben, Bayern[3]) noch sehr verbreitet. Sie berühren sich nahe mit dem Wettaustrieb der Hirten und Hirtinnen am Pfingstmorgen, bei dem jeder mit seinen Tieren als erster auf der Gemeindewiese zu sein trachtet und den Segen und Gesundheit für alles Lebende bringenden Maitau am reichlichsten vom Grase zu streifen sucht. Aber die Wettläufe schliessen sich erst als

---

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 219 ff. — Über das Verbrennen unzerbrochener Knochen in den Jahrzeitfeuern U. Jahn, Deutsche Opfergebräuche 40 ff. 122.

2) Hoffmann, Fundgruben II, 334. Pfeiffer, Germania 3, 294 (Egerer Spiel). Pichler, Drama des Mittelalters in Tirol 165 (Sterzing). Erlauer Spiele, herausgeg. von Kummer 87 f. Von den in Frankreich entstandenen zeigt nur eines in einer Orleanser Handschrift, die auch sonst Spiele enthält, die sich mit deutschen berühren, den Wettlauf, vgl. Zeitschr. f. deutsches Altertum XXXVI, 239.

3) Kuhn, Westfäl. Sagen 2, 160 ff. Märkische Sagen 323 ff. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen 379 fg. Pröhle, Harzbilder 66. Bavaria IV. 1, 243 f. Schlesische Provinzialblätter 1870. 289 ff. Schroller, Schlesien III, 251 ff. 264 fg. 268. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben, 2, 93. E. Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche in Schwaben S. 394. 398. Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche 1, 234—239. 2, 81—90. 444 ff.

Folge des Austriebes an und leiten, wie ich wiederholt hier hervorhob, die ursprünglich religiöse Festhandlung ein.

Einige Beispiele mögen nun folgen.

In Halberstadt, dem alten Hauptort des ostfälischen Landes, war es noch gegen Ende der vierziger Jahre unsers Jahrhunderts Brauch, auf dem Anger zu Pfingsten den Maibusch aufzustecken, der mit seidenen Tüchern und anderen Sachen behangen ward. Um diese laufen die jungen Burschen. Die ersten am Ziel bekommen die Preise, der letzte erhält den Spottnamen Lambôm oder Lambô. Darauf laufen die jungen Mädchen, und zwar nach einem andern Maibusch, bei dem ein Lamm als Preis steht; die letzte bekommt einen Klotz und wird Klotz-Marîne genannt[1]).

In Gross-Wirbelitz bei Salzwedel in der Altmark laufen zu Pfingsten die Jungen nach einem Maienbusch. Der Sieger wird König und erhält einen Blumenkranz um den Hals und einen Maienbusch in die Hand, mit dem er beim Umzug den Tau wegfegt, wovon er auch Dauslöper genannt wird[2]). Der letzte, der Pingstkæm, muss das bekränzte Gestell (Rick) tragen, woran die beim folgenden Umzug gesammelten Würste und Speckseiten gehängt werden[3]).

In Westfalen sassen beim ersten Anbruch des ersten Pfingsttages, um Mitternacht schon, alle Pferdejungen zu Pferde und jagten zur Pfingstweide, die schon zu Ostern ausgesteckt worden war. Der erste auf der Weide bekam den Namen Däwestrüch (Taustrauch, entstellt aus Däwestrik, Taustreicher). Dann führte man ihn mancherorten auf einen Berg, setzte ihn auf einen abgehauenen Strauch und zog ihn unter allgemeinem Freudengeschrei durch den Tau den Berg hinab: ihm ward also der reichste Teil von dem Tau des heiligen Tages vergönnt. Seine Pferde wurden mit Maienkränzen geschmückt, und die des letzten Reiters, der Pengstemocke, mit Blumen. Darauf folgte das Wettrennen[4]).

In Schlesien ist, im deutschen wie im polnischen Teile des Landes, das Wettrennen, besonders zu Pferde, mit dem Ziele des Maien und dem Umzuge nachher, früher allgemein verbreitet gewesen. Infolge von Ausschreitungen aber, die dabei vorkamen, verbot seit dem vorigen Jahrhundert die Polizei die Lustbarkeit, und nur an wenigen Orten blieb sie im Brauch. Selbst in Breslau hatte sich das Pfingstreiten bis in das achtzehnte Jahrhundert erhalten[5]).

Besonders gut erhielt sich bis gegen 1850 das uralte Frühlingsfest in einigen Dörfern des Striegauer Kreises. In Lüssen, ehemals den Johannitern gehörig, und in Järischau, das die Benediktinerinnen von Striegau

1) Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen, S. 386.
2) Vermengung des Viehaustriebs und des Wettlaufs.
3) Kuhn u. Schwartz a. a. O. 380.
4) Kuhn, Westfälische Sagen 2, 164 f.
5) Schroller, Schlesien 3, 252 f. 265 f. 268. 272 f.

besassen, zwei grossen Bauerndörfern, geschah am frühen Morgen des zweiten Pfingsttages das Wettrennen der Bauernsöhne und Grossknechte nach einer hohen geschälten Fichtenstange, deren Spitze der mit Blumen und Bändern geschmückte Maibusch krönte. Unter ihm hingen die Preise: ein Kranz, Halstücher und ähnliche Sachen. Den Sieger rief man zum König aus, den letzten zum Rauchfîss oder Rauhfîst[1]).

Der König ward nun auf die Schultern der abgestiegenen Reiter gehoben und kletterte an der Stange empor, um sich den Maien und den Kranz herabzuholen. Dann ging es in feierlichem Ritt durch das Dorf, der König mit dem Busch und dem Kranz voran. Der Rauchfîss sammelte dabei in den Bauerhöfen Beiträge von Lebensmitteln für das spätere Gelage. Inzwischen war die Kirchzeit gekommen und alle Reiter ritten zur Kirche.

Nachmittags bildete sich der Zug von neuem und bewegte sich zum Hause der Königin, die vom König zu Tanz und Schmaus abgeholt ward. In den Dörfern Lüssen und Järischau war Königin die Geliebte des Königs. Ihr brachte er auch die Preise vom Maibaum, die für Mädchen passen: ein Tuch, eine Schürze, ein buntes Band[2]).

In diesem schlesischen Pfingstbrauche sind die Teile des alten Frühlingsfestes voll erhalten: Wettrennen der Jünglinge zu Ross, wobei die Würde des Führers im Festzuge erworben wird, dann der Aufzug (die pompa), der Gottesdienst (Opfer), das Festgelage und der Tanz.

In Schwaben bestund an verschiedenen Orten der Maitauritt, der uns an die niederdeutschen Ostergebräuche erinnert, die wir früher schilderten. In den ersten Stunden des 1. Mai, oft schon um 1 oder 2 Uhr in der Nacht, ritten alle Burschen, die über ein Pferd verfügen konnten, in den Wald, wo Lieder gesungen, am Waldsaum getummelt und gelagert ward. Mit Sonnenaufgang zog alles heim[3]). Das ist nur ein Bruchstück der alten Sitte.

Aus anderen schwäbischen Orten werden Wettläufe und Wettrennen nach dem Maibaum und andere Bräuche zum 1. Mai berichtet. Häufiger noch ist das Pfingstfest die Zeit dieser Feier, und zwar meist Pfingstmontag, da die Kirche sie am Pfingstsonntage nicht duldete. Nach einem Protokoll vom 19. Mai 1700 ward am Pfingstmontag zu Merstetten nach langer Unterbrechung ein Wettrennen lediger Burschen um einen Käse

---

1) Das Wort ist Entstellung von **Rauchfuss**, worin die euphemistische Benennung eines in Tiergestalt gedachten Frühlingsgeistes liegt. Als solcher zeigt sich der Rauchfîss in anderen schlesischen Frühlingsgebräuchen. Das Wort Rauchfuss wird den Bären bezeichnen; im polnischen Oberschlesien heisst eine dem Rauchfuss ganz verwandte Gestalt niedźwieź (Bär). — Ich bemerke, dass Rauchfuss (gelehrt übersetzt Dasypodius) auch als Familienname vorkommt. Im Griechischen wird *δασύπους* auf den Hasen angewandt.

2) Nach R. Dreschers Bericht in Schrollers Schlesien 3, 265 f. 272. Nebenzüge habe ich hier weggelassen.

3) E. Meier, Sagen, Sitten und Bräuche aus Schwaben 394. 398.

gehalten, das die Obrigkeit später jedoch von neuem verbot. In Bissingen hielt sich Wettlauf und Wettrennen an jenem Tage bis in den Anfang unsers Jahrhunderts[1]). Genaueres wird aus Bettringen berichtet, wo die Sitte bis in die Gegenwart fortlebte. An dem Pfingstritt beteiligen sich aber nur die jüngsten Burschen. Sie tragen einen dichten Kranz von gelben Schmalzblumen[2]); ein jeder hat ein weisses Hemd über seinen Kleidern, das um die Hüften gegürtet ist. Auch die Rosse sind mit den gelben Blumen geschmückt und bestens aufgezäumt. Den Blumenschmuck besorgt das Mädchen, das sich jeder Pfingstreiter zu dem Tage gewählt hat. Die Burschen reiten ohne Sattel. Der Führer des Zuges, der Fähnrich, trägt einen Maien in der Hand. Als Spassmacher tritt der Pfingstlümmel auf. Der ganze Ritt beschränkt sich in Bettringen auf einen Umritt durch das Dorf, wobei allerlei Sprüche gesprochen werden, aus denen sich ergiebt, dass der Pfingstlümmel in das Wasser geworfen ward.

Nach dem Umritt sammeln einige Pfingstbuben zu Fuss Lebensmittel in den Höfen und Häusern, die dann mit den Mädchen im Wirtshause genossen werden. Tanz bis zur Betglocke beschliesst das Fest[3]).

In ganz ähnlicher Art wird der Pfingstritt zu Nusplingen gehalten. Der Pfingstbutz ist hier in Stroh gehüllt — er ist hier Vertreter des Winterdämons —, einige ältere Burschen suchen ihn zu fangen, und wenn es gelingt, werfen sie ihn ins Wasser[4]).

Das Wettreiten, das in Bettringen und Nusplingen vergessen worden ist, hat sich in Fulgenstadt erhalten. Es findet nach dem Vormittagsgottesdienst des zweiten Pfingsttages nach einem Ziel im Felde statt. Der Sieger führt dann den Zug mit einem Maien in der Hand[5]), der letzte heisst der Hazeler und wird in grünes Laub gekleidet. Jedenfalls ist er ins Wasser geworfen worden. Nachmittags folgt dann der Umritt in benachbarte Dörfer, Gabensammeln und Tanz[6]).

Diese Umritte haben auch im bayerischen Schwaben bis über die Mitte unseres Jahrhunderts (ob noch jetzt, weiss ich nicht) gedauert, ebenso in einigen ober- und niederbayerischen Dörfern[7]). Eine Hauptrolle fällt dabei dem sogenannten Wasservogel (zuweilen Pfingstl genannt) zu, einem in Laub gekleideten Menschen (seltener wird er durch eine

1) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 160.

2) wie es scheint, gelbem Hahnenfuss, da ebendort auch weisse Schmalzblumen vorkommen, was den Gedanken an Caltha und an Leontodon ausschliesst.

3) Birlinger a. a. O. 2, 151 ff.

4) Birlinger 144 f.

5) Aus einem Spruch des Hazelers ergiebt sich, dass der Sieger den Namen Reifanschmecker erhielt, das wohl dem niederdeutschen Dauslöper oder Daustriker sich vergleicht.

6) Birlinger 2, 135—143.

7) Bayr. Schwaben: Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche 2, 83. 85. 87. 89: Altbayern: 1, 234 f. 2, 81.

Puppe vertreten), in dem wir ein uraltes Menschenopfer erkennen, das am Frühlingsfest der regenspendenden Gottheit[1]) gebracht worden ist. Ursprünglich ward durch das Los oder durch ein Wettrennen bestimmt, wer aus der Gemeinde sein Leben hingeben müsse. Merkwürdig treu ist die Erinnerung hieran zu Sontheim in Schwaben bewahrt worden, wo die Burschen am Pfingstmontag durch das Los den Wasservogel wählen: wer das kürzeste Hölzchen zieht, muss es sein. Sie führen ihn dann in den Wald und hüllen ihn ganz in Birkenlaub. Dann geht es in das Dorf zurück und ein Zug von 18—20 Reitern bildet sich, deren zwei letzte den unberittenen Wasservogel zwischen sich nehmen. Der Zug geht auf die Brücke über die Zusamm, von der sie ihn in den Bach hinabwerfen[2]).

In anderen Dörfern des bayerischen Schwaben, ebenso im niederbayerischen Abensberg[3]) wird durch ein Wettrennen, das in der Frühe des Pfingstsonntags statthat, bestimmt, wer der Wasservogel sein muss: dieser letzte ist ursprünglich der Opferung verfallen gewesen. Die ersten am Ziel erhalten Preise nach jüngerer Sitte.

In Holzheim in Schwaben sind einige bemerkenswerte Abänderungen eingetreten[4]). Hier wird der Wasservogel durch eine Puppe dargestellt, wie auch bei dem Todaustreiben am Sonntag Lätare in mitteldeutschen und slavischen Landen eine Puppe den Opfermenschen ersetzt hat; dieselbe ist am Leibe mit Wasservogelblumen umkränzt, die von den Kindern oft stundenweit hergeholt werden[5]), und an den Armen mit weissen Schmalzblumen (Hahnenfuss). — Der Wasservogel wird auf ein Pferd gesetzt, das ein Knabe führt, und nimmt an dem Umritt teil, der (nach einem Spruch zu schliessen) um die Felder ging[6]). Dann wird ein Wettrennen gehalten. Der Sieger erhält Küchel als Preis und wählt sich eine Pfingstbraut, die den Ehrenplatz an der Tafel bekommt, und auf deren Stadelgiebel der Wasservogel gesetzt wird, wo er bis auf die nächsten Pfingsten sitzen bleibt.

In diesen oberdeutschen Pfingstbräuchen nimmt das Menschenopfer, das der befruchtenden, segenspendenden Sommergottheit gebracht worden ist, die Hauptstelle ein. Wir werden darin einen der höchsten Götter — den schwäbischen Ziu, den bajuvarischen Eru, also den germanischen Tius zu erkennen haben. Der feierliche Umzug mit dem Opfer tritt stark hervor: der Wettlauf oder das Wettrennen dient zur Bestimmung des Menschen, welcher zum Heil des ganzen sein Leben hingeben muss. Der

1) Grimm, D. Mythologie 562. Panzer 2, 444 f.

2) Panzer 2, 89.

3) Panzer 2, 83. 85 f. 87.

4) Panzer 2, 85 f.

5) Es wird von Panzer nicht gesagt, was für Blumen das sind.

6) Im Dürkheimer Landgericht im bayer. Schwaben ist die ganze Feierlichkeit in einen kirchlichen, vom Pfarrer geführten Umritt der Dorfflur, an deren vier Ecken das Evangelium gelesen und das Wetter gesegnet wird, verwandelt. Panzer 2, 90.

letzte am Ziel ist es. So erhalten wir einen wertvollen Beitrag zu dem Aufbau des ganzen ältesten Frühlingsfestes aus dem heute noch blühenden Pfingstbrauch der Bayern und Schwaben[1]).

Als eine besondere Art des Wettlaufes mag noch aus dem Algäu das Karrenschieben oder Karrenrennen erwähnt werden, das zu Wangen am Pfingstfest geschieht oder geschah. Jeder Bursche kommt mit seinem Mädchen und einem Karren auf einen bestimmten „freien Wasen". Ein Seil wird ausgespannt, längs dem sich die Burschen mit ihren Karren, worin die Mädel sich gesetzt haben, aufstellen. Auf gegebenes Zeichen fahren sie auf den Maibaum als das Ziel los. Sie halten aber auf halber Bahn, die Mädchen machen den Burschen im Karren Platz und schieben nun um die Wette diese auf das Ziel los. Die erste am Maibaum gewinnt den ersten Preis u. s. w.[2]).

Hier scheint der Wettlauf der einzige Rest der Pfingstfeier zu sein. Inwieweit dies auch für Kärnten gilt, wo am Pfingstmontag nach alter Sitte Wettläufe auf den Alpen gehalten werden[3]), weiss ich nicht.

In den Maifesten der niederdeutschen Städte, in denen sich der Umzug zum prächtigen Umritt des Maigrafen ausgebildet hatte[4]), traten die übrigen Teile der Feier, somit auch der Wettlauf, ganz zurück und erloschen. Von Niedersachsen hatten sich die Maigrafenfeste nach Dänemark und Schweden verbreitet.

Der Frühling weicht dem Sommer, der zur Zeit der Sonnenwende in vollster Pracht entfaltet ist. Bei dem grossen Sunnwendfest, das die Kirche auf den Namen Johannis des Täufers umtaufte, haben die Kampfspiele auch einen Teil der Feier ausgemacht, Zeugnisse dafür sind allerdings spärlich; doch wird berichtet, dass bei dem Sunnwendfest, das die Leute aus Salzburg, Steiermark und Kärnten auf ihrer gemeinsamen Grenze, der Flatnitzalpe, viel besuchten, Ringspiel und Wettlauf gehalten wurden. Und gleiches wird zu Johannis auf dem Sonntagkogel bei Johann im Pongau stattgefunden haben, wenn hier auch nur vom Ringkampf aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts erzählt wird[5]).

Die Erntefeste beginnen mit dem ersten Schnitt (Jakobitag, 25. Juli) und ziehen sich bis Katharinen (25. November) hin; aus diesen vier Monaten

---

1) Unter dem Namen Pfingstquack kommt der Brauch auch auf rheinfränkischem Boden im Hinterweidenthal in der Pfalz nach Panzer 1, 238 vor. Auch aus Elsass wird dieser Name und der Brauch berichtet. Pfingstquack ist der Pfingstfrosch. Der Frosch als Vorbote des Sommers, als Laubfrosch Ankündiger des Regens, hat seine Stelle in den Frühlingsbräuchen, vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 355 f.

2) E. Meier in J. Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie u. Sittenkunde 1, 443.

3) Schober, Die Völker Österreich-Ungarns I. 382.

4) J. Grimm, D. Mythol. 735—38. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 369 ff.

5) L. Hübner, Beschreibung des Erzstiftes Salzburg. II. 396 f. 691.

ragt besonders der Bartholomäitag (24. August) als Zeitpunkt der abgeschlossenen Getreideernte hervor. Sowie die Erntefeste in Griechenland und Italien mit Opfern und Spielen begangen wurden[1]), so ist das auch in Deutschland geschehen.

Zu Besdau bei Luckau in der Niederlausitz laufen am Erntefeste die Knechte und Mägde, aber getrennt von einander, um Backwerk, Tücher und ähnliche Preise[2]). Gleicher Brauch bestund auf den Gütern um Nörten im Hannöverschen und um Grimma in Sachsen[3]). In Pommern liefen nur die Mägde nach der letzten Garbe, welcher Ähnlichkeit mit einem Mannsbilde gegeben wurde. Die Siegerin erwarb das Recht der ersten Tänzerin am folgenden Tanzabend. Auch in Schlesien war der Wettlauf nach beendeter Ernte auf die Mägde beschränkt[4]).

Dass die letzte Garbe ein Opfer war zu Dank und Bitte für die gegebene und für die künftige Ernte, lehren lange erhaltene niederdeutsche Gebräuche, bei denen sich sogar die Anrufung Wodans fortgefristet hatte[5]).

Bei der mit alter Fülle gefeierten thüringisch-fränkischen Kirmse, wie sie aus der Hildburghauser Gegend Hohnbaum in Büschings Wöchentlichen Nachrichten IV. 399 (1819) beschrieben hat, die mit feierlichem Aufzug nach dem Gottesdienst, und mit Schmaus und Tanz begangen ward, fand am zweiten Tage das Kuchenlaufen statt: Burschen und Mädchen liefen nach dem auf einen Topf gelegten Kuchen um die Wette.

In Schwaben ward noch um die Mitte dieses Jahrhunderts das Erntefest zu oder um Bartholomäi mit Wettläufen, Wettspringen, Ringen, Klettern und anderen Wettübungen begangen[6]). Mancherorten hiess das Fest der S c h ä f e r l a u f oder S c h ä f e r s p r u n g, weil ein Wettlauf der Hirten den Hauptteil bildete. In Bretten liefen am Lorenztage (10. August), dem sogenannten Schäfermarkt, die ledigen Schäferburschen und Schäfertöchter am Abend auf freiem Felde in paarweiser Ordnung nach einem Ziel. Der Sieger gewann ein Lamm, die Siegerin ein seidenes Halstuch. In Wildberg geschah der Wettlauf in gleicher Art acht Tage vor Michaelis. Neben dem Wettlauf gingen noch andere Übungen nebenher; Gottesdienst ging dem Lauf voran, Tanz folgte. In Markgröningen liefen die Schäfer und Schäferinnen am Bartholomäustage barfuss über ein Stoppelfeld. Die Preise waren für den Sieger ein Hammel, für das erste Mädchen am Ziel ein Lamm oder ein scharlachenes Mieder, Schnupftücher oder ähnliche Sachen[7]).

---

1) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 254 ff. Mythologische Forschungen 172 ff.
2) Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen S. 399. Nr. 109.
3) Kuhn, Westfäl. Sagen, 2, 187. Nr. 525. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 396.
4) Kuhn, Märkische Sagen S. 342. Schroller, Schlesien 3, 309.
5) Grimm, D. Mythologie 140 ff. Pfannenschmid, Erntefeste 104 ff.
6) E. Meier, Sagen aus Schwaben 437 ff. 451.
7) Vgl. Meier a. a. O. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 280. Aus Schwaben 2, 209 ff.

Wenn hier die Hirten, nicht die Schnitter laufen, so gründet sich das wohl darin, dass mit vollendeter Ernte die Weide auf den Stoppelfeldern offen wird.

Am Jakobitage fand zu Teinach im Schwarzwald ein weit und breit berühmtes ländliches Fest statt, der sogenannte Hahnentanz. Dasselbe eröffnete ein Wettlauf von jungen Burschen und Mädchen. Darauf folgte ein Eselwettrennen[1]) und nach diesem der Hahnentanz, wobei es darauf ankam, dass ein von seinem Mädchen unterstützter Bursche ein Wasserglas mit seinem Kopfe herunterstiess, das auf einem Brette an einer Stange ziemlich hoch stund. Auf der Spitze der Stange sass ein Hahn in einem Käfig. Wem das dreimal gelang, gewann den Hahn. Die Paare umtanzten dann die Hahnenstange[2]).

Solche Hahnentänze werden auch sonst in Schwaben und ebenso im Elsass bei Erntefesten gehalten[3]). Sie sind sehr alte Volksbelustigungen, die einen tieferen Grund haben, da der Hahn als Wettervogel wie als Symbol der Fruchtbarkeit zur Ernte in Bezug steht. Fischart im Gargantua (Hallische Ausgabe von Alsleben 73) gedenkt des Hahnentanzes und zwar in einem Atem mit den Wettläufen um die Hosen und den Barchat (Parchent). Auch in dem Fastnachtspiel der alt hanentanz (Kellers Fastnachtspiele Nr. 67)[4]) erscheint dieser Tanz als ein ländliches Wettspiel: von welhem baursman das pest wird getun an alls gefehr, es sei diser oder der, dem wirt der han gegeben und dem lezten ein pruch[5]) darneben. Auch Geiler von Kaisersperg gedenkt in den Predigten über das Narrenschiff des Hahnentanzes (Scheibles Druck 465). Wegen der eingerissenen Ausschweifungen stellte der Augsburger Rat 1512 die Gesellen-, Kranz- und Hahnentänze ab[6]).

Ein eigentümlicher Wettlauf wird in Altheim bei Horb in Schwaben acht Tage nach der Kirchweih gehalten, der Hammeltanz[7]). Paarweise treten Burschen und Mädchen zu einem kreisförmigen Wettlauf an um einen Pfahl, woran eine Schlaguhr hängt. Das Paar, bei dem die Uhr gerade schlägt, wenn es vorüberläuft, bekommt einen Säbel und einen geschmückten Hammel. Ursprünglich wird es ein gewöhnlicher Wettlauf gewesen sein mit dem Preise des Hammels. Tanz und Schmaus schliessen sich an[8]).

---

1) Teinach ist ein Badeort, in dem für die Gäste Esel gehalten werden.

2) Birlinger, Aus Schwaben 2, 213.

3) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 286 ff. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste 293. 420.

4) Der kurz hanentanz bei Keller, Fastnachtsp. Nr. 89.

5) Die pruch (Lendenhose) ist ein bekannter Preis beim Wettlauf, vergl. weiterhin.

6) v. Stetten, Geschichte der Stadt Augsburg 2, 161.

7) Über die Hammeltänze am Erntefest, Pfannenschmid 292. 558.

8) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 289.

Die Wintersonnenwende ist in dem germanischen Heidentum eine hochheilige Zeit gewesen; das Gedeihen der neuen Jahreshälfte ward den Göttern durch grosse Opfer empfohlen, bei denen wir feierliche Umzüge und Spiele aus fortlebenden Volksgebräuchen erschliessen dürfen. Von den Spielen haben sich Wettrennen erhalten, die auf den zweiten Weihnachtstag, der dem ersten Märtyrer Stephan von der Kirche gewidmet worden war, gelegt wurden. Sanct Stephan war an Stelle eines Heidengottes, wahrscheinlich Wodans, der Patron der Rosse geworden; ihm zu Ehren wurden und werden im Norden und Süden Deutschlands Wettrennen von den Bauern gehalten, wofür er den Pferden Segen und Gedeihen sicherte.

In Bayern sind diese Stephansritte noch jetzt sehr häufig[1]). Die meist sehr alten Stephanskapellen werden von den Bauern der Gegend umritten, dann die Feldflur umjagt und darauf festliche Umritte durch die Dörfer gehalten. Die Pferde glaubt man durch diese Ritte für das nächste Jahr gegen alle Schäden, namentlich gegen die Hexen geschützt.

Im Herzogtum Schleswig fand am Stephanstage zu Walsbüll auf der Landstrasse von Flensburg nach Tondern ein grosses Wettrennen statt. Das Ziel war ein jetzt verschwundenes Wirtshaus. Der Sieger gewann für den Renntag eine bevorzugte Stellung, gleich den Siegern bei den Frühlingswetten[2]).

Auch in England war es ein alter Brauch, am Stephanstage die Pferde in raschem Laufe auszureiten, bis sie in Schweiss gerieten, und Gebete um gesegnete Weiden zu halten[3]).

Wir fragen nun, ob sich nicht Wettläufe ausser den Jahrzeitfesten bei Feierlichkeiten aufweisen lassen, die mit religiösen Gebräuchen verbunden waren. Da kommt zunächst der Brautlauf in Betracht, das Fest der Heimführung der vermählten Braut[4]).

Die Entscheidung ist hier aber nur sehr vorsichtig zu treffen, da in den germanischen Hochzeitbräuchen manches noch auf die vorhistorische gewaltsame Brautgewinnung, die Raubehe, hinweist; vielleicht geht selbst der Name Brautlauf auf die rasche Entführung des Weibes zurück[5]).

---

1) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 402 fg. Schmeller, Bayr. Wörterb. 2², 735. Höfler in unserer Zeitschrift 1, 305. Dahn in der Bavaria I. 2, 998 ff. Ein Zeugnis für den Stephansritt aus Schwaben bei E. Meier, Sagen aus Schwaben 466.

2) Mannhardt, Wald- und Feltkulte 1, 403.

3) Aus dem Mirror von Kuhn zu Westfäl. Sagen, Gebräuche und Märchen 2, 101 angeführt.

4) Weinhold, Deutsche Frauen im Mittelalter 1, 362 fg. (2. A.).

5) M. Müller, Essays (Deutsche Ausgabe) 2, 234. Dargun, Mutterrecht und Raubehe. Breslau 1883. S. 130. H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 1, 73. Konr. Maurer in unserer Zeitschr. 1, 111.

Eine Erinnerung an den Brautraub liegt wohl in folgendem altmärkischem Gebrauch: am Schluss des ersten Hochzeittages begiebt sich die ganze Hochzeitgesellschaft auf einen zum Laufen geeigneten Platz. Die Braut wird von zwei jungen Männern geführt, dann giebt ihr der Bräutigam einen Vorsprung und der Wettlauf zwischen ihm und der Braut beginnt. Am Ziel der Bahn wird der jungen Frau der Kranz von jungen Weibern abgenommen und dafür die Haube aufgesetzt[1]).

In anderen Gegenden (Obersteiermark, Schwaben, Elsass) entflieht die Braut aus der Kirche oder von der Tanzstube. Der Bräutigam (in Siebenbürgen[2]) dessen Vertreter der Brautknecht) muss sie zu fangen oder in ihrem Versteck zu finden suchen[3]).

Anders als diese Läufe des Brautpaars sind die Wettläufe der Hochzeitgäste zu beurteilen. Zwar kenne ich keine alten Belege für sie, aber altes hat sich sicher in den jüngeren Gebräuchen erhalten.

In der Mark Brandenburg und in Kursachsen war noch im vorigen Jahrhundert verbreitete Sitte, dass die jungen Männer am zweiten Hochzeittage von einem bestimmten Punkte bis zum Hause der Braut einen Wettlauf hielten. Der Sieger bekam von der Braut und den Brautjungfern drei grosse Brautstollen (Gebäck) und tanzte darauf barfüssig, selbst im Winter, mit ihnen[4]).

In Oberbayern wird bei dem Zuge der Hochzeiter aus der Kirche der Braut- oder Schlüssellauf gehalten. Der Hochzeitlader steckt Bahn und Ziel ab. Die flinksten Burschen, bis auf Hosen und Hemd entkleidet, tanzen vom Kirchthor ab vor dem Brautpaar her und beginnen dann barfuss einen Wettlauf. Wer das weiteste Ziel zuerst erreicht, erhält einen vergoldeten Holzschlüssel, der ihm an den Hut gebunden wird, und den

---

1) Kuhn, Märkische Sagen S. 358. — Auch in der Grafschaft Ruppin und in den angrenzenden Teilen der Priegnitz und Mecklenburgs hatte sich das Haschen der Braut durch den Bräutigam, wobei die Hochzeitgesellschaft in zwei Parteien geteilt, mithalf, mit dem Brautkranzabtanzen vermengt (Mitteil. vom Oberlehrer K. E. Haase). Dieses Haschen der Braut durch den Bräutigam kann sich freilich auch auf einen andern Grund zurückführen, der mit der Werbung um die Gunst des Mädchens zusammenhängt. Bei den Kalmücken nämlich und den Völkern des malayischen Archipels findet, nachdem die Eltern der Braut die Einwilligung gegeben, ein Wettlauf zwischen dem Mädchen und dem Bräutigam statt. Es soll kein Fall vorkommen, dass sich das Mädchen fangen liesse, wenn sie Abneigung gegen den Bewerber hat. Ploss-Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde 1, 50 (3. Aufl.).

2) Mätz, Die siebenbürgisch-sächsische Bauernhochzeit. Kronstadt 1860. S. 66.

3) Weinhold, Deutsche Frauen 1, 384. Dargun, Mutterrecht 131. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitbuch 146. 252. — Verschieden hiervon ist das Stehlen der Braut durch Freunde des Bräutigams: Bavaria I. 402. III. 334. Schönwerth, Aus der Oberpfalz 1, 106 f. Vierthaler, Wanderungen durch Salzburg, Berchtesgaden und Österreich (Wien 1816) 1, 165 (aus dem Lungau). v. Kürsinger, Ober-Pinzgau (Salzburg 1841) 169. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 377. 393.

4) Kuhn, Märkische Sagen S. 363.

höchsten ausgesetzten Geldpreis. Der letzte hat die Sau und wird an Rücken und Hut mit Sauschwänzchen besteckt.

In manchen Gegenden laufen, je nach dem Stande des Brautpaars, die Jäger, die Sennen, die Holzknechte, die Köhler; auch die Sennerinnen und andere Mädchen laufen. Zuweilen ist die Braut, die vor dem Gasthause steht, worin das Hochzeitmahl gehalten wird, das Ziel des Laufs. Selbst bei silbernen und goldenen Hochzeiten fehlt der Wettlauf nicht; nur führen ihn dann ältere Männer aus[1]).

Im Bistum Eichstatt bestund noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts folgender Brauch. Am zweiten Hochzeitstage, dem Kraut- und Fleischtag, auch Rocken- oder Brauttag genannt, ritten oder liefen die jungen Burschen um Henne und Hahn. Sie liefen zuerst vom Hause des Bräutigams nach dem Hause der Braut, und der Sieger erhielt eine mit Bändern geputzte Henne. Dann ging es im vollen Laufe zum Bräutigam zurück, wo der zuerst ankommende einen Hahn oder Gocker als Preis empfing[2]).

Verändert lebte dieser Hahnen- oder Hennenritt in Schwaben fort. Wenn eine Braut aus einem andern Orte nach Hohenstatt auf der schwäbischen Alb heiratet, stellen sich während der Trauung ledige Burschen zu Pferde bei dem Bettelhaus auf und reiten, sobald das Brautpaar aus der Kirche tritt, in vollem Lauf auf dasselbe zu. Der erste erhält ein Geschenk vom Bräutigam; ursprünglich muss eine Henne oder ein Hahn der Preis gewesen sein, wie der Name „um die Henn' reiten" andeutet[3]).

In Wolfschlugen, Oberamt Nürtingen, ward es beim Einheiraten einer Fremden so gehalten, dass an der Hochzeit ledige Burschen nach einer an einen Pfahl gebundenen Henne um die Wette reiten. Der erste am Ziel, dem es gelingt, abspringend vom Pferde die Henne zu fassen, erhält sie und ausserdem vom Brautpaare Wein und Geld[4]).

In der südlichen Oberpfalz folgt auf das Hochzeitamt in der Kirche das Backofenschüssel-Laufen[5]). Gleich vor der Kirchthür ziehen alle lauffähigen männlichen Gäste Strümpfe, Schuhe und Röcke aus. Der Brautführer entfernt sich einige Hundert Schritt von ihnen und giebt das Zeichen zum Lauf durch Aufwerfen seines Hutes, den er auf seinen Stock steckt. Wer sich dieses Hutes zuerst bemächtigt, erhält den vom Hochzeiter gesetzten Preis und ist ausserdem von der Zeche beim Hochzeitmahl frei[6]).

1) Bavaria I. 1, 398 f.

2) Nach dem Journal von und für Teutschland v. J. 1791. III. S. 473 bei Reynitzsch über Truhten und Truhtensteine (Gotha 1802). S. 351 f.

3) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 386.

4) E. Meier, Sagen aus Schwaben 483.

5) Der Grund der Benennung nach der Backofenschüssel ist nicht mehr erkennbar.

6) Schönwerth, Aus der Oberpfalz, Sitten und Sagen 1, 93. Der Siegende soll aber ein unbescholtener Mann sein, weil seine Untugenden auf das erste Kind des Paares übergehen.

In Österreichisch-Schlesien lässt die erste Brautjungfer am zweiten Hochzeittage einen grossen Kuchen backen, den Grenzkuchen. Die ledigen Burschen, zuweilen auch verheiratete Männer, versammeln sich und die Brautfrau mit der Brautjungfer stecken die Rennbahn ab. Dann stellen sich diese zwei in die Mitte der Bahn und halten ein weisses Tuch in die Höhe. Die Laufenden suchen im Vorbeirennen nach dem Ziel den beiden das Tuch zu entreissen. Wem es gelingt, erhält das Tuch und den Kuchen als Preis. Der Kuchen wird gemeinsam verzehrt[1]).

Diese Wettläufe gehören zu den ältesten Teilen der Hochzeitfeier. Sie gehören in den festlichen Zug, in dem die Braut von ihren Freunden und Gespielen in das Haus des Bräutigams geführt ward. Gesänge wurden von der Menge dabei angestimmt[2]) und die rüstigsten im Zuge begannen das Spiel des Wettlaufes.

Die Barfüssigkeit der Läufer selbst im Winter muss einen rituellen Grund haben und nicht bloss der Leichtfüssigkeit halber gefordert sein[3]). Dem Hochzeitfeste hat auch in unserer heidnischen Zeit nicht das religiöse Element gefehlt: man erbat und wünschte den Segen der Götter für die junge Ehe und brachte ihnen daher Spiele und wohl auch Opfer dar[4]).

Wir begegnen dem Wettlauf aber nicht bloss bei häuslichen, sondern auch bei Staats- und Gemeindefesten.

Bei der jährlichen Huldigung der Entlebucher an Luzern, die bis zur französischen grossen Revolution am Ostermontag auf der Wiese zu Schüpfen stattfand, schloss sich an die Heerschau über die bewaffnete Mannschaft regelmässig ein Wettlauf der Mädchen an. Die beste Läuferin erhielt vom Landvogt einen Rock in den Landesfarben[5]).

Nach uralter, aus dem Altertum schon (Sallust. bell. jugurth. Kap. 79. Valer. Max. V. 6) berichteter und weitverbreiteter Sage[6]) diente der Wettlauf zur Entscheidung von Grenzstreitigkeiten[7]). Von jeder Partei wird ein Mann gestellt: wo die zwei zusammentreffen, soll die Grenze sein. Diese Sage ist in der Schweiz auf einen Streit zwischen Uri und Glarus übertragen, ferner zwischen Graubünden und Lichtenstein[8]). Auch wird

1) A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien 2, 225.

2) Müllenhoff, De antiquissima Germanorum poesi chorica S. 23 f.

3) Wir fanden sie auch bei dem Schäferlauf in Markgröningen in Schwaben, und dürfen herbeiziehen, dass in Oberschwaben am Funkensonntag (dem ersten Fastensonntag) alle Mädchen in Strümpfen (Vertretung der Barfüssigkeit) tanzen mussten. (Birlinger, Aus Schwaben 2, 64).

4) Weinhold, Deutsche Frauen im Mittelalter 1, 374 fg. Altnordisches Leben 247.

5) Stalder, Fragmente über Entlebuch 2, 375 ff.

6) Nach Mitteilung vom Geh. Rat Bastian findet sie sich selbst in Samoa.

7) J. Grimm, Grenzaltertümer, Kleine Schriften 2, 68 fg.

8) Grimm, Deutsche Sagen Nr. 288. Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten 392. 577.

sie über einen Zwist zwischen den Gemeinden Wollerau und Ägeri erzählt.

Hier ist der Grenzlauf das Mittel zur Erreichung eines wichtigen Zwecks. Als schmückendes Spiel ist der Wettlauf aber bei dem Grenzbegang verwandt worden, der in wiederkehrenden Fristen von den deutschen Gemeinden zur Sicherung ihrer Marken gehalten worden ist und religiöser Handlungen nicht entbehrt hat.

Jakob Grimm hatte bereits Wettläufe dabei vermutet, aber keinen Beweis beibringen können[1]). Nun ist derselbe, noch dazu aus neuester Zeit, in Dittenheim bei Heidenheim a. H. gefunden, wo am Schluss des feierlichen Grenzbeganges ein Wettrennen der berittenen Männer und ein Wettlauf der Mädchen gehalten wird[2]).

Die Wettläufe konnten durch die verschiedenen Bedingungen des Laufens mancherlei sein. Schmeller sagt in seinem Bayerischen Wörterbuche 1, 1448 (2. Aufl.): „Man hat verschiedene Arten solcher Wettspiele. — Beim Blindlaufen sind den Läufern die Augen verbunden. Nachdem sich jeder auf ein Zeichen dreimal umgedreht, geht es auf das Ziel los, welches natürlich von nicht wenigen verfehlt wird. Beim Sacklaufen stecken sie bis an den Kopf in Getreidesäcken; beim Hosenlaufen stecken immer zwei, jeder mit einem Bein, in einem Paar Hosen; beim Eier-, Kochlöffel- oder Tellerlaufen haben die Läufer auf einem Teller, einem Kochlöffel oder dergl. ein Ei oder etwas ähnliches an das Ziel zu bringen. Beim Tabaklaufen müssen sie mit brennender Pfeife anlangen. Bei dem unter Mädchen gepflegten Wasserlaufen kommt es darauf an, mit einem Kübel voll Wasser auf dem Kopfe glücklich ans Ziel zu kommen.“ Wir finden letzteres in Bayern wie in Schwaben, so bei dem Schäferlauf in Wildberg, wo die Mägde mit gefüllten Kübeln wettliefen. Gleiches hat E. Lovarini in unserer Zeitschrift II, 57 aus Viterbo und Assisi im Umbrischen berichtet.

Das Eierlaufen (Eierlesen, Eierklauben) finden wir anders, als Schmeller es beschreibt, in der Schweiz, in Schwaben, in Bayern, auf der Eifel, im Waldeckschen, in Schlesien[3]) als Wettspiel zwischen einem Eierleser und einem Läufer. Eine gewisse Zahl Eier werden von dem Läufer in bestimmtem Abstande von einander in gerader Reihe auf den Boden

---

1) Grenzaltertümer: Kleine Schriften 2, 64.

2) Aus der Kölnischen Zeitung vom 25. September 1872 bei Pfannenschmid, Erntefeste 348.

3) Tobler, Appenzeller Sprachschatz 165. Seiler, Die Basler Mundart 6. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 185—190. Schmeller, Bayer. Wörterb. 1², 1321. Schmitz, Sitten und Sagen des Eifler Volkes 1, 29. Curtze, Geschichte und Beschreibung des Fürstent. Waldeck 404. Gomolke, Breslauer Denkwürdigkeiten 3, 184.

gelegt. Dann muss der Leser die einzelnen aufheben und in einem Siebe sammeln, während der Läufer inzwischen einen bestimmten Weg zu einem Ziele (von dem er ein Zeichen mitzubringen hat) und wieder zurück machen muss. Wer zuerst fertig wird, hat den ausgesetzten Preis gewonnen. Fischart erwähnt den Eierlauf im Gargantua (er lieff der eyer S. 281 der Ausgabe von Alsleben). Das Spiel lebt noch, namentlich in der Schweiz (Appenzell, Aargau, Basel, Bern). In Schlesien war das Eierlesen eine Belustigung der Zunftgenossen am Ostermontag und besonders bei den Breslauer Tuchmachern beliebt.

Das Sacklaufen oder Sackhüpfen ist eine in vielen ober- und mitteldeutschen Landen beliebte Belustigung. In Schlesien z. B. veranstalteten es noch in neuer Zeit Gastwirte auf den Dörfern zur Unterhaltung städtischer Gäste an Sonntag-Nachmittagen. Ebenso das Schürzenrennen oder Schürzenlaufen, wobei barfüssige kurzgeschürzte Mägde über einen Brachacker oder ein Stoppelfeld um Preise liefen. Bei dem Guirlandenrennen, das in Mittelschlesien bis zur Gegenwart beliebt war, ist ein Laub- und Blumengewinde der Preis der siegenden Magd.

Ein alter Ausdruck für Wettlaufen ist gewesen die barre loufen (Wolframs Wilh. 187, 15. Altdeutsche Blätter 2, 224. Altswert 89, 27), der baar lauffen (Fischart, Gargant. 281, hallischer Neudr.), barr loufen (Pauli, Schimpf und Ernst), der barr spilen (Fischart, Gargant. 274, hall. Neudr.). Parlouffen wird noch im 17. Jahrhundert für wettlaufen (cursu certare), barloufung gleich wettloufung gebraucht[1]). Es bezeichnet das Laufen nach der Barre[2]), dem verschränkenden Balken, der die Rennbahn am Ziele schloss. Auch ein Drehkreuz oder ein Pfahl diente dazu. Von dem Maibaum haben wir früher als Ziel des Laufes oder Rennens gesprochen.

Auch der Ausgangspunkt der Läufer ward markiert: oft durch ein quergespanntes Seil, eine auf den Boden gelegte Stange, im Pinzgau zuweilen durch eine Querlage von Stroh.

In den Schilderungen der Laufspiele haben wir häufig von der Beteiligung der Mädchen an denselben zu sprechen gehabt. Und hier kommen wir nun zu den Gleichungen deutscher Wettläufe mit jenen italienischen, über welche Dr. E. Lovarini seine Forschungen, besonders aus paduanischer Vorzeit, bei uns mitgeteilt hat (Zeitschrift II, 56—67). Wie sich in italienischen Städten vom 12. bis ins 16. Jahrhundert Wettläufe zu Fuss und zu Ross um ein Stück Tuch nachweisen lassen, das bald als drappo

1) Grimm, D. Wörterb. 1, 1140. Schmeller, Bayer. Wörterb. 1, 401.

2) Du Cange, Glossar. med. et infim. latinit. 1, 586 (Niort. 1883) barræ: decursio palaestrica, sic dicta quod palæstra barris seu repagulis clauderetur.

verde, bald als panno scarlatto oder als palio (palio d'oro)[1]) oder sonstwie bezeichnet wird, so finden wir auch in den Akten und Chroniken süd- und mitteldeutscher Städte vom 14. bis in das 17. Jahrhundert solche Wettläufe um den Barchat (Barchent) oder Scharlach als Belustigungen verzeichnet.

Die Laufenden waren Männer und Weiber, ursprünglich gewiss wie auf den Dörfern ohne Einschränkung der Personen, wie denn an den Pferderennen, die gleichzeitig und um ähnliche Preise statthatten, immer alle, die Lust und Geschick dazu hatten, teilgenommen haben. Beweise dafür giebt ein Bericht über das Münchener Laufen von 1448, wo ganz allgemein gute gesellen und frawen und töchter als die laufenden genannt werden. In Nördlingen liefen 1442 hubsche frawen und gemeine weiber in Gemeinschaft miteinander. Dass unter den hubschen frawen ehrbare Frauen zu verstehen sind, ergiebt sich aus dem Gegensatz zu den gemeinen in der Angabe, dass ein gemeines weip, d. h. die Insassin des öffentlichen Hauses, siegte. Aber im übrigen hören wir nur von den Bewohnerinnen des Frauenhauses als Teilnehmerinnen an den städtischen Wettrennen. Die Ausartungen, die sich dabei eingefunden haben mögen, mussten den ehrbaren Mädchen und Frauen die Lust an der alten Sitte verleiden, und da das Volk diese Spiele forderte, war die Obrigkeit genötigt, die öffentlichen Dirnen zu dem Barchent- oder Scharlachlaufen zu stellen.

J. E. Schlager hat im ersten Bande seiner Wiener Skizzen aus dem Mittelalter (Wien 1835) über das Volksfest der laufenden Pferde in Wien gehandelt, woraus erhellt, dass dabei nicht bloss die Rosse, sondern auch mannen oder knecht und frawen gelaufen sind. Herzog Albrecht III. von Österreich hatte im Jahre 1382 bei Bestätigung der Wiener Freiheiten von 1296 bestimmt, dass man an jedem der beiden Jahrmärkte zu einem scharlach rennen solle[2]). Diese Spiele dauerten bis 1534, Kaiser Ferdinand I. verbot sie aus sittenpolizeilichen Gründen[3]). Die Zeiten waren der Auffahrtstag des Heilands im Mai und der Katharinentag im November. Es rannten 4—10 Pferde, die mautfrei waren, ausser den Männern und Weibern.

Genaueres ergiebt eine Eintragung in das Copey-Buch der gemainen Stat Wien[4]) zum Jahr 1454 über das Scharlachrufen, d. i. die öffentliche

1) mlat. cursus palii Du Cange II, 676b (Niort 1883). Das Stück Tuch ist eine echt mittelalterliche Form des Preises, die mit der alten Naturalwirtschaft zusammenhängt, wonach Stoffe oder daraus gefertigte Kleidungen (ganz oder teilweise) das metallene Wertstück vertraten. Vgl. über die Verwendung von Kleidungsstücken als Preise bei Wettkämpfen Rochholz in der Zeitschr. f. deutsche Philologie 1, 459 ff. Zu dem hier namentlich erwähnten Hosenpreis vgl. Fischart, Gargantua (Hallisch. Neudr. 73): sprang vmb die Hosen, jagt vmb den Barchat.

2) Die Wettläufe werden durch Herzog Albrecht nicht eingeführt worden sein; er bestimmte nur die beiden Zeiten der Rennen.

3) Schlager, Wiener Skizzen. 1846. S. 365.

4) Herausgegeben von Zeibig. Wien 1853 S. 13.

Ankündigung des Rennens um das Scharlachtuch. Es ward ausgerufen, dass am Montag nach Christi Himmelfahrt die Pferde von Schwechat herein in die Stadt laufen sollten, nachdem sie Tags vorher auf das Rathaus zur Einschreibung gestellt und vor dem Rennen selbst dort bulliert worden sind. Das erste Pferd am Ziel gewinnt den scharlach, das ander den sparber[1], und welches das lest darczu ist, das hat gewunnen die saw. nu hoert mer. auch werdent die freyen knecht zu einem parhant lauffen, und welcher der erst darczu ist, der hat den parhant gewunnen. auch werdent die freyen töchterl zu ainem parhant lauffen. und welche die erst darczu ist, die hat gewunnen den parhant.

Die freien knechte sind die Knechte des Freimanns oder Henkers, der meist die Polizei im städtischen Frauenhause hatte. Bis 1450 kam der Pachtzins, den die Wirtin des Frauenhauses der Stadt Wien zahlte, dem Schergen zugute. In dem hintern Frauenhause hatte derselbe aber nichts ze pieten noch ze schaffen[2].

Die freien töchterlein sind natürlich die Insassen des gemeinen Frauenhauses.

Von Wien ward dieses Volksfest nach Wiener Neustadt 1469 übertragen. Die Pferde rannten zu Mariä Himmelfahrt (15. August) um einen Scharlach oder einen Rock von welhischem Tuch, zu zweit um einen Sparber und zuletzt um eine Specksau. Die freien Knechte und die freien Frauen liefen jeder Teil für sich um einen Parchent[3]. Ursprünglich hat die Sau wohl nur die Bedeutung des Misserfolges im Rennen, wie das bei den Wettläufen auf den Dörfern sicher ist, wo der letzte mit Sauschwänzchen besteckt ward (vgl. oben S. 15)[4]. Aber für das symbolische Zeichen oder den symbolischen Namen ist auch eine wirkliche Sau als letzter oder auch als zweiter Preis, wie in Nördlingen, gestellt worden.

In München fand das Rennen wie in Wien zum Jahrmarkt statt. Hier scheinen noch wohlbeleumdete Männer und Frauen die Laufenden gewesen zu sein, wenigstens heisst es in der Ordnung des Rennens im Jahrmarkt von 1448: ain barchanttuech gueten gesellen dem, der zum ersten uber das zil komt. das ander barchanttuech frawen und töchtern, welche zum ersten über das zil komt.

1) Sperber erscheinen auch in Italien als Preise, so in den Statuten von Bologna aus 1259—62, wo der scarlatus, et roncinus (= minor equus) et sparvierus als Preise genannt sind. Du Cange a. a. O. II, 676[b].

2) Schlager, Skizzen, 1846. S. 375. 383.

3) Böhmers Chronik von Wiener Neustadt 1, 160.

4) Bei dem Kinderfest, dem Bechtle, im Saulgau am Dienstag vor Fastnacht heissen die nach Fleiss und Betragen letzten Schüler Sau oder Huitz: Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 278. Der den letzten Schlag beim Dreschen thut, erhält den Namen Sau, Mockel, Saumockel, ebenda 425 ff.

Im Jahre 1557 bezahlte der herzogliche Hof die Hälfte (das halbe) vom rennscharlach und parchant per 13 fl. 5 ß.[1]).

In Augsburg zeigen sich wieder die freien Fräulein als Läuferinnen, wenigstens lässt darauf die Jahrmarktordnung von 1454 schliessen: item die freylein umb das parchanttuech zu lauffen[2]).

In Nördlingen sind sie an einem Montag des Jahres 1442 (und gewiss ausserdem oft) mit andern Frauen um den Parchent gelaufen. Der weise Rat hatte der Bürgerschaft zur Lust ein Wettrennen auf einer grossen Wiese vor der Stadt angestellt, wie eine Reimerei jener Zeit erzählt[3]). Das lustige Volk drängte sich durcheinander:

in weyt sach man ein hubsch gedreng,
darzwischen ein hubsche leyten,
dofur ein parchet weyten.
davon macht man nicht weytes zil,
do sach man hubscher frawen vil
mit peyden grossen und kleinen,
die man haysset die gemeynen,
zu dem parchat lauffen schon,
des lachet mancher werder man.
ein gemeines weyp erliff das tuech.
do kom mancher pueb in seiner pruech
und hett ain zrissens wammes an,
ir was ain teyl nit wol getan.
do zoch man aber ain parchat dar,
itlicher nam des lauffens war.
der wart von ainem pueben gwunnen[4]).

Dann beginnt das rennen der pferdlein mit den knaben vmb ain scharlach, eine Sau und um eine Armbrust.

Wie beliebt das Parchentlaufen in Bayern noch um die Mitte des 17. Jahrhunderts gewesen, bezeugen Stellen in J. Baldes Agathyrsis und in einem Hochzeitgedicht seines Zeitgenossen Joh. Khuen[5]).

Für Breslau liegen Zeugnisse dieser Lustbarkeit vom Anfang des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts vor.

In Nik. Pols Jahrbüchern der Stadt Breslau (II, 204) ist vermerkt: 1515 mitwoch nach Crucis (Kreuzerhöhung) liefen die freyen weiber wette umb ein weissen parchen, umb 1. par schuch und umb eine schaube.

1) Schmeller, Bayer. Wörterb. 1², 269.

2) Schmeller, ebenda.

3) Dye keierwisen, aus einer Wolfenbütteler Handschrift gedruckt bei Keller, Fastnachtspiele des 15. Jahrhunderts III, 1352 ff.

4) Eine Abbildung des Nördlinger Rennens um den Scharlach bei Seb. Münster, Kosmographie. Basel 1567. S. 846.

5) Schmeller a. a. O. 1, 269. Murer in seinen Emblemata (Zürich 1622) stellt auf dem neunten Bilde drei Knaben dar, die von einer am Boden liegenden Stange aus nach einem entfernten Drehbalken rennen, von dem ein Tuch als Preis hängt, Rochholz in der Zeitschr. f. deutsche Philol. I, 464.

1686 fand bei dem Schiessfest im Schiesswerder zu Breslau ein Pelzlaufen statt, das auf einer Scheibe jenes Jahres abgebildet ward. Neun oder zehn freie Weiber rannten von einer Schranke aus nach einer Stange, woran ober auf einem Kreuz ein Frauenpelz hing, darüber ein Hut; rechts am Querholz Schuhe und Strümpfe, links ein Stosseisen (Reibeisen) und ein Brummeisen.

Der Pritschenmeister mischte sich unter die laufenden Weiber und hielt sie durch seine Spässe auf. Die erste am Ziel gewann den Pelz; die nächsten erhielten die andern Sachen, die letzte das Brummeisen. Am Schluss wurden die Frauen beim Stückhauptmann gespeist[1]).

Die Wettläufe der Weiber der städtischen Frauenhäuser haben sich im engsten Zusammenhange mit alten Volksgebräuchen und als ein Seitenzweig derselben gezeigt, der sich durch das städtische Leben gebildet hat. Wir werden sie daher nicht auf italienischen Einfluss zurückführen und nicht für etwas Fremdes erklären dürfen.

Wettläufe der Mädchen haben sich auf dem Lande bis in unsere Tage neben denen der Männer bei den Frühlingsfesten der Hirten, dem Erntefest der Ackerleute, bei dem Grenzbegang erhalten, und sind auch ausser diesen Zeiten als Volksbelustigung geblieben. An den Hochzeiten scheinen nur Männer die Laufenden gewesen zu sein. Es sind Teile eines uralten Ganzen von religiöser Grundlage, das sich noch aus den Trümmern aufbauen lässt, wie vor allem der Pfingstbrauch aus den schlesischen Dörfern Lüssen und Järischau (S. 6. 7) und die oberdeutschen Wasservogelspiele erwiesen haben.

Albrecht Weber hat jüngst in der Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 28. Juli 1892 über das indische Vâjapeya-Opfer gehandelt (Sitzungsberichte 1892 Nr. XXXIX). Dasselbe geschah bei einem alten Wettrennen, das im Herbst gefeiert ward, in der frischen Jahreszeit, die auf die Regenzeit folgt und sich unserm Lenz vergleichen lässt. Es war ein Wettfahren von siebzehn Wagen, währenddessen ein Priester einen Gesang anstimmte und Pauken geschlagen wurden. Der Sieger ward durch Sprüche zum Herrn des folgenden Jahres geweiht. Darauf bestieg er einen Pfahl und das daraufgesetzte Rad und liess seine Gattin mit hinaufsteigen. Heruntergestiegen liess er sich auf einem Sessel nieder, ward als Herr gesalbt und ihm Gedeihen des Ackerbaues und des Hauswesens, sowie überhaupt Segen für das nächste Jahr zugesichert.

Mir fällt nicht ein, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem vâjapeya und dem alten deutschen Pfingstgebrauch (S. 6) zu behaupten. Aber wir können beide sich gegenseitig beleuchten lassen, denn die

---

1) Gomolke, Denkwürdigkeiten III, 183 (Schroller, Schlesien 3, 310).

Grundzüge stimmen zu einander. Durch den deutschen Volksgebrauch ergiebt sich schlagend, dass A. Weber den vâjapeya richtig für eine sehr alte volkstümliche Siegesfeier eines Wettkampfes erklärte (S. 11 oder 771). Aus dem indischen Ritual erhellt die religiöse Grundlage aufs stärkste, die ich für unsere Frühlingsbräuche mit dem Wettlauf behauptet habe.

Das Ersteigen des Maibaums durch den Sieger im Wettrennen (S. 7) vergleicht sich durchaus dem Ersteigen des Pfostens mit dem Rade durch den indischen Sieger, das nach dem çatapatha-brâhmana den Aufstieg in den Himmel bedeutete.

In dem deutschen Brauche wird der Sieger von seinen Mitbewerbern auf die Schultern gehoben; das ist die alte germanische Art der Erhebung zum Herzog oder König. Das indische Ritual hat dafür das Segnen und Salben.

In dem deutschen Brauche bringt der Sieger seiner Geliebten Gaben von dem erstiegenen Maibaum oder lässt sie an seinen Ehren teilnehmen; im indischen Ritual fordert er sie auf, mit hinaufzusteigen.

Aus der indischen Quelle ergiebt sich, dass der Sieger die erworbene Würde für das ganze Jahr behält. Dass auch nach deutscher Sitte das Gleiche gegolten hat, lässt sich aus der Königswürde bei den Wettschiessen folgern, die bei den städtischen Pfingstschiessen noch heute für ein ganzes Jahr erworben wird.

Wenn die Inder diese Jahreswürde mit Zusicherung besonderen Segens in Haus und Feld ausstatteten, so erinnern wir uns, dass der Sieger in deutschen Pfingstbräuchen in den reichen Genuss des segenvollen Maitaus kam, der auch auf ein Jahr wirksam war.

So wird denn auch hier wieder deutlich, welch grossen Gewinn unsere Volkssitten der Forschung über unsere Altertümer zu bieten vermögen.

Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit.

Von **Heinrich Lewy.**

Dass auf die Ausbildung des Aberglaubens in der römischen Kaiserzeit das Morgenland bedeutenden Einfluss geübt hat, ist bekannt. Beachtung verdient daher, und zwar insbesondere von seiten der klassischen Philologie, ein Verzeichnis abergläubischer Bräuche, welches auf dem Boden Vorderasiens im 3. Jahrhundert n. Chr. abgefasst und bisher weder behandelt

noch auch nur übersetzt[1]) worden ist. Dasselbe findet sich in der zu dem talmudischen Schriftenkreise gehörigen Tosefta (Traktat Šabbat VII und VIII). Die dort aufgezählten Bräuche werden unter der Bezeichnung „emoritische“ (nach dem aus der Bibel bekannten kanaanitischen Volksstamm der Emoriter, dessen Name verallgemeinert erscheint)[2]), d. h. fremde, den heidnischen Völkern mit griechisch-römisch-orientalischer Mischkultur eigene, zusammengefasst und vom Standpunkt des Judentums aus verpönt. Um Gebräuche bei heidnischen Gottesdiensten handelt es sich dabei nicht: deren Einzelaufzählung wäre überflüssig. Einiges, und so gerade das erste, gehört nicht einmal in das Gebiet des Aberglaubens.

Ich gebe die Übersetzung paragraphenweise, indem ich jedem Paragraphen meine Bemerkungen folgen lasse: leider fallen dieselben oft nur dürftig aus.

Tosefta Šabbat Kap. VII.

§ 1. *Folgendes gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn sich jemand das Haupthaar wegschert oder sich einen Schopf stehen lässt oder sich den Vorderkopf bis zum Scheitel kahl macht. Wenn eine ihren Sohn zwischen die Toten schleppt. Wenn jemand einen Lappen um seine Hüfte oder einen roten Faden um seinen Finger knüpft. Wenn jemand Erdschollen (Steine) zählt und ins Meer oder in den Strom wirft: das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Für Haupthaar steht ein Lehnwort = *κόμη*[3]). Gerade im Anfang des 3. Jahrhunderts begann bei den Kaisern selbst das ganz kurz geschorene Haar (*ἡ κουρὰ ἡ ἐν χρῷ*), welches sonst die Athleten und die Stoiker zu tragen pflegten, Mode zu werden (vgl. Marquardt, Privatleben der Römer II, 583 f.). Das Abscheren der Haare spielte auch im Kultus der syrischen Göttin eine Rolle nach Lucian de dea Syr. 55: *ἀνὴρ εὐτ᾽ ἂν ἐς τὴν ἱρὴν πόλιν πρῶτον ἀπικνέηται, κεφαλὴν μὲν ὅδε καὶ ὀφρύας ἐξύρατο.* Ähnlich berichtet Macrobius Sat. I, 23: „Vehitur enim simulacrum dei Heliopolitani ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum Circensium deorum simulacra: et subeunt plerumque provinciae proceres raso capite longi temporis castimonia puri“. Auch die ägyptischen Priester rasierten sich: Stellen bei Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 154. Bei den Römern schoren sich

1) Lange nach Einsendung meiner Arbeit erschien das erste Stück dieses Verzeichnisses (Kap. VII §§ 1—8), übersetzt von J. Fürst, in: Winter und Wünsche, die jüd. Litt. seit Abschluss des Kanons, S. 151.

2) Öfters in der Bibel, aber auch in ägyptischen Inschriften (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I, 214. 218) wird אֱמֹרִי als Gesamtname der Kanaaniter gebraucht.

3) Fürst übersetzt: *das Abscheren des Haares am Vorderhaupt von Ohr zu Ohr.*

die aus einem Schiffbruch Geretteten das Haar ab, um ihr überstandenes Unglück zu zeigen, vgl. Juvenal XII, 81 fg.:

„gaudent ubi vertice raso
garrula securi narrare pericula nautae."

Klemens von Alexandria, der im Anfang des 3. Jahrhunderts starb, schreibt (Paed. III, 11 p. 290) auch als christliche Tracht das kurzgeschorene Haar (*ψιλὴ κεφαλή*) vor.

Das für „Schopf" gebrauchte Wort kann nach der sonst vorkommenden Lautvertretung griechischem *φαλαρίς* entsprechen, welches Wort aber in dieser, an sich sehr wohl möglichen, Bedeutung nicht nachweisbar scheint. Gemeint ist jedenfalls eine Haartracht nach Art des *σκάφιον*, wobei nur ein Haarbüschel (*σκολλύς*) hinten oder an der Seite stehen blieb, vgl. Wieseler, N. Jahrb. 1855 S. 357 ff.[1]).

Statt לנודנדין (Variante לנורנדין) lese ich לנידודין (vgl. J. Levy, Chald. Wörterb. üb. d. Targ. I, 126) und fasse dieses נידודין „hohe Stellen" im Sinne von קָדְקֹד „Scheitel", das ja auch „Höhe" bedeutet. Für die גבחת genannte Kahlheit nämlich, um die es sich hier handelt, bildet der Scheitel die Grenze nach hinten, vgl. Mischna Nᵉgaʻim X, 10: קרחת ist die Kahlheit vom קדקד nach hinten, גבחת die Kahlheit vom קדקד nach vorn. Dass es sich an unserer Stelle um eine griechisch-römische Modefrisur handelt, beweist babyl. Baba qamma 83a: „Wer sich das Haar vorn völlig schert, folgt emoritischer Sitte; nur Ptolemäus bar Ruben erhielt die Erlaubnis so zu thun, weil er mit der Regierung verkehrte[2])". — Dazu vgl. W. Helbig, Das homer. Ep.[2] 240: „Wenn die euböischen Abanten *ὄπιθεν κομόωντες* heissen, so dürfen wir mit den antiken Gelehrten annehmen, dass es bei ihnen Sitte war, das Haar vorn zu scheren, am Hinterkopfe dagegen lang wachsen zu lassen. Die Ansichten über den Ursprung dieser Sitte lauten verschieden. Die einen behaupten, die Abanten hätten sie von den Arabern, d. i. von den mit Kadmos nach Euböa gekommenen Phönikiern (Strabon X, 447, 8) oder den Mysern angenommen."

Wenn die Mutter das Kind zwischen die Toten (auf dem Begräbnisplatze) schleppt, so soll dies wohl irgendwelche Schutz- oder Heilwirkung haben. Beispiele für den Glauben, dass durch die Berührung mit Leichen Krankheiten abnehmen, giebt Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2] S. 314. Auch in Norwegen wird der Kranke zuweilen mit der Hand einer Leiche oder mit den Leichentüchern gestrichen; bei einer plötzlichen Lähmung oder Schmerz, was man oft „Totengriff" nennt, lässt man sich mit einem Totenknochen streichen: Liebrecht, Zur Volkskunde 312 fg. Damit zu vergleichen ist, was im Traktat Sᵉmaḥot VIII gelehrt wird: „Man

---

1) Fürst übersetzt: *das kreiselförmige Herablassen der Haarflechten.*

2) Fürst übersetzt: *das Kahlscheren des Haares dem Schicksalsgötzen.* Er denkt offenbar an das babyl. Šabbat 67b vorkommende גד גדי: siehe weiter unten.

geht auf den Begräbnisplatz und untersucht die beigesetzten Leichen drei Tage lang (auf Scheintod) ohne Rücksicht auf den Verdacht emoritischer Gebräuche."

Der um die Hüfte gebundene Lappen ist, entsprechend dem roten Faden, als rot zu denken. Er dient als Amulet, vgl. Dioskorides III, 95: *περιαφθὲν δὲ φοινικῷ ῥάκει θρεμμάτων νόσους ἀπελαύνει* (sc. *ἄλυσσον*). Insbesondere trugen die Eingeweihten von Samothrake eine purpurne Binde um den Leib, vgl. Schol. Apoll. Rhod. I, 917: *περὶ γὰρ τὴν κοιλίαν οἱ μεμυημένοι ταινίας ἅπτουσι πορφυρᾶς.*

Joannes Chrys. in ep. I ad Cor. XII, 7 (tom. X p. 125 Par.) erwähnt unter den Amuleten der Kinder auch *τὸν κόκκινον στήμονα.* Vgl. Dioskorides IV, 43: *ἱστοροῦσι δέ τινες καὶ ἴσχαιμον αὐτὴν* (sc. *φοίνικα*) *εἶναι ἐνδεσμουμένην φοινικῷ ἐρίῳ καὶ περιαπτομένην.* So auch noch heute allgemein: vgl. Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 359.

Bei dieser Gelegenheit gebe ich einen kleinen Nachtrag zu Otto Jahns Aufsatz über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten (Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1855). Daselbst wird S. 80 als Mittel gegen bösen Blick und Besprechen die unter dem Namen „la fica" bekannte Geberde erwähnt (wobei man den Daumen zwischen dem Zeige- und Mittelfinger der geschlossenen Hand durchsteckt), bildlich sehr häufig dargestellt, in der Litteratur nur Ovid Fasti V, 433 f. nachweisbar. S. 81 A. 221: „Sehr merkwürdig sind zwei entsprechende Hände von Gagat, welche diesen Gestus machen, während in der inneren Fläche ein Halbmond angebracht ist, wenn sie wirklich antik sind."

Babyl. Bᵉrakot 55b: Amemar und Mar Zuṭᵉra und Rab Aše (im 5. Jahrhundert) sassen bei einander. Einer von ihnen sagte: Wer in eine Stadt hineingeht und sich vor dem bösen Blicke fürchtet, der nehme den Daumen seiner rechten in seine linke und den Daumen seiner linken in seine rechte Hand und sage: „Ich N. N. stamme von Josef ab, über den der böse Blick keine Macht hat." — Wenn er sich aber vor seinem eigenen bösen Blicke fürchtet, so sehe er auf seinen linken Nasenflügel.

Nach babyl. Šabbat 53a wurde dem Pferde zum Schutze gegen den bösen Blick ein Fuchsschwanz angehängt.

Jenes kreuzweise Anfassen der Daumen wird babylon. Pᵉsaḥim 110a auch als Schutzmittel empfohlen, wenn man aus paarigen Gefässen gegessen oder getrunken hat; dazu die Formel: „Ihr und ich sind drei." Das Leeren einer geraden Zahl von Bechern wurde vermieden: man fürchtete die Macht der Dämonen (Šedim)[1]). Damit stimmt überein Plinius N. H. XXVIII, 5 und 17; ferner Porphyr., Vita Pythag.: *μηδ' ἐσθίειν διδύμων.* Im allgemeinen galten die ungeraden Zahlen als bevorzugt. Vergil Ecl. VIII, 75: „numero deus impare gaudet". Columella VIII, 5: den

1) Hierüber vgl. D. Joël, Der Abergl. u. d. Stellung d. Judent. zu demselben I, 60 fg.

Hühnern wurden Eier in ungerader Zahl untergelegt. Plutarch, Quaest. Rom. 2, de Is. et Osir. 48.

Nun zurück zu unserem Texte!

Bei den Erdschollen oder Steinen (das hebräische Wort kann beides bedeuten) handelt es sich um eine Art von Wahrsagung. Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (deutsche Ausgabe) S. 463: „Die Hydromantie der Griechen bestand lediglich darin, dass man beliebige Gegenstände ins Wasser warf und einerseits nachsah, ob dieselben versanken oder auf der Wasserfläche forttrieben, andererseits die entstandenen Wellenkreise beobachtete.“ Wenn man mehrere, vorher abgezählte Dinge ins Wasser warf, so kam es wohl darauf an, wofür die Mehrheit sprach. Maimonides, Mišne Tora, ʿAboda zara XI, 7 bemerkt, dass von den קוסמים manche sich des Sandes oder der Steine, andere eines Metallspiegels oder eines Glasgefässes, noch andere des Stockes zum Wahrsagen bedienten.

§ 2. *Wenn jemand vor einer Flamme mit den Händen auf die Schultern klopft oder die Hände übereinander schlägt oder tanzt, das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn jemandem ein Stück Brot entfallen ist und er spricht: „Gieb es mir wieder, damit mein Segen nicht verloren sei.“ (oder wenn jemand spricht:) „Stellet das Licht auf die Erde, damit die Toten sich ärgern.“ (oder:) „Stellet das Licht nicht auf die Erde, damit die Toten sich nicht ärgern.“ (oder) sind jemandem Funken zu Boden gefallen und er spricht: „Heute bekommen wir Gäste“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Die erwähnten Bräuche vor einer Flamme dürften ihre Erläuterung finden durch die Worte des syrischen Bischofs Theodoret im 5. Jahrhundert (Opera ed. Simmond, Paris 1642, I, 352): *εἶδον γὰρ ἔν τισι πόλεσιν ἅπαξ τοῦ ἔτους ἐν ταῖς πλατείαις ἀπτομένας πυρὰς καὶ ταύτας τινὰς ὑπεραλλομένους καὶ πηδῶντας οὐ μόνον παῖδας, ἀλλὰ καὶ ἄνδρας. τὰ δέ γε βρέφη παρὰ τῶν μητέρων παραφερόμενα διὰ τῆς φλογός. ἐδόκει δὲ τοῦτο ἀποτροπιασμὸς εἶναι καὶ κάθαρσις.* Und dazu vgl. Poet. Lyr. Gr. ed. Bergk [4] III, 682: „Incertum, utrum ex poeta aliquo an ex populari cantilena petitum sit quod servavit Hesychius: *ὦπι ἄνασσα· πυρρὰ πρόθυρος. πῦρ πρὸ τῶν θυρῶν.* Scribendum: *Ὦπι ἄνασσα, πυρὰ προθύροις.* Interpretatio autem sic restituenda videtur, huc relatis iis, quae falso s. v. *ὠπωτῆρε* leguntur: *Διὰ φαρμάκων εἰώθασί τινες ἐπάγειν τὴν Ἑκάτην ταῖς οἰκίαις, πῦρ πρὸ θυρῶν (ἀνάπτοντες).* Etwas Ähnliches geschah nach Lucian de dea Syria 49 bei dem Frühlingsfeste der syrischen Göttin, was Mannhardt, Wald- und Feldkulte II, 261, mit den Oster- und Maitagsbräuchen vergleicht. Siehe auch J. Grimm, D. Mythologie, Aberglaube Nr. 918: „Wer übers Johannesfeuer springt, kriegt dasselbige Jahr das Fieber nicht.“

Das Aufheben eines bei Tische fallen gelassenen Bissens erwähnt auch Plinius, N. H. XXVIII, 5: „Cibus etiam e manu prolapsus reddebatur, utique per mensas: vetabantque munditiarum causa deflare". Das Gegenteil lehrte Pythagoras, vgl. Diog. Laert. VIII, 8, 34: *τὰ δὲ πεσόντ' ἀπὸ τραπέζης μὴ ἀναιρεῖσθαι, ὑπὲρ τοῦ ἐθίζεσθαι μὴ ἀκολάστως ἐσθίειν ἢ ὅτι ἐπὶ τελευτῇ τινος· καὶ Ἀριστοφάνης δὲ τῶν ἡρώων φησὶν εἶναι τὰ πίπτοντα, λέγων ἐν τοῖς Ἥρωσι·*

Μηδὲ γεύεσθ' ἅττ' ἂν ἐντὸς τῆς τραπέζης καταπέσῃ.

Vgl. jetzt auch E. Rohde, Psyche S. 224 A. 1. Bei den alten Preussen galt die Regel, beim Mahl auf die Erde gefallene Bissen nicht aufzuheben, sondern für arme Seelen, die keine Blutsverwandte und Freunde, welche für sie sorgen müssten, auf der Welt haben, liegen zu lassen. Wenn aber in unserer Stelle davon die Rede ist, dass ein anderer aufgefordert wird, aufzuheben, um Unsegen zu verhüten, so findet sich Ähnliches bei J. Grimm a. a. O., Aberglaube Nr. 14: „Wer aus dem Haus gehend oder ausreisend etwas vergessen hat, kehre nicht um danach, sondern lasse es durch einen andern nachholen; sonst geht alles hinter sich."

Wenn es als Kränkung der Toten gilt, ein Licht auf die Erde zu stellen, so hängt das vielleicht mit der altjüdischen (aber auch deutschen — vgl. Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 428 ff. —) Sitte zusammen, im Trauerhause zu Häupten der auf die Erde gelegten Leiche ein Licht auf die Erde zu stellen. Die Aufstellung des Lichtes auf dem Boden zu anderem Zwecke mochte hie und da als Eingriff in die Rechte der Toten erscheinen. Auf der Synode zu Elvira im Jahre 306 wurde in Kanon 34 bestimmt: „Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt." Baronius und Aubespine verstehen darunter die Seelen der Verstorbenen, vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte I[2], 169.

Die Deutung von Funken auf Gäste findet ein Seitenstück bei Grimm, Aberglaube, Nr. 889: „Springen die Brände am Feuer hinten über und schnappen, so nahen fremde Gäste dem Haus." Ähnlich in Norwegen, vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde 328: „Knistert das Feuer im Ofen, so sind bald Fremde zu erwarten."

§ 3. *Wenn jemand eine Arbeit anfängt und spricht: „Möge N. N. kommen, dessen Hände hurtig sind, und sie anfangen!" (oder:) „Möge N. N. kommen, dessen Füsse hurtig sind, und vor uns vorübergehen!" — Das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Wenn jemand an einem Fasse oder an einem Teige beschäftigt ist und spricht: „Möge N. N. kommen, dessen Hände gesegnet sind, und anfangen!" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.

Offenbar schrieb man gewissen Menschen eine ganz besondere Gewandtheit oder ein ganz besonderes Glück zu und die Fähigkeit, durch

ihre Hilfeleistung, ja durch ihre blosse Nähe auch andere zu fördern. Eine wunderbare Heilkraft sollen Pyrrhos und Vespasianus besessen haben (Plut. Pyrrh. 3; Suet. Vesp. 7).

§ 4. *Wenn jemand das Fenster mit einem Dornzweige*[1]) *verschliesst; wenn jemand Eisen an die Füsse des Bettes einer Wöchnerin bindet; wenn jemand den Tisch vor ihr deckt, das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Man darf aber das Fenster mit Wolldecken oder Pflanzenwolle verstopfen und ihr eine Schale mit Wasser vorsetzen und ihr eine Henne anbinden, dass sie ihr zum Hören diene, und es gehört dies nicht zu den emoritischen Gebräuchen.

Dem Weissdorn (*ῥάμνος*) wurde in Asien und Griechenland eine Gegenwirkung gegen dämonische Einflüsse zugeschrieben, daher man ihn bei Geburten und Leichenbegängnissen draussen an der Thür anheftete, vgl. Ovid Fasti VI, 130 und 165 und Bötticher, Baumkultus S. 360. Die spina alba hat Janus der Carna verliehen, „um damit allen bösen Schaden von den Thüren abzuwenden, vor allem die gräulichen Strigen, welche in der Nacht kommen und den Kindern das Blut aussaugen“ (Preller, Röm. Myth.[3] II, 238). Bei der Rettung des latinischen Königskindes Proca legt sie die Weissdornrute ins Fensterloch. Auch an unserer Stelle ist von einer Wochenstube die Rede. Jetzt giebt eine wertvolle Zusammenstellung E. Rohde, Psyche S. 217 A. 3. Ähnlich noch Grimm, Aberglaube Nr. 389: „In einer Wochenstube lege man an jede Thür einen Strohhalm aus dem Wochenbette, so kann das Jüdel und kein Gespenst nicht in die Stube.“

Auch das an die Bettfüsse gebundene Eisen — Perles, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. XIX, 428, citiert dazu Sprenger, Mohamm. I, 142: Die Mutter Mohammeds erhielt vor ihrer Niederkunft den Rat, ein Stück Eisen um die Arme und um den Hals zu binden — soll Zauber brechen, der in Wochenstuben besonders gefürchtet ist. Vgl. Grimm, Aberglaube Nr. 516: „Frühjahrs, beim ersten Austreiben des Viehs, legen sie Äxte, Beile, Sägen und ander Eisengerät vor die Stallthür; es kann dann nicht bezaubert werden.“ In Norwegen muss die Wöchnerin Stahl bei sich tragen, wenn sie vor der Einsegnung ausgeht (Liebrecht, Zur Volkskunde 321). Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[2] S. 355: in der Pfalz legt man bei Entbindungen eine Axt unter die Bettstelle, damit das Herzblut nicht entfliesse. Indessen liegt wohl auch hier der Gedanke an Zauber zu Grunde. Das. S. 264: „Stahl und Eisen legt man unter die Thürschwellen, in die Wiege, trägt es bei sich u. s. w.“ (gegen Behexung). Hierzu nehme man Schol. Q zu Odyss. XI, 48: *κοινή*

1) J. Lewy, Verh. d. 38. Philol.-Vers. zu Gera S. 85 übersetzt בסירא: *mit einem Querriegel (sera).* Fürst übersetzt: *mit dem Schloss.*

τις παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶν ὑπόληψις, ὅτι νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδηρον φοβοῦνται. Vgl. Schol. zu κ, 323 bei Schrader, Porphyr. rell. ad. Od. pert. p. 99. Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) I, 140: „Die orientalischen Dschinnen leben in solcher Todesfurcht vor dem Eisen, dass der blosse Name desselben ein Zaubermittel gegen sie ist, und so vertreibt im europäischen Volksglauben das Eisen Feen und Elfen und vernichtet ihre Macht. Diese sind wesentlich, wie es scheint, Geschöpfe des Steinalters, und das neue Metall ist ihnen verhasst und gefährlich."

Zu dem Tischdecken vgl. Servius zu Verg. Aen. X, 76: „Varro Pilumnum et Picumnum infantium deos esse ait eisque pro puerpera lectum in atrio sterni, dum exploretur an vitalis sit qui natus est." Denselben Brauch in anderem Sinne erwähnt Serv. V. Ecl. IV, 62: „proinde nobilibus pueris editis in atrio domus Iunoni lectus, Herculi mensa ponebatur". Im Morgenlande wurde der Tisch in der Wochenstube, also wohl ebenfalls im atrium, gedeckt, die Beziehung auf bestimmte Gottheiten muss aber in Vergessenheit geraten sein.

Das Verstopfen der Fenster mit Wolle soll die Zugluft verhüten und ist darum selbstverständlich erlaubt[1]). Das vorgesetzte Wasser ist für die Wöchnerin zum Trinken bestimmt, besonders während sie zeitweilig allein liegt[2]). Die Henne, welche ja auf jedes Geräusch hin gluckst, soll wohl der allein schlummernden Frau anzeigen, wenn jemand naht[3]).

§ 5. *Wenn jemand spricht: „Schlachtet diesen Hahn, der[4]) am Abend gekräht hat"; „diese Henne, die gekräht hat wie ein Hahn"; „Gebt ihr einen Hahnenkamm[5]) zu fressen, da sie kräht wie ein Hahn" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Die Lesart „schlachtet" ist der anderen „steiniget" vorzuziehen, ebenso ist בערב „am Abend" richtiger als כעורב „wie ein Rabe". Beides, „rabenartig" oder „abendlich", kann das ערבית im babylonischen Talmud Šabbat 67b bedeuten, dem dort unmittelbar ein גברית „hahnartig" folgt: diese doppeldeutige Lesart ist wohl die ursprüngliche. An sich wäre rabenartiges Krähen des Hahnes als Unglückszeichen denkbar, ebenso wie das wolfartige Heulen der Hunde, Plutarch de superst. 8[6]). Ausschlaggebend

1) Nichts hat damit zu thun, was Hesychios unter *στέφανον ἐκφέρειν* berichtet: *ἔθος ἦν, ὁπότε παιδίον ἄρρεν γένοιτο παρὰ Ἀττικοῖς, στέφανον ἐλαίας τιθέναι πρὸ τῶν θυρῶν· ἐπὶ δὲ τῶν θηλειῶν ἔρια διὰ τὴν ταλασίαν.*

2) Dagegen beruht auf Aberglauben, was Grimm Nr. 674 anführt: „Man stelle ihr (der Wöchnerin), ohne dass sie es weiss, Wasser unters Bett."

3) Fürst übersetzt nach der Lesart im Jalquṭ I § 587: *und darf das Huhn anbinden, welches angefangen hinauszugehen.*

4) Fürst: *diese Henne, die.*

5) Fürst: *ihren Kamm.*

6) Vgl. Paus. IV, 21, 1: Julius Obsequens 68; Orosius V, 18. Im babylonischen Talmud Baba qamma 60b heisst es: „Die Rabbinen haben gelehrt: wimmern die Hunde,

aber ist für unsere Stelle Petronius Sat. 74, wo der zu früh krähende Hahn als Unglücksprophet betrachtet und alsdann geschlachtet und gekocht wird. Das zu frühe Krähen sollte entweder eine Feuersbrunst an demselben Tage oder einen Todesfall in der Nähe anzeigen. Über norwegischen Aberglauben Liebrecht, Zur Volkskunde 329: Kräht der Hahn zu ungewöhnlicher Zeit, so bedeutet es Feuersbrunst, wenn er dabei warm an den Füssen ist; im entgegengesetzten Falle bedeutet es, dass jemand bald ertrinken wird[1]).

Arabisch ist das Sprichwort: „Wenn eine Henne kräht wie ein Hahn, so soll sie geschlachtet werden." Derselbe Glaube ist auch in Persien nachweisbar. „Gallina cecinit" wird Terent. Phorm. IV, 4, 30 unter anderm als böses Zeichen genannt, geeignet die Hochzeit zu vertagen. Nach Donat bedeutet es dort „superiorem marito esse uxorem". Ähnlich in dem italienischen Sprichwort: „In quella casa non è mai pace, dove la gallina canta ed il gallo tace". Doch ist dies keinesfalls die ursprüngliche Bedeutung jenes Aberglaubens, wie Grünbaum, ZDMG XXXI, 339 annimmt. Nach einem sicilianischen Sprichwort darf eine Henne, die wie ein Hahn kräht, weder fortgegeben noch verkauft, sondern muss von ihrer Besitzerin gegessen werden (de Gubernatis a. a. O. S. 556). Auch der deutsche Aberglaube fürchtet dies Zeichen, vgl. Grimm Nr. 83: „Henne wie ein Hahn krähend bedeutet Unheil". Nr. 555: „desgleichen, wenn die Henne kräht (muss einer sterben)". Nr. 1055: „Wenn Hühner krähen, kommt Feuer aus." Auch in Russland ist dieser Glaube verbreitet. Nach allgemeiner Überzeugung muss eine solche Henne sofort getötet werden, wenn man nicht vorher sterben will. Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2] S. 269. Columella VIII, 5 g. E. rät dem Züchter unter andern auch diejenigen Hühner abzuschaffen, welche anfangen als Hähne zu krähen oder zu treten: indessen scheint er nur an die Unbrauchbarkeit solcher Hühner für das Brütegeschäft, nicht an irgend eine schlimme Vorbedeutung zu denken.

Den Hahnenkamm gab man der krähenden Henne zu fressen, um das omen abzuwenden. Nach Juvenal XIII, 233 nämlich wurden den Laren Hahnenkämme gelobt, um Krankheiten abzuwenden:

„pecudem spondere sacello
Balantem et Laribus cristam promittere galli
Non audent:"

Über die Geschichte von einem Hahn, der 1474 auf dem Kohlenberg zu Basel verbrannt wurde, weil er ein Ei gelegt haben sollte, vgl. v. Amira, Tierstrafen und Tierprozesse (Mitteil. d. Instituts f. österreich. Geschichtsforschung XII) S. 558.

---

so kommt der Todesengel in die Stadt; bellen sie freudig, so kommt der Prophet Elia in die Stadt. Das gilt aber nur, wo keine Hündin ist."

1) Auch anderswo scheint die Vorstellung von einem am Abend krähenden, dämonischen Hahn der Nacht vorhanden zu sein: vgl. de Gubernatis, die Tiere in der indogermanischen Mythologie, deutsch von Hartmann, S. 557.

§ 6. *Krächzt ein Rabe und man spricht zu ihm: „Schreie!“ — krächzt ein Rabe und man spricht zu ihm: „Kehre dich um[1])!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Im babylonischen Talmud heisst es statt dessen: *Sagt jemand zu einem männlichen Raben: „Schreie!“ und zu einem weiblichen Raben: „Pfeife und kehre mir deinen Schweif zu [zum Guten]“ — so sind das emoritische Gebräuche.* Offenbar soll durch diese Zurufe dem Krächzen des Raben seine üble Vorbedeutung genommen werden. Der Zusatz „zum Guten“ im Talmud ist aber wohl eine Glosse. Bei den Arabern galt der Rabe als Unglücksbote: vgl. Rückerts Hariri I, 591. 592. Bei den Römern galt die Stimme des Raben nur dann für glückbedeutend, wenn sie von rechts kam: vgl. Cicero de div. I, 39, 85 und 7, 12. Eine besondere Art des Schreiens dieser Tiere wurde allgemein schlimm gedeutet. Plautus Aulul. IV, 3, 1: „non temere est, quod corvus cantat mihi nunc ab laeva manu, simul radebat pedibus terram et voce crocibat sua.“ Plinius, N. H. X, 12, 15: „pessuma eorum significatio, cum glutiunt vocem velut strangulati“. Ebenso Dio Cassius LVIII, 5. Vgl. P. Schwarz, Menschen und Tiere im Aberglauben der Griechen und Römer (Progr. d. städt. Realgymn. Celle 1888).

§ 7. *Wenn jemand spricht: „Iss diese dattelförmige Knospe des Lattichs, damit du dadurch meiner gedenkest!“ (oder:) „Iss sie nicht wegen der Staarblindheit!“ — „Küsse den Sarg des Toten, damit du ihn in der Nacht sehest!“ (oder:) „Küsse den Sarg des Toten nicht, damit du ihn nicht in der Nacht sehest[2])!“ — „Ziehe dein Hemd verkehrt an, damit du Träume habest!“ (oder:) „Ziehe dein Hemd nicht verkehrt an, damit du keine Träume habest[3])!“ — „Setze dich auf den Kehrbesen[4]), damit du Träume habest!“ (oder:) „Setze dich nicht auf den Kehrbesen[4]), damit du keine Träume habest!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Athen. II, 79—81 handelt vom Lattich (*θρίδαξ*): er erwähnt nichts von einer Wirkung auf die Augen, wohl aber, dass der Liebesgenuss dadurch gehindert werde. Ebensowenig bietet Dioskorides II, 164. 165.

Aus Portugal berichtet Liebrecht, Zur Volkskunde 374: „Um von Geistererscheinungen frei zu bleiben oder um nicht von einem Verstorbenen

---

1) Fürst: *Sagt einer beim Krächzen des Raben: o weh! oder sagt einer beim Krächzen des Raben: Gehe zurück!*

2) Die Konstruktion von נשק „küssen“ mit בְּ ist zwar sonst nicht zu belegen, aber durch die Analogie anderer Verba des Berührens wie נגע und פגע durchaus erklärlich. Die andere Lesart dagegen — „schlafe im Sarge des Toten“, „schlafe nicht im Sarge des Toten“ — enthält hebräisch im ersten Gliede einen Sprachfehler, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit eines solchen Verfahrens.

3) Fürst: *Ziehe dein Hemd verkehrt an, damit du nicht träumst.*

4) Fürst beide Male: *Zweig.*

zu träumen, ist es gut, wenn man die Sohlen an den Schuhen der Leiche küsst. Doch nur sehr furchtsame Personen thun dies, da es sonst für ein glückliches Anzeichen gilt, von Verstorbenen zu träumen, als wenn sie noch lebten." — Vielleicht ist gar in unserem Texte zu lesen: „Küsse den Sarg des Toten, damit du ihn nicht in der Nacht sehest!" „Küsse den Sarg des Toten nicht, damit du ihn in der Nacht sehest!"

Beispiele dafür, dass beim Zauber vieles umgekehrt gemacht werden muss, giebt Wuttke, Der deutsche Volksabergl. [2] S. 171. Anders als an unserer Stelle heisst es bei Grimm, Abergl. Nr. 3: „Wer ein Stück von der Wäsche verkehrt oder links anzieht, wird nicht beschrieen." Ein unbeabsichtigtes Thun ist gemeint, wenn Liebrecht, Zur Volkskunde S. 330 als norwegischen Aberglauben anführt: „Zieht man des Morgens das Hemde verkehrt an, so wird an dem Tage etwas toll hergehen."

Über einen Besen zu gehen verbot Pythagoras (*μηδὲ σάρον ὑπερβαίνειν*): Plut. Qu. Rom. 112.

§ 8. *Wenn jemand spricht: „Setze dich nicht auf den Pflug, damit du uns die Arbeit nicht schwer machest!" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. „Setze dich nicht auf den Pflug, damit er nicht (später) zerbreche!" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn (jemand aber sagt): „damit er nicht durch das Gewicht deines Körpers zerbreche!" so ist dies erlaubt*[1]).

§ 9. *Wenn jemand spricht: „Lege deine Hände nicht auf den Rücken, damit uns die Arbeit nicht behindert sei!" das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Sonst hat das Verschränken der Hände magisch hemmende Kraft. Plinius XXVIII, 17: „Assidere gravidis, vel quum remedium alicui adhibeatur, digitis pectinatim inter se implexis veneficium est, idque compertum tradunt Alcmena Herculem pariente. Peius, si circa unum ambove genua. Item poplites alternis genibus imponi. Ideo haec in conciliis ducum potestatumque fieri vetuere maiores velut omnem actum impedientia. Vetuere et sacris votisve simili modo interesse." Vgl. Grünbaum ZDMG XXXI, 259.

§ 10. *Wenn jemand einen Feuerbrand an die Wand heftet*[2]) *und ruft: „Weg!" — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Ruft er aber wegen der Funken, so ist es erlaubt.*

---

1) Fürst übersetzt nach der Lesart im Jalquṭ a. a. O.: *Sagt einer: „Setze dich nicht auf den Pflug, damit du uns die Arbeit nicht schwer machst", das ist emoritische Sitte; sagt er es aber in der Absicht, dass der Pflug nicht zerbricht, so ist dies erlaubt.*

2) Abzuweisen ist die von Zuckermandel aufgenommene Lesart: *Wenn jemand sagt: „Hefte einen Feuerbrand an die Wand!"*

§ 11. *Wenn jemand Wasser auf die Strasse giesst und ruft: „Weg!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Ruft er es aber wegen der Vorübergehenden, so ist es erlaubt.*

§ 12. *Wenn jemand Eisen zwischen die Gräber wirft [und ruft: „Weg!“] — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Thut er es aber wegen der Handwerker, so ist es erlaubt.*

§ 13. *Wenn jemand einen angebrannten Stab oder Eisen unter seinen Kopf legt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Thut er es aber, um die Dinge zu verwahren, so ist es erlaubt.*

Der Ruf lautet in der Ausgabe von Zuckermandel הדה, Varianten dazu sind חדא חדה הדא. Perles (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. XIX, 1870 S. 428) hält חדא für persisches *chodâ*, den Namen für „Gott“. Aber was bedeutete dann dieser Ruf an die in der Nähe befindlichen Menschen? Unbefriedigend übersetzt J. Levy (Neuhebr. u. chald. Wörterbuch II, 15) „Spaltung, Scheidung“. Ebenso unbefriedigend Kohut in seiner Ausgabe des Aruch: „Unterwürfigkeit“. Offenbar handelt es sich an zweiter Stelle in allen Fällen um einen einfachen Warnungsruf, und daher erkenne ich in הדא הדה ursprüngliches הלא הלה, die talmudischen und targumischen Formen des hebräischen הלאה „dorthin! weiterhin! weg von hier!“ Dieser Ruf passt durchweg auch an erster Stelle, wo es sich meines Erachtens zweifellos um Abwehr feindlicher, dämonischer Mächte handelt.

Das unter den Kopf, offenbar ins Bett, gelegte Eisen dient, ähnlich wie oben bei der Wöchnerin, als Amulet. Denselben Zweck muss der angebrannte Stab haben. Da ist es nun höchst merkwürdig, ganz ähnlichen Bräuchen auf weit entlegenem Boden und in viel späterer Zeit zu begegnen. Vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 227: „Nach anderen Aufzeichnungen bei Thiers wird der Tréfoir oder tison de Noël in den dreizehn Nächten täglich im Feuer angekohlt. Unters Bett gelegt schützt er Haus und Hof das Jahr hindurch vor dem Donner; seine Berührung schützt die Menschen vor Frostbeulen an den Füssen, die Tiere vor vielen Krankheiten.“ Ähnlich zu Gerardsbergen in Belgien, vgl. das. 229: „Der Christbrand wird nur ein wenig angebrannt und beim Gewitter wieder ins Feuer gelegt, weil dann der Blitz nicht einschlagen soll; selbst ein Splitter von ihm, unters Bett gelegt, schützt vor dem Einschlagen des Wetters.“ Mannhardt vermutet S. 238, „dass hinsichtlich des Weihnachtsblockes eine Schicht älterer Volksgebräuche und Vorstellungen eine Umdeutung im Sinne gewisser christlicher Ideen erfahren hat.“

Nunmehr vermute ich, dass der an die Hauswand geheftete Feuerbrand, zu welchem der Ruf „Weg!“ an einen bösen Geist gehört, als Abwehr- oder Schutzmittel gleichzusetzen ist mit dem Feuerbrande, von dem ein angekohltes Stück unter den Kopf gelegt wurde. Vielleicht sollte

ersterer das Haus vor Feuersbrunst schützen nach dem Grundsatz „Similia similibus curantur“, welcher bei dergleichen eine Rolle spielt. So wird nach einem, wohl indogermanischen, Zauberspruch die Gelbsucht durch innere und äussere Mittel von gelber Farbe vertrieben: vgl. Kuhn, Z. f. vergl. Sprachw. XIII, 115. Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 301 f. Lenormant, die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausg. S. 52 erwähnt eine im Louvre befindliche Bronzestatuette von assyrischer Arbeit, den schrecklichen Dämon des Westwindes vorstellend, die an der Thür oder am Fenster des Hauses angebracht wurde: der Dämon sollte sich vor seinem eigenen Aussehen fürchten.

Das Anzünden von Fackeln wird verpönt auf der Zweiten Synode von Arles im Jahre 443 oder 452 und auf der Sechzehnten Synode von Toledo im Jahre 693: vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte II[2] 757 und III[2] 350. — Die Quinisexta oder trullanische Synode (zu Konstantinopel) im Jahre 692 bestimmte in § 65: „Es ist verboten, an den Neumonden vor den Wohnungen oder Werkstätten Feuer anzuzünden und darüber zu springen“: vgl. v. Hefele a. O. III[2] 338[1]).

Das zwischen die Gräber geworfene Eisen dient wohl als Schutzmittel gegen den gespenstigen Werwolf, „der mit dem Vampyr von einem Geschlecht ist. Der Werwolf ist hier nicht ein verwandelter lebender Mensch, sondern ein dem Grabe in Wolfsgestalt entstiegener Leichnam[2]).“ Entzaubert wird der Werwolf dadurch, dass man Eisen und Stahl über ihn wirft. (Vgl. Wilh. Hertz, Der Werwolf S. 88 und 85). Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (deutsche Ausgabe) S. 10 erwähnt eine akkadische Beschwörungsformel, in der von Anbinden weisser und schwarzer Streifen ans Bett die Rede ist zum Schutze gegen den Schreckgeist, das Gespenst, den Vampyr. — Die Handwerker auf dem Begräbnisplatze sind mit Herrichtung von Grabstätten beschäftigt zu denken. Den von einigen Handschriften auch hier gebotenen Zusatz, *und ruft* הרא, lässt Zuckermandel wohl mit Recht fort. Die Anbringung des Feuerbrandes am Hause und die Ausschüttung von Wasser auf die Strasse konnten, abgesehen vom Aberglauben, gewiss zu verschiedenen Zwecken geschehen und mussten ohne jenen Zuruf jedem gänzlich unbedenklich erscheinen. Aber weshalb sollte wohl jemand Eisen zwischen Gräber werfen, wenn nicht aus Aberglauben oder, um die Handwerker mit Werkzeug zu versehen? Hier wird also das Werfen nicht erst durch einen begleitenden Ruf auffällig gemacht und ebensowenig durch Beziehung eines Rufes auf Menschen des Auffälligen entkleidet.

---

1) Über Anzünden zum Schutze vor Dämonen vgl. auch noch Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) II, 195 fg.

2) Über Wolfsgestalt eines todbringenden Geistes der Unterwelt im Altertum vgl. E. Rohde, Psyche S. 180 A. 1.

Mit dem Ausgiessen von Wasser auf die Strasse zur Abwehr ist zu vergleichen Plinius, N. H. XXVIII, 5, 4: „Incendia inter epulas nominata aquis sub mensas profusis abominamur“. Ähnlich Petronius, Sat. 74. Möglicherweise wurde nur während der Mahlzeit das Wasser in einem solchen Falle unter den Tisch — um nämlich Störung zu vermeiden — sonst aber auf die Strasse gegossen. „Wenn die Leiche aus dem Hause getragen wird, so giesst man ihr dreimal Wasser nach und zerschlägt dann das Gefäss, damit man vor der Wiederkehr des Toten sicher sei“ (Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 435). Nach einem akkadisch und assyrisch erhaltenen Zauberspruch wird das gebrauchte Zauberwasser nach der an dem Menschen vollzogenen Beschwörung auf die Seite der Landstrasse geschüttet (Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausgabe S. 72). Nun ist auch der letzte Punkt in dem Satze des Reš Laqiš im Talmud Pᵉsaḥim 111a verständlich: *Wer eines von folgenden vier Dingen thut, ist sich selbst an seinem Tode schuld: wer zwischen Baum und Wand seine Notdurft verrichtet, wer zwischen zwei Bäumen hindurchgeht, wer geliehenes Wasser trinkt, wer über ausgegossenes Wasser hinwegschreitet, selbst wenn es seine eigene Frau vor seinen Augen ausgegossen hätte.*“ Das Verbot des Hindurchgehens zwischen zwei Bäumen entspringt wahrscheinlich der Besorgnis vor Übertragung der von anderen zu ihrer Heilung dorthin gebannten Krankheiten. Man ging nämlich zu solchem Behufe zwischen den beiden Hälften eines gespaltenen Baumes hindurch, vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2] S. 317 und Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 14—22 und 32 fg.; Zeitschr. des Ver. f. Volkskunde II, 81 f.

Wie man in Griechenland beim Ausgiessen von (schmutzigem) Wasser auf die Strasse die Vorübergehenden durch einen Ruf zu warnen pflegte, lehrt Suidas unter *ἀπόνιπτρον· Ἀριστοφάνης* (Ach. 616) „*ὥσπερ ἀπόνιπτρον ἐκχέοντες ἑσπέρας*“. *εἰώθασι δὲ οἱ ἀρχαῖοι, εἴ ποτε ἐκχέοιτο ἀπόνιπτρον ἀπὸ τῶν θυρίδων, ἵνα μή τις βραχῇ τῶν παριόντων, λέγειν Ἐξίστω.*

§ 14. *Wenn ein Weib in den Backofen hineinschreit, damit das Brot nicht in Stücke zerfalle; wenn jemand Späne an den Henkel des Topfes legt, damit es nicht siede und überlaufe — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Man darf aber einen Span von Maulbeerholz und Glas in den Topf werfen, damit es schnell koche. Indessen verbieten die Weisen Glas wegen der Lebensgefahr.

Als norwegischen Aberglauben führt Liebrecht, Zur Volksk. 331 an: „Merkt man, dass die Speise anbrennt, so braucht man bloss ein Stückchen wollenes Zeug gerade unter den (hängenden) Kochtopf ins Feuer zu werfen oder damit über den Topf zu fahren oder einen silbernen Löffel hineinzustecken.“

Maulbeerspäne und Glas hatten also, nach dem damaligen Stande der Erfahrung, die natürliche Eigenschaft, das Kochen zu beschleunigen. Noch jetzt gebraucht man zu diesem Zwecke Soda, in der wie im Glase Natron enthalten ist; ja man nimmt geradezu Natron, damit die Gerichte schneller weich kochen. — Glas ist nachträglich wieder verboten worden, weil die Splitter leicht mit verschluckt werden und so Gefahr bringen könnten. — Von dem Holze des wilden Feigenbaumes sagt Plinius, N. H. XXIII, 64: „Bubulas carnes additi caules magno ligni compendio percoquunt".

§ 15. *Wenn eine bei (dem Kochen von) Linsen schweigen heisst, oder bei (dem Kochen von) Reis schreit, oder die Hände übereinander schlägt vor einem Lichte, so gehört dies zu den emoritischen Gebräuchen.*

Der babylonische Talmud nennt *Graupen* statt *Reis* und fügt an erster Stelle hinzu: *Wenn eine hüpft bei (Bereitung der) Tunke.* Ferner an letzter Stelle: *Wenn eine Frau Wasser lässt vor ihrem Topfe, damit es schnell kochen soll, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen.*

Zu vergleichen ist damit Plinius, N. H. XIX, 36: „Nihil ocimo foecundius: cum maledictis ac probris serendum praecipiunt: ut laetius proveniat, sato pavitur terra. Et cuminum qui serunt precantur ne exeant." So schon Theophr., H. Pl. IX, 8, 8. VII, 3, 5. — Über den Glauben an die Zauberkraft des Urins überhaupt vgl. die Schrift von Prof. Eugen Wilhelm, On the use of beefs urine according to the precepts of the Avesta and on similar customs with other nations. Bombay 1889, S. 25 fgg.

§ 16. *Wenn eine Schlange auf das Bett gefallen ist und man spricht: „Er ist arm, in Zukunft wird er reich werden", „Sie ist schwanger, sie gebiert einen Knaben", „Sie ist Jungfrau, sie heiratet einen grossen Mann" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Die Schlange galt als eine Erscheinungsform des Genius. Cicero, de divinatione I, 36: da sich um den in der Wiege liegenden Roscius zu Solonium allnächtlich eine Schlange wand, erklärten die haruspices dem Vater, es deute dieses Vorzeichen auf einen vorzüglich begabten und dereinst gefeierten Mann hin. Vgl. Script. hist. Aug. rec. Peter I, 125, 19; II, 25, 6. Es ist bekannt, wie gerne man Schlangen bei sich in den Häusern und in den Schlafzimmern hielt (vgl. Plinius, N. H. XXIX, 72): leicht konnte daher eine Schlange aufs Bett fallen. Allerdings scheint bei Römern und Griechen eine Schlange im Hause sonst, abgesehen von dem Vorkommen bei Kindern, Unheil verkündet zu haben. Terent. Phorm. IV, 4, 29: „anguis in impluvium decidit de tegulis" (gleichzeitig Krähen der Henne); Theophr., Char. 16: *καὶ ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν μὲν*

παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν, ἐὰν δὲ ἱερόν, ἐνταῦθα ἡρῷον εὐθὺς ἱδρύσασθαι. In Norwegen bedeutet es Glück, wenn eine Schlange sich dem Hause nähert: Liebrecht, Zur Volksk. 328.

§ 17. *Will eine Frau Küchlein zum Brüten setzen und spricht: „Nur durch eine Jungfrau lasse ich sie setzen", „Nur nackt setze ich sie", „Nur mit der linken (Hand) setze ich sie", „Nur mit beiden (Händen) setze ich sie"; wenn jemand eine Frau sich antrauen lässt durch zwei (Bevollmächtigte) oder sich von einer Frau scheiden lässt durch zwei (Bevollmächtigte), und wenn jemand sagt: „Setzet noch einen an den Tisch!" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

In Bezug auf das Ansetzen der Hühner herrscht auch auf germanischem Boden allerlei Aberglaube. Vgl. Grimm, Abergl. Nr. 18: „Eine Henne setze man brüten, während die Leute aus der Kirche gehen, dann kriechen viel Junge aus." Nr. 19: „Wer grossköpfige Hühner wünscht, thue beim Ansetzen der Gluckhenne einen feinen, grossen Strohhut auf." Nr. 575: „Will eine Frau ihre Henne brüten setzen und lässt die Strümpfe lottern, die Haare fliegen und hat ihren schlechtesten Rock an, so bekommt sie lauter Küchlein mit Köbeln auf den Köpfen und gefiederten Füssen."

„Ungemein häufig ist die Nacktheit die Bedingung eines Zaubers, und zwar ganz überwiegend bei Mädchen und Frauen, selbst bei ehrbaren Hausfrauen" (Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 170).

Statt *nur mit beiden (Händen) setze ich sie* könnte es auch heissen: *nur durch zwei (Leute) setze ich sie.* Obgleich dies zum Folgenden gut passte, halte ich es doch nicht für das Richtige, weil sonst dieser Satz schon vorher, vor oder nach dem von der Jungfrau, zu erwarten wäre. Nach meiner Übersetzung schliesst sich die Erwähnung beider Hände passend an die der linken Hand an.

Die Zulässigkeit eines Bevollmächtigten sowohl bei der Eheschliessung als bei der Ehescheidung wird gelehrt im babylonischen Talmud Qiddušin 41a, b.

Wer noch einen an den Tisch gesetzt zu sehen wünschte, musste die bereits vorhandene Zahl der Tischgenossen für bedenklich halten. Man scheute wohl dabei, wie auch sonst, eine gerade Zahl; vgl. Plinius, N. H. XXVIII, 5, 5: „Quin et repente conticescere convivium adnotatum est non nisi in pari praesentium numero, isque famae labor est ad quemcunque eorum pertinens."

§ 18. *Wenn eine Frau Eier und Kräuter in die Wand thut und davor (Lehm) klebt und sieben zählt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Im Talmud Šabbat 67b heisst es: *Wenn eine Frau Eier in die Wand steckt (und Lehm klebt?) vor den Küchlein, so ist darin ein emoritischer*

Gebrauch zu erkennen. Und wenn jemand umrührt vor den Küchlein, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen. Wenn eine Frau hüpft und einundsiebzig <vor den> Küchlein zählt, damit sie nicht sterben, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen.

Offenbar ist hier der Text zerrüttet.

Ähnlich bei Grimm, Abergl. d. Esthen Nr. 69: „Wird das Vieh zuerst im Jahre ausgetrieben, so graben sie unter die Schwelle, über welche es zuerst treten muss, Eier, wodurch alles Ungemach von ihm gebannt wird.“ Ohne Zweifel waren das Opfer an die schädlichen Dämonen: vgl. K. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters S. 224. Derselbe berichtet S. 213 f.: „Am Walpurgisabend bohrte man drei Löcher über der Thür des Kuhstalls und steckte Wurzeln in dieselben, welche ebenfalls zu bestimmten Zeiten waren ausgegraben worden; dadurch glaubte man die Hexen, welche bekanntlich in der dem ersten Maitag vorausgehenden Nacht besonders thätig sind, vom Betreten des Stalles abzuhalten.“ „In ähnlicher Weise befestigte man auch an Himmelfahrt ausgebrütete Eier an die Dächer.“ Nach dem Erklärer Š^{e}lomo Jiṣhaqi (Raschi) wären auch an der Talmudstelle die Schalen ausgebrüteter Eier gemeint.

Die Zahl Sieben kommt öfter bei Zauber vor: vgl. A. Dieterich, Papyrus magica musei Lugd. Batav. (N. Jahrb. f. Philol. XVI. Suppl.-Bd.), Index s. v. ζ'.

§ 19. *Wenn ein Weib Küchlein im Siebe schüttelt oder Eisen zwischen die Küchlein legt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Thut sie (letzteres) aber wegen der Donner und wegen des Blitzes, so ist es erlaubt.

Columella VIII, 5: „Cribro viciario vel etiam loliario, qui iam fuerit in usu, pulli superponantur, deinde pulegii surculis fumigentur“ (gegen eine Hühnerkrankheit). Im Harz wird noch jetzt krankes Federvieh über einem Kohlenfeuer in einem Siebe hin- und hergeschwenkt (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart^{2} S. 91). Wolf, Beitr. II, 378; Pröhle in Wolfs Zeitschr. I, 202; Kuhn, Märk. Sagen 381. Vgl. Grimm, Deutsche Myth. S. 1066, 1152: „Das Sieb erscheint ein altertümliches, heiliges Gerät, dem man Wunder beilegte.“ — Vgl. auch W. Schwartz, Ursprung der Mythologie S. 7.

Das Eisen ist uns oben schon mehrfach begegnet. Wenn das Hineinlegen von Eisen in das Hühnernest zum Schutze gegen Gewitter erlaubt wird, so handelt es sich dabei nicht um etwas Geheimnisvolles. Plinius, N. H. X, 75 und Columella VIII, 5 erwähnen den Glauben, dass die Eier, auf denen die Henne sitzt, wenn es donnert, schlecht werden. Als Mittel dagegen empfiehlt Plinius in den Hühnerkorb einen eisernen Nagel oder

auch etwas von einer Pflugschar aufgerissene Erde zu thun[1]). Columella sagt, dass viele kleine Lorbeerzweige und Knoblauchwurzeln nebst eisernen Nägeln hineinlegen[2]). Nach de Gubernatis, Die Tiere in der indogerm. Mythol., deutsch von Hartmann, S. 554 wären das Symbole der schwefligen Donnerkeile (wegen ihres starken Geruches) und des als eiserne Waffe aufgefassten Donnerkeiles; das empfohlene Mittel wäre nach dem Grundsatze „Similia similibus“. Wenn diese einleuchtende Deutung richtig ist (vgl. auch Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 92), so hatte jedenfalls das Volk der späteren Zeit keine Ahnung mehr von dem ursprünglichen Sinne seines Thuns, sondern fasste das Eisen als eine Art von Blitzesableiter auf.

Mülhausen im Elsass.

(Schluss folgt.)

Aus Gossensass.
Arbeit und Brauch in Haus, Feld, Wald und Alm.

Von **Marie Rehsener.**

I.

(Hierzu Taf. I. II.)

Unter Arbeit versteht der Bauer vorzugsweise die Thätigkeit zur Erhaltung seines Hofes: sowohl die täglich sich erneuernde als auch die durch die Jahreszeiten bedingte in Haus, Feld, Wald und Alm. „Was versteht ein Ochse oder Esel vom Sonntag!“ sagte ernst ein junges Mädchen, das sich als höchste Seligkeit wünschte, im Himmel immer lesen zu können, als von einer geistigen Thätigkeit die Rede war.

Von den Volksschullehrerinnen hiess es: Ich sage nicht, dass sie es fein haben, aber sie wollen nicht arbeiten. Vom Bauern Eisentle, der mehrere Maschinen erfunden: Er hat allm dem Zeug abgewartet, nie gern gearbeitet. Lachend erzählt man, es habe einmal einen Hantierer gegeben, der gesagt habe: Das Arbeiten verstehe ich nicht recht, aber das Rechnen (sich dafür bezahlen lassen!); und zu einem Bauernknecht, der andernorts

---

1) „Si incubitu tonuit, ova pereunt cett. Remedium contra tonitrus clavus ferreus sub stramine ovorum positus aut terra ex aratro.“

2) „Plurimi etiam infra cubilium stramenta graminis aliquid et ramulos lauri nec minus alii capita cum clavis ferreis subiciunt: quae cunctu remedia creduntur esse adversus tonitrua, quibus vitiantur ova pullique semiformes interimuntur ante quam toti partibus suis consummentur.“

Arbeit suchen wollte, hörte ich sagen: „Mehr Geld willst Du verdienen?! wenn Du einen Hafen voll Geld siedest, giebt es doch keine gute Suppe ab.“

Einmal hat ein Weibis einen Hafen voll Kreuzer gesotten und eine lötzere (schlechtere) Suppe hat sie gesagt, habe sie nie gehabt.

Eigentümlich wird das Wort Arbeit zur Bestimmung anderer Begriffe gebraucht: So zu lügen, das ist keine Arbeit! — Der Neid ist die allerschlimmste von allen Untugenden. Der Geiz schafft wenigstens etwas zusammen; aber der Neid schafft garnichts!

Jede Arbeit reicht einer andern die Hand, darf nicht unterbleiben und muss zur rechten Zeit geschehen: „Wenn ich nicht den ganzen Tag gehen müsste wie eine Uhr!“ rief, schon mit den Beschwerden des Alters kämpfend, unsere Bäuerin. „Stehe ich nur eine halbe Stunde später auf, so mängele ich sie den ganzen Tag und komme aus keiner Arbeit.“

Auch die höhern Mächte müssen dem Thun der Menschen ihrer Ansicht nach entsprechend handeln. Als es im Herbste einmal garnicht regnen wollte, sagte der Leitner: „Roggen baue ich doch! Wenn ich das Meinige gethan habe, nachher wird der liebe Gott wohl auch arbeiten (regnen lassen).“

Man soll die Kinder das Arbeiten ‚lernen‘, ehnder sie verstehen, dass es hart ist.

Viel zu lange sein sie in der Schule, meinte die Klamperin (Spenglerin), da haben sie es zu fein. Zu Hause, beim Bauern müssen sie arbeiten, da vergehn ihnen die Bosheiten. Die Bäuerin, zu der sie sprach, antwortete: Die Herren sprechen immer: Bildung! Erziehung! ich werde nichts davon gewahr. —

Die Spinnen vertreiben wir nicht, denn wir lernen von ihnen den Fleiss.

Der Müde rastet gern und der Faule noch viel lieber! „Härter ist es zu rasten, wenn man nicht gearbeitet hat! glauben Sie es?“

Ist etwas schwer, so heisst es — frisch derleiden! Wenn es mir ein Ernst ist, so wird es wohl gehen. Nun denn in Gottes Namen!

Die heilige Therese hat auch Unmögliches gekonnt. Sie war in einem Kloster und die Obern plagten sie sehr, gaben ihr allerhand schwere Arbeiten auf; aber sie vollbrachte sie alle. Endlich sckickten sie sie gar mit einer Reiter (Kornsieb) Wasser zu holen und sie brachte das Wasser!

Was in Gottes Namen gearbeitet ist, schützt auch gegen die Ränke des Bösen: Eine Kindbetterin lag allein und es war auch niemand im Hause, da kam ein Fremder und wollte, sie solle aufstehen. „So reich mir den Kittel (Rock)! sagte sie. „Da sein ‚drui‘ Gottesnamen dabei,“ antwortete der Mann: „in Gottes Namen ist er gewirkt, in Gottes Namen gemacht und in Gottes Namen angelegt! Den Kittel kann ich nicht angreifen,“ und er ging. —

In dem Sinne wie von Gottesdienst die Rede ist, heisst auch das Gebet ein Thun:

Ein alter, schon hinfälliger Bischof war eines Abends ‚nicht recht gut aufgelegt' (nicht wohl), dessenungeachtet betete er, wie er es gewohnt war, lang und viel vor dem Schlafengehen. Sein Diener, der es sah, sagte zu ihm: „Herr, was plagen Sie sich heute, wo sie so miserabel sind! Gehen Sie doch lieber zu Bett." Der Bischof aber antwortete: „Was Du heute derthust, sollst Du nicht auf morgen lassen!" Er betete zu Ende, den nächsten Morgen aber war er tot. —

Im Gegensatz zum Gottesdienst, der ewig währt, sagt man: Herrendienst währt nur über Nacht.

Das Wie der Arbeit, ‚wie die Arbeit geht' und Lebenseinrichtung bestimmt die Weise der Väter — der Brauch. Er beherrscht die ganze Bauernwirtschaft; er bewahrt das Gute, verschliesst aber auch gegen das Bessere und wer davon abweicht, setzt sich dem Spotte der andern aus — er will ein Gescheiter sein!" Doch sagt man auch: Wo es der Brauch ist, legt man die Kühe in die Betten und die Leute ins Stroh!

Als von Übelständen, der Luft- und Lichtlosigkeit der Ställe, die Rede war, äusserte ein Einheimischer, der das Volk genau kennt, der Herr Pfarrer aus Pflersch: Mit Worten ist da nichts zu machen, eher mit dem Beispiel, und auch mit diesem nur sehr allmählich: Unsere Leute sind fest wie unsere Berge!

Doch auch die Berge sind nicht so fest, wie sie scheinen: den Fels sprengt das Eis, der Steinblock stürzt zu Thal, der Wildbach sucht sich neue Wege, bringt Gerölle herab und entwurzelt den uralten Baum; die Lawine überschüttet die Schlucht und der Gletscher tritt allmählich zurück. — Dass aber auch der Brauch der Umwandlung unterworfen ist, giebt unbewusst der Bauer selbst zu, indem er nicht selten sagt: Ehnder war es der Brauch.

„Es ist überall gut Brod essen, wenn man eins hat;" sagte die freundliche Frau des Penser-Schuster, des Fremdenführers, die aus einem andern Thal hierher geheiratet hat; dagegen meinte ein hiesiges Bauernmädchen: „Der Hantierer, da sage ich nichts, der muss sehen, dass er weiter kommt; aber einer, der Bauernarbeit verrichtet, dem ist die Welt nie zu klein!"

Ein hölzernes Haus und ein Lärchenkamin ist sein Begehr.

Als Schutz gegen Andersdenkende und Feuersgefahr setzte ein Gossensasser auf den Holzbaum seines Hauses, d. h. den Querbalken unter dem weitvorstehenden Fürschuss, den Spruch:

Veracht nicht mich und das meinige, | Zuvor dich und das deinige. | Such ob du findest ohne Dadel dich, | Alsdann komm und verachte mich. | Vor wilder Zeit und Hitze, | Heil'ger Florian beschütze | Durch deine Fürbitt und Kraft | Mein Haus und Nachbarschaft. Joseph Herbert 1859[1]).

Die Arbeit des Hausbaues nach der Schweizer Art kann man nicht mehr sehen, da die feuersgefährlichen Schindeldächer zwar ‚eingehalten', aber nicht neu hergestellt werden dürfen[2]); man ist auf die Kunde aus früherer Zeit und die Beobachtung des Vorhandenen angewiesen.

Für das Fällen des Bauholzes haben die Leute früher allerhand Glauben und Sekten (Meinungen) gehabt. Sie haben auf die Zeit gesehen und nach dem Muhne (Mond), wann sie die Feichten fällen sollten. „Und das ist wahr," behauptete ein junger Mann, der neben der Lawine sein von ihr umgerissenes Holz raumte, „das alte Holz z. B. in einer Tenne hält allm noch, das ‚nuie' — wenn man jetzt eine Tenne baut, wo man nicht mehr selle (solchen) Glauben hat und den Baum fällt, wenn man ihn braucht — ist geschwind faul. Im Februar soll das Holz am besten sein und am stärksten halten, ehnder der Saft in den Bäumen anfängt zu fliessen und nach den Ästen zuzuströmen."

Was den Mörtel anbetrifft, so soll, wie man in alten Büchern gelesen haben will, früher eine Portion Essig ihn fester gemacht haben; auch wurde dem gewaschenen Sand, wie er sich z. B. an Mühlrädern sammelt, der Vorzug gegeben. —

In der Hauseinrichtung ist alles auf das Notwendigste beschränkt. Das breite Dach schützt auch das um die Mauern aufgestapelte Holz und ersetzt die Holzhütte. Die Kuchl ist zugleich Räucherkammer, — Speckseiten und Würste werden an die Decke gehängt; auf dem Herde ist der Platz für die Hennen, die in der Stiege, einer Art hölzernem Käfig, warm gehalten werden müssen. Den Vorräten dienen: Das Gadele, Pschütt und Birl (Speise- und Vorratskammer und der Raum unter dem Dach), Tenne und Keller.

Mensch und Vieh leben unter demselben Dach. Ein Mädchen findet ihre Liegerstatt oft noch in der Brodkammer und der Knecht steigt auf einer Leiter noch höher hinauf in sein Nest — den Schluff. Als wir in einem verhältnismässig kleinen Hause fragten: „Wo schlafen sie denn alle?" (es waren zehn erwachsene Personen), wurde geantwortet: „Wir haben noch ein paar dunkle Kammern; man kann sich schon klein machen, wenn man will." —

---

1) Die jetzigen Besitzer wussten nicht, was auf ihrem Hause steht — aber, sagte der Kienast Hannes, meine Tochter hat es gelesen, und ich — er zeigte mit dem Finger auf sein Herz — ich bin der Lehrer davon.

2) Dreifach liegen die Lärchenschindeln und müssen, sollen sie nicht faulen, alle acht bis zehn Jahr umgewendet werden. An die Holzschornsteine aber setzen sich die Russschnaken und brennen erst diese, so flammt der ganze Kamin auf.

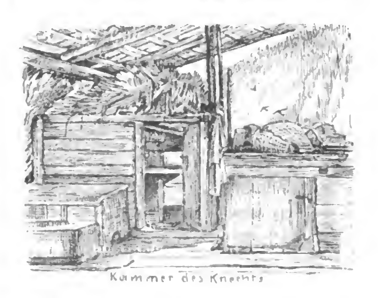
„In Ridnaun bei Sterzing," erzählte ein Zimmermann, „war ein altes Haus — ich hab's gesehn, wie wir es niederrissen, um das neue zu bauen — die Einfahrt war in der Mitten, rechts und links waren die Wände von rundbehauenen Holzbäumen; zum Heu hat man eine Leiter hinaufsteigen müssen und eine andere wieder hinab, um zuzukommen."

In Telfs lockte uns ein reichgeschmücktes Fenster, hinter dem sich aber nur ein Gadele befand, in ein Haus; doch beim Weitergehen kamen wir auf einen langen Söller über abschüssigem Felsen, der mehreren Häusern, die mit den Giebeln darauf stossen, als verbindende Gasse dient.

Ein Haus, welches mehrere Stockwerke hat, hat eine wilde Höhe, heisst es, und eins, welches mit dem des Nachbarn unter ein Dach gebaut ist, so dass beide im Giebel zusammenstossen, wird ein halbes Haus genannt.

Die Kêrl (Erker), die Bilder auf den Aussenwänden, die Marillen (Aprikosen) neben den Hausthüren gewähren selbst den kleinsten Hütten ein freundliches Aussehen. Einen aussergewöhnlichen Schmuck erhalten die Hausthüren von Palmsonntag bis nächsten Pfinztig (Donnerstag) früh durch „die Ballm" (Palme), eine aus Ölzweigen, Wachholderästen und Weidenkätzchen an langer Stange künstlich hergestellte Palme (Taf. 1). Sie wird vor der Hütte aufgerichtet oder wie eine Fahne zum Giebel hinausgehängt.

Trotz der grossen Feuergefährlichkeit früherer Bauart steht noch ein uraltes Haus am Ende des Pflerschthals auf dem Stein (Taf. 2). Vom



Kammer des Knechts

Wege zum grossen Wasserfall führt ein Pfad dorthin ab. Zunächst fallen drei Holzkästen, zum Teil von der Sonne verkohlt, zum Teil vom Alter gebleicht, ins Auge, die dem Söller vorgebaut sind. Mit ihren kleinen Giggerln (Fensterchen) möchte man sie für Heustadel halten; doch sind es Kammern. Die oberste der Schluff des Knechtes.

Labe (Laube) und Labndille[1]) (unterer und oberer Hausgang) liegen über Kreuz; neben der Hinterthür, zu der man zuerst gelangt, befinden sich zwei Kuhställe, für je zehn Rinder; weiter vorgebaut Schaf- und Schweinestall. Neben der Hausthür, gegen den Gletscher, liegen Wohnstube und Kuchl; rückwärts zur Seite der Auffahrt die mächtigen Heustöcke und am andern Ende des Saales in der aus rundbehauenen Stämmen aufgeführten Hauptwand und der Knechtskammer gegenüber liegt das Ehegemach der Bauersleute. Es ist fast dunkel, hat auch nur ein Giggerl, welches mit dem Holzschieber verschlossen werden kann und gewährt nur Raum für das grosse und ein kleines Bett, Kasten (Schrank) und Truhe. Das Aufsteigen auf die stuhlhohe Schwelle zu erleichtern, ist ein Klotz vorgelegt, auch scheint sie zum Sitzen zu dienen. „Eine alte Welt!"

Hier lebte einst das Steiner-Mandl, der reichste, doch von der Kirche in Gossensass, zu der er gehörte, am entferntesten wohnende Bauer. Er hatte ein Mule (Maultier) und besass das verbriefte Recht, dass zum Gottesdienst nicht eher geläutet werden durfte, als bis er zu sehen war, wie er auf seinem Mule zur Kirche angeritten kam.

Als wir über die ungleichen grossen Steine des Hausgangs uns weitertappten, waren wir froh, Feuer in der Küche zu sehen, zwei Feuer, denn es kochten zwei Parteien, die das Haus besitzen und im Sommer auch gemeinschaftlich bewohnen. In der engen, aber wie überall getäfelten Stube sass eine steinalte Frau mit einem kleinen Kinde. „Wie alt ist das Kind?" fragten wir. „Noch nicht sechs Wochen" — „und das Haus?" — „vier und ein halbes Jahrhundert."

Unwillkürlich gedachte ich einer Stelle bei Riehl[2]) und erzählte später unserer Wirtin, wir hätten in einem Buche gelesen, wie vor mehr als 1000 Jahren die Leut — es wären Heiden gewesen — wenn sie ein Haus bauten und wollten, dass die Mauern recht fest halten sollten, ein lebendes Kind in das Fundament eingemauert hätten.

„Da sieht man, was sie (die Heiden) für Tuifel gewesen sein! Die werden die Sekten (falsche Meinungen) wohl alle gehabt haben!" rief die Zenze lebhaft.

Die Arbeit im Hause beginnt und schliesst auf der Fuirstatt des Herdes und das auflodernde Feuer mit seinen Fuirglansterln (Funken) wird, wie die Sonne in der Natur es ist, der Mittelpunkt des häuslichen Lebens.

---

1) Letztere wird auch, wenn sie klein, Dillele, wenn gross, Saal genannt.

2) W. H. Riehl, Die Familie, S. 135. „Aus dem dunkelsten Altertum dämmert dort der Glaube herüber, dass ein Hausbau am festesten wird, wenn man ein lebendes Kind in die Fundamente einmauert. Vernichtet werden muss der Einzelne, vernichtet das teuerste Kleinod der Familie, ein unschuldiges Kind, damit das ganze Haus feststehe über der Leiche des zu Tode gemarterten Einzelwesens."

Von letzterem giebt schon das alte Kinderlied ein flüchtiges Bild:

,Bronobis' (ora pro nobis)!
Die Gäns gehn in Kobis (Kohl),
Der Bauer geht zu wehren (abwehren),
Und fällt in die Dêrn (Berberitzen);
Der Knecht geht zu helfen,
Und die Dirn zu melken;
Die Bäurin zu kochen
Und die Kinderle alle zu kosten.

Die Männer haben in der Weite zu thun, die Frauen im Hause und die Hausfrau vorzugsweise am Herde[1]). „Wir werden wohl sehen, dass die Kirche im Dorf bleibt" (werden Ordnung halten!)

Den Bauern nennt sein Weib ihren Herrn. „Ich weiss wohl," sagte der Lois, „dass in meinem Haus nicht alles so ist, wie es sein soll; aber was sein kann, das soll auch sein."

Aus einem Bauern kann schleunig ein Herr (Vornehmer) werden, aber aus einem Herrn nicht so leicht ein (tüchtiger) Bauer. —

Das Platzl im Korn, das die Bäuerin selbst gegätet hat, kennt man leicht (ihre Arbeit ist sorgfältig).

Die Ehehalten machen zu schaffen: Ein Bauknecht (erster Knecht) zieht die Arbeit, die er nicht thun will, so lange hin und her, bis sie der Bauer selbst thun muss, und wenn es nach jenem ginge, müssten sie täglich ins Hotel an die Tafel zum Essen gehen. Einem andern ist die ,Bessrige' (was er über den Lohn erhält) zu gering. Manche Dirn ist schlauderisch — ein ,Wosen'[2]). Manche ist unhilfli, jene gar ein verlorenes Mensch (sie bringt nichts fertig); die möchte dienstlich sein, aber sie zieht den Schweif nach sich (ist schwächlich). Und eine aus der Fremde, „hann i Sorge, lasst das hintere Thürle offen" (hält es mit andern).

Wer Tagewerker haben muss, ist nicht zu neiden. Die Leut wollen alle Herren und Frauen ,ogeben', nicht arbeiten und je grösser der Lohn wird, desto schlechter wird es; aber noch ist kein Schöwer (Schober) in der Weite (draussen) geblieben, man hat Tagewerker bekommen, ihn ins Haus zu schaffen.

Den Sunntigsdienst lassen sich Mädchen zur Aushilfe für die Hausarbeit nicht bezahlen und Tagewerker, die die Woche mit dem Bauern gearbeitet haben, kommen auch Sonntags zu ihm, aber nicht zur Arbeit, sondern im Feiertagsgewand zum Mittagessen. Ja in Sterzing haben sie früher die Feldarbeiter, welche z. B. Montags die Arbeit beginnen sollten, schon abends zuvor, also am Sonntag geköstet.

---

1) Hunde, Weiber und der Backofen gehören zum Hause.

2) Schimpfname für ein unordentliches Mädchen. Sie ist wie ein herausgerissenes Stück Rasen, an dem noch Erde hängt.

Ist morgens das Gebetläuten verklungen oder die Frühmesse vorüber, so fasst die Dirn die Asche vom Tage vorher auf und verwahrt sie für die Waschlauge. Abends, wenn sie sie zusammenkehrt, könnte noch eine glühende Kohle darin sein. Das Mädchen macht Feuer und stellt darüber den grossen Wasserkessel zum Milchschüsselspülen. Darauf eilt sie in die Tenne, steckt dem Vieh das Futter ‚oer' und kommt herab zum Melken, Milchdurchseihen und Tränken[1]).

Unterdessen hat die Bäuerin die gestockte Milch ogerahmt und die Dirn spült die Schüsseln[2]).

Wer sich beim Spülen oder Waschen das ‚Fürtich' (Fürtuch, Schürze) sehr nass macht, bekommt einen Vollsäufer zum Mann.

Die Milch wird nur im Sommer in den Keller gebracht, im Winter hat sie im Wohnzimmer, im Milchkasten ihren Platz und muss sich in den üblichen Tabaksrauch schicken; wenn sie zu nahe dem Ofen steht, rahmt sie nicht aus. Die Milch ist wie eine Frau, sagt man, sie will es nicht zu heiss haben und nicht zu kalt, und reinlich will sie es haben.

Rechts von der Fuirstatt steht der Wasserhafen, links der Hennenhafen und dahinter der Fuirhund zum Auflegen der Brände. Jetzt schürt die Frau das Feuer unter das Herz des Dreifusses. Er darf, wenn eine Kindbetterin im Hause ist, nicht erkalten, d. h. es muss oft darauf für sie gekocht werden, auch darf er nie leer stehen. Wenn es nicht lohnt, ihn auszuheben und die Glut einem der Häfen zuzuschieben, wird wenigstens ein Stückchen Holz darauf gelegt.

„Warum thun sie das," fragte ich die Frau. „Weil ich es immer so gesehen habe." — „Aber was ist der Grund?" „Weil, so lange er leer ist, eine arme Seele darauf niederhocken muss. Sagen Sie es nicht, man lacht jetzt darüber!" —

In einer eisernen Pfanne, deren es in einer jeden Kuchl eine Unzahl giebt, werden fast alle Gerichte — das Mus[3]), die platschnasse Suppe[4]) u. s. w. ‚derschaffen'.

1) Das Seihen geschieht meistens vermittelst der Seihe, einer mit einem Brett zusammenhängend aus Holz geschnittenen Schüssel und des Seihen-Strohs, einem zu mehreren Strähnen zusammengeflochtenen Kuhschwanz, der mit kochendem Wasser nach jedem Gebrauch übergossen werden muss. Die Schüssel hat in der Mitte ein rundes Loch, welches mit dem Seihenstroh vor dem Durchgiessen der Milch fest zugestopft wird.

2) Dies geschieht bei den hölzernen mit einer Reibe aus bindfadenzähen Rinderwurzen und mit marmorartigem Sande vom Tribulaun.

3) Eine grosse Pfanne wird mit Butter ausgestrichen, dass sie schmutzig (fettig) ist, Milch hineingegossen und zum Kochen gebracht; dann wird mit der linken Hand Musmehl hineingesäet, während die rechte mit einem eisernen Besen den Brei gleichklopft. Zuletzt wird die Pfanne in die Glut gestellt zum Bebacken und oben auf ein Stück Butter gelegt.

4) Ein paar Löffel Mehl werden in Butter geröstet, kaltes Wasser aufgegossen und zum Kochen gebracht. Unterdessen wird hartes Schwarzbrod gegrambelt (klein gehackt) in eine Schüssel gethan, die glühende Suppe darüber gegossen und zugedeckt, bis das Brod etwas erweicht ist.

Die Bestandteile fast aller Speisen sind: Mehl. Milch. Topfen (weisser Käse), Butter, Butterschmalz; hartes Roggenbrod, Weissbrod, das Knödelzeug (feingeschnittener Speck und Würste) und Eier; als Zuspeise Sauerkraut. Kresse und Salat, als Würze Schnitz (Schnittlauch) und Knofel (Knoblauch). Erdäpfel. auch Grundbirnen genannt, bilden ein Extraessen zum Neunern, dem Frühstück um 9 Uhr, oder zum Rändel (Marende) um 3 Uhr nachmittags. Als Getränk dient neben dem Wasser, was immer frisch vom Brunnen sein muss, abgerahmte süsse oder saure Milch.

Das Mus muss eine Stunde kochen, eine Stunde kühlen und eine hilft es[1]). In dreierlei Fällen kann man der Suppe durch Wasser helfen: wenn sie zu heiss, zu dick oder zu rass (salzig) ist. Der Butter und das Butterschmalz macht nicht fett, sondern stark. Zu einem Knödelzeug für die Nâthigen (die Armen), sagen manche, sei das Wild erschaffen; jetzt stehlen es die Reichen den Armen! Die Knödel müssen mit der Kelle, ohne den Teig mit der Hand zu berühren. geformt werden, und die Köchin, welche das nicht thut, die Knödel nicht rund macht, kommt nicht zum Heiraten. Das Sauerkraut ist gesotten. wann die Köchin will. Nur noch feingeschnittenen und in Butter gebräunten Knofel giesst sie darüber.

Mit weittönender Stimme ruft die Bäuerin die Leute zum Essen, arbeiten sie in der Nähe. Sie ruft sie bei Namen und lässt diese in den alten Laut „ô“ ausklingen: „Seppô, Loisô, Maidlô, Rosô, Mariô!“ Die Antwort ist „hô!“.

Eine andere klopft mit einem Stück Holz auf den Boden der umgekehrten Milchmelters. Arbeiten die Hausgenossen weiter ab, etwa im gegenüber befindlichen Bergwalde, so wird ein helles Kleidungsstück auf den Söller gehängt, zum Zeichen, dass sie kommen sollen. Sind alle in der getäfelten Stube versammelt, so wird die Kost mitten auf den viereckigen Tisch, wo eine Schiefertafel eingelegt ist, gestellt. Das Gebet beginnt, bei dem jeder entblössten Hauptes steht. Man setzt sich auf die um die Wand laufende Bank und nimmt nötigenfalls Vorbänke zu Hilfe. Die Löffel der Hausleute liegen bereit, Fremde ziehen die ihrigen aus der Tasche oder greifen nach denen, die an der Wand, hinter dem Kreuze des Herrgotts, neben Kornähren, Kolben von türkischem Weizen, einem Ölzweig, auch wohl einem wichtigen Papiere stecken.

Über dem Tische hängt eine aus Holz geschnitzte Taube — der heilige Geist — er muss ‚vorgehängt‘ sein und zwar etwas lose, damit er sich bewegen kann. Unserer muss nicht genug ‚geweicht‘ sein, dass er sich nicht bewegt. Die Essschüssel oder Pfanne, für welch letztere dass Pfannbrett mit einer Vorrichtung zum Halten des Stiels untergelegt wird, darf nicht aus der Mitte gerückt, auch wenn Gäste da sind, welche mitessen, nicht diesen zugeschoben werden. Es wäre eine Beleidigung für die andern.

---

1) d. h. es ist mühsam zu machen und wenig nahrhaft.

Jeder muss an seinem Ort (der ihm zugekehrten Stelle) das Essen aus der Schüssel schöpfen, den Brei dort sauber ausessen. Nach dem Essen wird wieder gebetet, am längsten nach dem Nachtmahl. —

Von kleinen Orten bei Sterzing, die sich nicht streng an die Gebräuche kehren, heisst es:

> In Gupp essen sie das Mus vor der Supp (sonst umgekehrt),
> In Guspenein thun sie vor dem Vormessen Zäun[1]).
> In Gost essen sie das Mus aus einer Knosp[2]).
> Und in Rust ist das Essen ein G'lust.

Jeden Tag ist fünfmal zu kochen. Am Kirchtag wird den ganzen Tag ‚geprestert' (gekocht und gebraten). Fasten- oder Schmalzkost giebt es am Freitag, Samstag und zu Zeiten auch Mittwochs.

Das Fasten wird streng gehalten. Den Wastes-Tag (St. Sebastian) haben manche solange gefastet, bis die Stern am Himmel blitzten. Wenn einer lange nichts gegessen hat, sieht er die Sterne.

Ein Mann ist auf dem Wege über den Jaufen verhungert. Er hat Speck und Fleisch bei sich gehabt; aber sich nicht davon zu essen getraut, weil es Freitag war.

An den Abenden vor grossen Festen werden Krapfen gebacken. Ein Mann bringt die schwere Mågnstampfe (Mohnstampfe) herbei und besorgt das ‚Mågnnuiden' (Zerreiben des Mohns). Die Hausfrau bereitet den Schotten[3]), kocht die Klåzen (Dörrbirnen) und schneidet sie fein — alles zu einer Fülle für die Krapfen.

Im übrigen isst man, danach man arbeitet. Für Feldarbeiter nur einen lautern Kaffee zu Neunern thut's nicht.

> Supp und Kraut schlagt nit gar laut,
> Aber Nudeln und Nocken[4]) thäten ehnder glocken.

Ein Bauer und sein Knecht, das Reck Josele, führten Heu. Zu Mittag erhielten sie Suppe und Mus und der Bauer ausserdem noch Nocken. Als sie nachher bei der Arbeit waren, das Heu aufzuladen, hörte der Knecht plötzlich auf und sagte zu dem erstaunten Herrn: Supp und Mus haben ausgelassen, jetzt, Nocken hebet[5])!

Ist der sorgfältig gepflegte Fåcken (das Schwein) geschlachtet oder ein Lampl, so giebt es ausnahmsweise auch eine saure Suppe, Beuschl von der Wampe und ein Geröstel von Herz und Lunge.

„Die Lungl im Hafen und die Liebe im Hause lässt sich nicht verbergen!" —

1) Wie Gärten und Wiesen umzäunt sind; verstärkter Ausdruck des Ungehörigen.
2) Grosser Holzschuh, mit dem man in den Stall geht.
3) Schwach saure über Feuer geronnene Milch.
4) Kleine Mehlklösse, nach dem Kochen in Butter gedünstet.
5) Meine Kraft ist zu Ende, jetzt arbeite du mit der weiter, die du vom Extraessen hast.

Nicht nur die armen Seelen der Verstorbenen halten sich in der Nähe des Herdes auf. Gefruindete und Fremde suchen hier die Bäuerin hoam, wenn sie zukehren und setzen sich auf den Herdrand, während sie ihnen einen Kaffee wärmt.

Auch Glück oder Unglück meldet sich hier an. „Lässt sich das Herdschmiedl (Heimchen) hören, so bringt es dem Hause Glück!“ Das Seltene wird freudig begrüsst, dagegen erregt das Aussergewöhnliche Besorgnis: „Lässt sich die Herdhenne (eine weisse Maus) sehen, so giebt es Unglück!“ —

Die Köchin aber, welche sich beim Kochen das Gesicht schwarz gemacht hat, wird geneckt, sie habe die Kuchl gesperrt, es könne niemand eini gehn.

Vor den Menschen werden die Tiere besorgt. Alle Tiere sind ihm ‚zu einem Nutzen' erschaffen und Unsre Frau hat auch für sie gebeten. Als der Herr die Ähren ausstreichen wollte — früher sollen sie länger gewesen sein und mehr Körner enthalten haben als jetzt — hat Unsre Frau gebeten, etwas solle er darin lassen für Katzen und Hunde.

Hat die Moine (Name fast aller Katzen) nur einmal aus ihrem Troge Milch geschleckt, so steht sie, wenn gemolken wird, daneben, die frisch gemolkene zu empfangen. Die muss sie haben, denn sie kommt beim Fangen der Mäuse und Ratten leicht an giftiges Zeug.

Kühe, Schafe und Schweine sind angehängt und eingesperrt; ihnen muss alle Nahrung, dreimal täglich, zugetragen werden. Zuerst der Busche, dann die Abbrühe, Lecke und die Tränke, das Gespule und die Jutte (Molken). Die Kühe, das ist ein feines Vieh, wenn man danach thut, tragen sie etwas!

Die Fremden meinen, man kann die Milch nur so hernehmen, o woll!

Wir haben eine Kuh, erzählte die Wild-Maidl, die lässt kein Weibis zum Melken zu — sie ist allm von einem Lôter gemolken worden —; der Bruder muss sie melken. Als er nicht da war, hat die Mutter ihr den Kopf gehebt (gehalten), die Mene (Philomene) den Bauch gekrahlt und ich habe sie gemolken. Geschlagen hat sie; wir haben ihr eine Stange hinter den Fuss gehalten — o, uns ist alles eingefallen — aber es half nichts.

Warum wollen Sie noch eine zweite Kuh kaufen? fragte ich gelegentlich. „Eine im Stall derfriert ja und es ist ihr so viel der Weil lang! Mit Vieh umzugehen, dafür haben Sie nicht den Verstand und ich hann Sorge, Sie lernen es nie.“

Wenn der Bauer kein Vieh mehr haben kann — wo nimmt er den Mist her für die Felder? und wenn nichts wachst — wo nimmt er die Nahrung her für die Ehehalten? Er ist fertig! —

Die Lampl müssen warten, bis ihnen einer ein Maul voll giebt, während für den Fåcken alle paar Tage noch ein grosser Kessel mit Rüben, Erdäpfel und Kobis gekocht wird.

Eine Frau schnitt immer, wenn sie Speck brauchte, ein Stück von ihrem ,lendigen' (lebendigen) Fåcken ab und mästete ihn dann weiter.

Eine andere kam zum Metzger bitten, ihr doch ihr Fåckel (Schweinchen) abzustechen. Er schickte den Burschen, aber als der das Schwein sah, getraute er sich nicht zuzugehen, so gross war es. Er ging heim und schickte den stärkern Gesellen. Auch der getraute sich nicht zu. Endlich musste der Schaffer selber gehen; der stach es ab und — da wog das Fåckel — des Weibis ,Huisterle' (Schmeichelname) — sieben Centner. — Noch ein anderes war so feist geworden, dass es sich garnicht mehr rühren konnte, da frassen es die Ratten und die Mäuse.

Die Hennen aber, das ist ein mühselig Kunter; doch wohl jedem schmecken die Knödel besser, wenn ein Ei darin ist; die Eier ,wuchern' (gehen auf).

Aus ihrem Käfig dürfen die Hühner vor das Haus in die Sonne gehen und in den Stall zum Eierlegen. Im Winter nur das Letztere. Dann heisst es: „Es hat ôergeschnieben, Hennen! Jetzt ist es nichts mehr in der Weite, das wisst ihr auch selbst; dort holt ihr euch kalte Füsse und dann hört das Eierlegen auf.“

Es hat etwas Wildes, wenn die Frau mit dem Besen die Hennenstiege auskehrt und die Hühner schreiend zwischen dem Feuer und der Wand ihren Weg suchen. Die Frau nennt das Schreien Singen und unsere ruft die Pulen alle bei Namen: „Königin, Putze, Ploderappele, Buhi, toller Tonige u. s. w. Ihr zwei letzten seht ja aus wie ein abgebranntes Dorf! Hast Du eine Sprache wie ein wilder Mann! Eine jede hat eine andere Sprache!“ — Selten wird ein Huhne (Hahn) gehalten.

Bevor es völlig dunkel wird, geht man zunachten in den Stall, nochmals nach dem Vieh zu sehen. Ist der letzte Gang in die Küche gethan, so besprengen sich die Leute mit Weihwasser und verlassen mit den Worten Gelobt sei Jesus Christ die grosse Stube, um in einer, meist oben gelegenen Kammer, zur Ruhe zu gehen.

Die Reinhaltung des Hauses ist nur bis zum gewissen Grade möglich, da die Ställe auch in den Hausgang münden und die Hennen hier durchlaufen müssen. Zwischenein wird gekehrt. Nuie Besen kehren gut und die alten wissen die Winkel. — Das Ausdüngen der Ställe wird besorgt, wenn keine andere Arbeit von Männern besorgt werden kann, wenn es z. B. regnet.

Der Hansl, ein Knecht aus dem Jaufenthal, hat es allm mit der Säubrigkeit und Schönheit gehabt — nicht hingesetzt hat er sich, ohne ein Sacktüchel unterzubreiten —; doch da ist eine Frau aus seinem Thal gekommen, die wusste es, dass seine Eltern aufgehaust hatten, und als der Hansl wieder mit der Säubrigkeit anhub, sagte sie nur:

„Mit Spülen und Reiben thut man keine Gelder vertreiben!“ (wenn sie sauber gewesen wären, hätten sie das Ihrige nicht verloren.) Da hat er es gehabt und war ein Frieden.

Die grössern Hausarbeiten beginnen erst, wenn die Feldarbeit aufhört.

Dann wird Kraut (Kabis, Weisskohl) eingestossen, aber dabei oft das Salz gespart, und Brod gebacken, was erst im Frühling wieder geschieht. Das Getreide wird gedroschen. Wer den letzten Schlag gethan, wird gefoppt. Tote Mäuse sollen sie einem solchen sogar in die Taschen gesteckt haben. Schliesslich werden die Spinnräder herbeigebracht und es wird fürs Gewand gesorgt.

Wer am Tage des Brodbackens im Hause ist oder ins Haus kommt, erhält ein Loab (Laib).

Ein Mann hatte viele Kinder, und als er im Herbst Brod backte, kamen auch viele Leute ins Haus; aber er gab jedem ein ganzes Brod. Eins seiner Kinder beobachtete, wie schnell die Loabl verschwanden und sagte zu ihm: „Vater, wenn Du es so machst, werden wir bald kein Brod mehr haben!“ — „Das wollen wir doch erst sehen!“ erwiderte ihm der Vater und schrieb sich den Tag auf. Nachher hatten sie noch nie so lange mit dem Brod gereicht, wie dieses Mal.

Die kleinen Loabl werden in luftiger Kammer in den Ruhmen (Rahmen, hölzernem Gestelle) aufgehoben. Das Brod wird hart wie Schiffszwieback, aber nicht schimmelig.

Wenn die Leut alles für den Kaffeetisch und fürs Wirtshaus verwenden, da bleibt ihnen nichts zu einem ehrlichen Gewand (ohne Riss und Fleck). Das Maul muss nicht alles haben!

Da ist das rupfene Zeug (von Hanf) zu besorgen. Die harbenen Pfåten (Frauenhemde aus Flachsgespinnst, ohne Ärmel), der Schalk (sehr kurze Leinenjacke mit Ärmel) und der wollene Kittel (Frauenrock).

Handwerker gehen auf die Stâr (Stör), d. h. arbeiten in den Bauernhäusern.

Grosse Wäsche findet, wie das Brodbacken, nur zweimal im Jahre statt. Sieben- bis achtmal wird das Gewand gesechtnet (gesechtelt), d. h. es wird über die Wäsche, die in einen Holzzuber gepackt ist, durch ein Äschentuch kochende Aschlauge gegossen, die durch ein Spundloch abfliesst; dann wird die Wäsche wie überall behandelt.

Von der früheren Tracht der Leute haben sich nur noch wenige vollständige Exemplare erhalten. Unsere Wirtin hat noch ihr bäuerisches Gewand und legte es, damit wir es sehen konnten, an. Ein junger Mann

gab auch das Gewand der verstorbenen Mutter nicht her, sondern hing es in eine Kammer an den Nagel. Dort hat es solange gehangen, bis es verrottet war und von selbst vom Nagel gefallen ist. Es ist unfassbar, wie die Frauen in dem faltenreichen, schweren Rock sich bewegen und arbeiten konnten; merkwürdig ist die heisse, hohe Kappe.

Die Männer hatten früher den ,weitfliegigen' breitkrämpigen Hut, ferner Kniehösler, weisse oder ,bläwe' Strümpfe und Schnallenschuhe. Die Geistlichen trugen alle rote Strümpfe, jetzt müssen sie klagen (schwarz gehen), weil der Kaiser die heiligen Länder (Jerusalem) verspielt hat[1].

Bei den engen Kniehosen der Männer war der Geldbeutel in der Tasche auch äusserlich bemerkbar, wenn er recht gefüllt war, und musste der obere Rand der Tasche, in der er getragen wurde, wollte ein Bauer fein sein, immer etwas schadhaft, wie von vielem Gebrauche, sich zeigen. Ein Knecht hat beim Metzger sogar einmal den vollen Geldbeutel hervorgezogen, auf die Wagschale geworfen und wiegen lassen.

Als Schmuck ist den jetzigen Frauen nur noch das bunte Halstuch und die farbige Schürze geblieben. Die jungen Männer tragen an Festtagen und wenn sie in die Kirche gehen, neben Spielhahnfedern, Gemsbart, Edelweiss und Hawerraute, gern die hochrote Nelke. Doch manche Geistliche eifern dawider, nennen es den Hochmut in die Kirche tragen; aber die Burschen lassen sich diesen Schmuck nicht nehmen. Einer hat gar gesagt, für den Diebstahl eines Nagele[2]) giebt nicht jeder Herr Absolution. Jetzt, ob es so ist, weiss ich nicht.

Will man in ein Haus eintreten, so gehört sich's zur Hausthüre zu gehen; doch ist diese selbst bei Tage nicht immer offen. Samstags wohl, denn am Samstag soll man, weil an ihm Unsere Frau geboren ist, die Vergelts-Gottl (den Dank für Almosen) nicht aussen sperren. Vom Bettler erhält man so immer mehr als man giebt. Aber während des Gottesdienstes bleibt das Haus geschlossen. Es soll zwar verboten sein, zu der Zeit zu betteln; doch da nur die Kranken und Schwachen von der Kirche zurückbleiben, könnten diese sich eines Eindringlings nicht derwehren[3]). Gegen nächtliches Einsteigen, z. B. der Buabn beim Fensterln, schützen die Eisenspäne (Gitter).

Verlässt jemand auf länger das Haus, so besprengt er sich mit Weihbrunn (Weihwasser).

Wir waren in einer der ärmsten Hütten, als ein blühendes Mädchen, welches eben als Sennerin auf die Alm gehen wollte, in die grosse Stube

1) Vielleicht ist die weltliche Herrschaft des Papstes damit gemeint.

2) Die Nelkenstöcke haben ihren Platz auf dem luftigen Söller, über dessen Rand die weithin sichtbaren Blüten herabhängen.

3) Bleibt ein Fremder zur Nacht, so liegt er auf dem Ofen. Der Raum zwischen diesem und der Wand heisst die Hêl nicht Höll!

trat. „Ich bitt um's G'leit," sagte sie und ging auf die 92jährige Grossmutter zu. Mühsam stand die Alte auf, wankte zum Weihbrunnkessel und besprengte die Gitsche damit, worauf diese wieder die Stube verliess.

Die Geistlichen haben ihre gute Stube, in der auch Amtshandlungen verrichtet werden.

Als ein Bauer aus der Nähe von Gasteig (bei Sterzing) seinen Bruder, der Pfarrer im Unterland geworden, dort besuchte, führte ihn der in die gute Stube. Und der Bauer fand die so schön, dass, als er später in der Heimat davon erzählte, er hinzufügte, wenn es im Himmel noch schöner wäre als in der Stube, dann getraue er sich nicht eini zu gehen.

Von seinem Hause bekommt der Besitzer oft den Namen: „Das ist der, den wir von Haus aus haben." Es knüpft sich Holz- und Wasserberechtigung an das Haus; ja Einzelnen gewährt es noch das Recht, bei Umgängen (Processionen) einen Altar vor der Thüre aufstellen zu dürfen.

Als wir an einem Blutstage (Frohnleichnam) den reichen Altar vor dem Rosen-Gasthaus betrachteten, trat der Wirt zu uns und sagte: „Der ganze Aufbau gehört nicht mein, sondern meinem Hause. Alles wird in eine grosse Kiste verpackt und so aufgehoben. Verkaufe ich das Haus und ziehe aus, so bleibt der Altar im Hause zurück."

Früher hat die Mutter die Kinder die Gebete und Fragen für die Beichte gelehrt, „jetzt," sagte eine junge Frau, „könnte sie es nicht mehr, denn es wäre anders." — „Und doch, sagen sie, es wäre der gleiche Gott — der alte! Da werden ihm, denke ich, doch auch die alten Gebete recht sein!" —

Die Kinder ihrizen die Eltern — sagen, weil es feiner ist ös (Ihr) statt du zu ihnen. Die Wörter ‚Himmels-Tatta' (Vater) und ‚Himmelsmammele' lernen sie früh und recken die kleinen Hände in die Höhe oder strecken sie nach den bunten Bildern der Wände aus.

Das Haus, nicht der Ort ist dem darin Geborenen die Heimat.

Setzt sich der Vater zur Ruhe, so wird der älteste Sohn der Schaffer und der ist auch der Erbe des Hofes, die jüngeren Brüder bleiben darauf und dienen ihm als Knechte; nur wenn ausserdem noch Vermögen vorhanden ist, wird dieses an alle Geschwister verteilt. Sind die Kinder noch minderjährig, hat bis zu ihrer Volljährigkeit der Gerhåb (Vormund) darüber zu wachen, dass nichts von ihrem unbeweglichen Eigenthum verkauft wird.

Steht ein Kapital auf einem Hause und zahlt der Besitzer die Zinsen dem Gläubiger richtig auf den Tisch, so ist es früher der Brauch gewesen, etwas von dem Gelde zurückzuschieben.

Ein jüngerer Bruder musste wegen Ungehörigkeiten die ‚Hoamit' verlassen; er zog nur vom Giggelberge nach Steckholz herab, keine zwei Stund weit, dort wurde er krank und starb, und — ein Viehdoktor hat gesagt, er habe die Hoamkrankheit gehabt.

„Unsre Nandl (Grossmutter)," sagte unsre alte Bäuerin, „hat ihre Heimat ‚ogelöst', ‚derlöst'. Das war eine andre Zeit, verstehen Sie, da hat man den Rückkauf der Heimat, wenn sie in fremde Hände übergegangen war, so genannt."

Die Zenze hütet ihr Haus, dass ihr die Schwester verheissen und geschaffen hat, und sorgt, dass geschieht, was geschehen muss. Wie sie es will, ist es allm der Brauch gewesen und verstehn es auch die Andern zu thun. Und so sagte sie im Bewusstsein ihres nicht mehr fernen Todes zu uns: „Wenn ich sterbe, bin ich sicher, dass meine Arbeit nicht unterwegs bleibt; wie es mit Ihnen Ihrer ist, weiss ich nicht!" —

Zur Mythendeutung.

Von K. Bruchmann.

Den eingefleischten Mythologen wird von ihren Gegnern wohl hauptsächlich ein Zuviel an Phantasie vorgeworfen, während diese bei jenen zu wenig Psychologie vermuten werden. Der „primitive" Mensch, so heisst es, soll sich um den Himmel gekümmert haben, so dass er sich zu einer Poeterei veranlasst fand, wie sie z. B. stellenweise im Rig-Veda vorliegt? das widerspricht dem Begriff des primitiven Menschen und der Anschauung, die wir von seiner Lebensweise gewonnen haben. Aber gerade weil sich das Wort „primitiv" nicht streng definieren oder chronologisch abgrenzen lässt, hat unter seinen breiten Fittigen viel Platz. Vielleicht avancieren wir selbst einmal im Laufe der Zeiten zu der interessanten Species der Primitiven, während jetzt dafür jene Menschen gelten, auf deren geistiges Leben wir Schlüsse ziehen aus Resten (besonders der Sprache), welche erst seit einigen tausend Jahren fixiert sind. Primitiv hat nur diesen relativen Sinn, dass es zeitlich und inhaltlich vor uns war und eine Stufe des Denkens bezeichnet, über welche wir durch Kenntnis der Thatsachen und kühle Logik hinaus sind. Aber nichts hindert, eine lange Zeit verflossen zu denken, ehe primitive Menschen mythologische Anwandlungen bekommen haben.

Und nun die Mythologie selbst. Der radikale Gegner müsste behaupten, dass es gar keine Mythen giebt. Weniger grausam wäre es, bloss zu sehen, dass sie falsch gedeutet werden. Giebt es also Mythen? Oder sind

jene Erzählungen nur Werke der Dichter? Mit andern Worten: wodurch unterscheidet sich ein Mythos von einer dichterischen Conception? Dies wird man, je nach dem psychologischen Standpunkt, verschieden beantworten. Die Mythologen werden behaupten, dass die Mythen ein Erzeugnis der Gesamtheit sind, von ihr besessen, geglaubt und fortgepflanzt wurden. Poetische Darstellungen dagegen gehen auf einzelne Urheber oder Kreise von Dichtern zurück, sind nur Gegenstand poetischen Glaubens derjenigen, welchen sie bekannt werden und pflanzen sich als Litteratur-Erzeugnis fort, nicht wie religiöse Überzeugungen des Volkes, wie Sitten und Gebräuche.

Geben uns nun die alten Denkmäler der Litteratur Anlass, an Mythen im Sinne der Mythologie zu glauben? Die Völkerpsychologen werden es aus mehreren Gründen bejahen. Denn die Mythologie ist z. B. im Rig-Veda so eng mit Religion verbunden, dass sie fast damit zusammenfällt und Religion (diese Schrulle wird wohl nur noch sehr wenige „historische" Anhänger haben) ist nicht vom Einzelnen erfunden und durch Überredung oder List der Menge beigebracht, sondern ein Erzeugnis der Gesamtheit, welches ihrem Bedürfnis ebenso entspricht, wie z. B. die Sitten, die ja zum Teil religiösen Ursprung haben. Es mag sein, dass religiöse Dichter die Vorstellungen von Agni bearbeitet haben, aber als Gegenstand religiösen Gefühls können sie ihn mit seinen Haupteigenschaften und Thaten nicht erfunden oder der Menge empfohlen haben. Ferner sind viele Mythen so wunderlich, ja absurd, dass es jene Dichter unterschätzen oder die Gläubigkeit des primitiven Menschen überschätzen hiesse, wenn man annimmt, er habe infolge dichterischer Überredung jene Vorstellungen seinem religiösen Inventarium einverleibt. Wir kommen also nicht von der Vorstellung los, dass es wirklich Mythen als Erzeugnis der Gesamtheit gegeben hat.

Ja aber, Ihr deutet sie falsch. Beweis: Die Mythologen erklären verschieden. Der eine sieht lauter Sonne, der andre hört nur den Wind rauschen, ein dritter umnebelt uns mit Wolkengebilden. Ausserdem noch zeigt die neuste, ja die allerneuste Etymologie, dass Eure Wortvergleichungen sich nicht halten lassen. Folglich ist die vergleichende Mythologie Unsinn. Also wäre auch die Psychologie u. s. w. Unsinn, weil die Erklärung der Phänomene fortwährend schwankt? Weil etwa die geheimnisvoll-reichen Leistungen des Muskelsinns jetzt ein neues Licht entzünden sollen oder weil mit Hypnotisierung und Suggestion operiert wird, ist die ganze Psychologie in Frage gestellt? Wer das will, dem sei das unschuldige Vergnügen gegönnt. Andere dagegen werden sich auf den alten Satz berufen, dass eine Sache darum nicht schlecht oder unwahr ist, weil ihre Beweise schlecht oder nicht allgemein überzeugend sind. Und wenn mythologische Thatsachen vorliegen, so ist stetig, mit den wechselnden Mitteln der Wissenschaft (zu denen hoffentlich auch Psychologie und Logik gehören) die Erklärung zu versuchen. Wenn es also

wirklich Mythen giebt (wie sie oben genannt wurden), so giebt es Mythologie und wenn stammverwandte Völker und solche, die es nicht sind, Mythen haben, so giebt es auch eine vergleichende Mythologie.

Aber die falschen Wortdeutungen! Nun, die können im schlimmsten Falle zu falschen Mythendeutungen führen; die Deutung selbst als Aufgabe bleibt bestehen. Ausserdem ist die Etymologie und die vergleichende Lautlehre eine Wissenschaft, welche stark in Fluss (und im Schwange) ist. Wenn nun — man erschrecke nicht — es uns einmal so gehen sollte, wie es Bopp und Schleicher ergangen ist und wie es noch ergeht, dass man ihr Gewebe auflöst, wie es Penelope mit eigener Mühe that, soll man dann aus der gegenwärtigen Beleuchtung der Sache so sicher auf ihre Unrichtigkeit schliessen, selbst wenn die inhaltliche Ähnlichkeit von Mythen ihrem Lautgewande zu widersprechen scheint? Selbst wenn die jetzt angenommenen Lautgesetze das zu verbieten scheinen, so bleibt die Frage, wie haben die Menschen diese wunderlichen Vorstellungen entwickeln können und wie kommt es, dass sie an verschiedenen Stellen einander so ähnlich sind.

Wie sollen denn aber Mythen entstanden sein? Die einfachste Annahme scheint die: wie auch sonst die meisten Vorstellungen, nämlich aus Anschauung[1]), aus Beobachtung der Aussenwelt, welche oder insofern sie ein besonderes Interesse einflösste. Andre lassen sie ganz oder mitunter entstehen aus nicht mehr verstandenen Worten und Erzählungen älterer Überlieferung. Dann hätten wir Erdichtungen, welche gleichsam die Lösung des in der Dunkelheit der Überlieferung enthaltenen Rätsels bilden. Dann wäre von einem eigentlichen Naturmythus nicht mehr zu reden. Ein drittes ist die Kombinierung beider Methoden, welche neuerdings von dem französischen Sprachforscher V. Henry[2]) versucht ist in seiner scharfsinnigen und geistreichen Abhandlung „Quelques mythes naturalistes méconnus, Les supplices infernaux de l'antiquité“ (Paris, E. Leroux, 1892. 24 S. 8°). Danach ist auch für Henry (worin ich ihm völlig beistimme) die Naturanschauung das Erste. Sie krystallisiert sich, wie man kurz sagen kann, zu einer ganz kleinen Erzählung, wie dies ähnlich einmal von Steinthal[3]) dargestellt worden ist. Diese kleine Erzählung wird mit der Zeit zum Rätsel. Nun ist es ja bekannt, welche magische Gewalt solche Rätsel auf unsere frühen Vorfahren ausgeübt haben und wie beliebt sie waren (z. B. Rig-Veda I. 164. 20; Henry p. 17). Dieses Knochengerüst eines alten volkstümlichen Rätsels formte man, wie mit einer schöpferischen Apperception von atonistischer Färbung, zu dem

1) Vgl. meine „Psychologischen Studien zur Sprachgeschichte“ p. 103 f. 24 f. 211 f.

2) Vgl. über ihn Zeitschr. f. Völkerpsychologie XIX, 324 f. Im Jahre 1892 erschien noch von ihm Le livre VII de l'Atharva-Véda, traduit et commenté. Paris, Maisonneuve. 132 S. u. X.

3) Zeitschr. für Völkerpsychologie IX, 277.

lebensvollen Körper einer Erzählung um, welche als Mythos erscheint. Den Stoff zu dieser Inkarnation nimmt die Phantasie gelegentlich auch aus geschichtlichen Vorgängen.

So erzählte man sich z. B. zuerst von den „Danaiden“ natürliche Dinge, dass sie den Regen wie durch ein Sieb aus den Wolken fliessen lassen (vgl. Aristoph. Wolken V. 374). Was soll es aber bedeuten, dass sie fast alle ihre Männer sogleich nach der Vermählung zu Tode bringen? Wer ist denn jener Mann jeder Danaide? Nun, es könnte der Blitz sein, der sogleich tot ist (wie Schiller sagt), nachdem er sich entladen hat, der nur die kurze Vermählung mit der Wolke erlebt. Daraus habe sich allmählich das Rätsel gbildet, welches hypothetisch die Form hat: cinquante femelles humides — leurs maris meurent le jour des noces — elles versent de l'eau dans un vase percé. Lösung: les nuées — les éclairs — la pluie. Henry behandelt ferner Sisyphus, Tantalus, Tityus mit analoger Methode. Darüber hinaus will er aber seine Parallelen auch lautlich durch Vergleichung der griechischen Worte mit dem Sanskrit sichern, was den Sprachforschern um so lieber sein wird, als Henry mit seiner sprachwissenschaftlichen Bildung in der vordersten Reihe steht. Indem ich die Abhandlung dem Leser bestens empfehle, setze ich das Schlusswort des Verfassers als einen Ausdruck gemeinsamer Überzeugung hierher: je suis de ceux qui pensent qu'en dépit des inévitables exagérations du principe d'interprétation naturaliste, ce principe, appuyé sur la comparaison et l'étymologie, demeure le seul solide qu' „on y reviendra.“

Berlin.

Der Schwank von den drei lispelnden Schwestern.

Von **Johannes Bolte**.

In Müllenhoffs Sagen, Märchen und Liedern der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg 1845 S. 413 steht ein Schwank von drei schönen Schwestern, die kein Wort richtig aussprechen können und deshalb von ihrer Mutter, als sich ein Freier anmeldet, den strengen Befehl des Schweigens erhalten. Still sitzen sie an ihren Spinnrädern, während die Mutter dem Freier die verschiedenen Vorzüge ihrer Mädchen anpreist, da reisst der einen der Faden, und sie ruft: ‚De Daet de bikt' (Der Draht bricht). Die zweite erwidert: ‚Tütt em an!' (Knüpf' ihn an), worauf die dritte ärgerlich sagt: ‚Moder sä, wy schullen ni päken (sprechen), päek all dee!' Der Freier ist schnell ernüchtert, greift nach seinem Hut und lässt sich nicht mehr blicken.

Die Geschichte ist weit verbreitet. Simrock (Deutsche Märchen 1864 Nr. 58) hat sie nach Müllenhoff wiederholt, und auch eine kürzlich von Antje Carstens in der Zeitschrift Am Urquell 3, 293 mitgeteilte Fassung aus Ditmarschen stimmt ganz zu Müllenhoffs Wiedergabe. In einer ebenda von Anna Treichel erzählten Variante aus Westpreussen lauten die Ausrufe der Mädchen: ‚Itt epei!' und ‚Nippe an!', wozu die dritte triumphierend bemerkt: ‚Bin tille gefiegen, werd 'en Manne kriegen'. — In J. Haltrichs Deutschen Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, 4. Aufl. 1885 Nr. 58 ist der heiratslustige Bursche nicht zugegen, sondern die Mutter hat derjenigen Tochter einen Mann versprochen, die ein Bund Hanf schweigend abspinnen würde. Die Äusserungen der drei Töchter aber sind dieselben: ‚Fåden nåtsch' (= knåtsch, gerissen); ‚Näp e Nîtschen (= Knîdchen, Knoten) drun'; ‚Ei wol geat, dåt ich näst deried (geredet) hun[1])!'

In andern Aufzeichnungen ist nicht der gerissene Faden, sondern eine über die Diele laufende Spinne die Veranlassung, das gebotene Stillschweigen zu brechen. So ruft in einer pommerschen Variante, die mir Fräulein Hedwig P. erzählte, die älteste Tochter: ‚Da 'itt ne 'Pinne!' Die andere warnt: ‚Ei doch 'tille!' Und die dritte äusserst selbstzufrieden: ‚Is man dut, das is niss desat habe'. — In der zweiten von A. Treichel a. a. O. veröffentlichten westpreussischen Fassung heisst es: ‚Eine Pinne, eine Pinne!' ‚Man tille, man tille!' und ‚Man gut, dass ich nicht gepochen habe'. — In einer ebenda gedruckten polnischen Erzählung endlich erregt die auf den Schrank gesprungene und von der Butter naschende Katze den Unwillen des einen Mädchens so sehr, dass sie das Gebot der Mutter vergisst.

Zu diesen jungen Aufzeichnungen aus dem Volksmunde füge ich eine um dreihundert Jahre ältere, die mir kürzlich in einer Meisterliedersammlung des Nürnberger Schuhmachers Georg Hager (Berliner Mscr. germ. quart 583, Bl. 245a) aufstiess. Leider trägt dies Lied von den drei Bauerntöchtern weder einen Autornamen noch ein Datum, doch steht es mitten unter Meistergesängen, die ums Jahr 1550 entstanden sind; die Sammlung Hagers ist 1588 angelegt und bis 1617 fortgesetzt. Man wird aus dem nachstehenden Abdrucke die völlige Übereinstimmung des Meisterliedes mit der zuerst angeführten Gestalt des Volksschwankes erkennen; nur die Schlussstrophe macht eine etwas dürftige Nutzanwendung auf lästige Sangesgenossen des Verfassers.

Auf andere von den Meistersängern, insbesondere Hans Sachs, behandelte Schwank- und Märchenstoffe einzugehen behalte ich mir für ein anderes Mal vor.

1) Vgl. nun auch Am Urquell III, 342 f.

Die drei pauren dechter.

Im suessen thon Harders.

1.

Ein peuerin drei döchter hette,
die kunden doch al drei nit reden wol,
doch weltens reden imer zu,
stacken geschwetzes vol.

5 Ein pauer vm die werben dette,
wolt sie al drei peschauen an dem ort;
verpot in ir mutter, ir solt
keine reden kein wort.

Als die heyrats leut in die stuben kamen,
10 saßen die drei vor dem ofen mit namen
vnnd spunnen alle samen:
in dem der eltsten ir faden abprach,
die spindel ir ant erden fiel,
sie zu ir schwester sprach:

2.

15 ‚Det, mi is mein faden aplochen.'
Das hört ir schwester, wurd schelig daruon,
sprach: ‚Was sat, das e plochen is!
so klüpel wide an!'

Die drit schwester die sprach mit pochen:
20 ‚Ei thun ir den nit peide weigen til?
Ei weigt, das euch dots nebe sent[1]),
de mutte sagen will.'

Als die heirats leut hörten die drei iungen
reden mit kindisch vngelencken zungen,
25 sie zu der thur aus trungen,
vnd wurd aus der heirat nicht vberal.
Daruon kumpt das alt sprichwort,
das man nach saget vilmal:

3.

Welcher mensch nich wol reden kone,
30 der selbig doch imer zu reden will;
ob es im gleich vbel an steht,
doch acht er es nit vil.

Dem ist auch wol zu gleichen schone
ein singer, dem es auch nit wol aus gat,
35 an stim, lieblicher melodei
ser grossen mangel hat,

1) V. 21 bedeutet: ‚Ei schweigt, dass euch Gotts Leben [?] schände!'

vnd wil doch imer pei den leuten singen;
so pald sie dan sein stim hören erklingen,
sie zu der tür aus dringen.
40 Ob er schon singt aus meisterlicher kunst,
so hat man doch seines gesangs
weder lieb, freud noch gunst.

Berlin.

Zu dem Märchen von den sieben Grafen.

(Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II, S. 201 und 244.)

Von Johannes Bolte.

Zu dem hübschen, von H. Carstens mitgeteilten Märchen hat schon Weinhold vier verwandte Fassungen bei Müllenhoff (S. 586), J. W. Wolf (Hausmärchen S. 98), W. v. Plönnies (Ztschr. f. d. Mythol. 2, 377) und Curtze (1860 S. 141) nachgewiesen, denen man noch den ,Mann im Pflug' bei Simrock, Deutsche Märchen 1864 Nr. 4, eine pommersche Aufzeichnung bei U. Jahn, Jahrbuch f. niederd. Sprachforschung 12, 158 (1887) und ,Die singende Besenbinderstochter' bei Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg 1879 1, 482 anreihen kann. Alle diese Erzählungen von der getreuen Frau wiederholen, wie gleichfalls schon von Weinhold bemerkt ist, den im 16. Jahrhundert durch Lied und Prosaerzählung verbreiteten Stoff des Grafen von Rom und des Alexander von Metz und stimmen in einer auffallenden Eigentümlichkeit miteinander überein; es sind nämlich Liedstrophen, oder besser gesagt Arien, in den prosaischen Text eingestreut und den Hauptpersonen, der als Spielmann verkleideten Frau und dem Grafen in den Mund gelegt, so dass der Schluss des Märchens einen dramatischen, beinahe opernhaften Charakter erhält. Plönnies berichtet, dass im Odenwalde beim Absingen der Strophen die Zuhörer als Chor einfielen.

Woher stammen nun diese eingestreuten Verse? Haben wir darin Überreste einer umfangreicheren alten Ballade vor uns, wie sie Ulrich Jahn für ähnliche Fälle voraussetzt? Dagegen spricht die breite Sentimentalität, die uns auf das 18. Jahrhundert, frühestens das Ende des 17., hinweist. Oder stammen die Stellen aus einem Drama her?

Wichtig für die Entscheidung dieser Frage ist die Thatsache, dass die Liedstrophen sich seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts in fliegenden Blättern besonders gedruckt nachweisen lassen. Aus der ,Ganz neuen Lust-Rose' 1807 Nr. 21 abgeschrieben steht der Text ,Was fehlet dir, mein

Herz, dass du so in mir schlägest?' (14. Str.) in einer von K. T. Heinze zusammengestellten Volksliedersammlung auf der Bonner Universitätsbibliothek S. 504 Nr. 6. Andere Druckblätter finden sich in verschiedenen Sammelbänden der Berliner Kgl. Bibliothek: Yd 7905, 32, 3 und 58, 2. 7908, 50, 4. 7909, 39, 5. 7911, 39, 3 und 48, 5. 7912, 20, 3; auch in den von F. A. Cropp gesammelten Hamburger Drehorgelliedern 2, 178 auf der Bibliothek des Vereins für hamburgische Geschichte. Eine kürzere Fassung von sieben Strophen aus der Maingegend mit Melodie gab L. Erk, Deutsche Volkslieder 2, 1 Nr. 3 (1811) = Mittler Nr. 784, eine dreistrophige mit einer schöneren Weise aus Pommern Birlinger und Crecelius, Deutsche Lieder 1876 Seite 8. Eine neunstrophige Variante steht bei C. Mündel, Elsässische Volkslieder 1884 N. 81, eine vierzehnstrophige aus dem Volksmunde mit Hinzuziehung eines gedruckten Textes bei v. Ditfurth, Deutsche Volks- und Gesellschaftslieder des 17. und 18. Jahrhunderts 1872 Nr. 32.

Eine Vergleichung dieser verschiedenen Texte ergiebt, dass die längsten unter ihnen die ursprünglichen sind, und dass die kürzeren aus jenen durch Weglassung der Strophen entstanden sind, in denen sich bestimmte Beziehungen auf die Geschichte von der treuen Frau finden.

Vgl. z. B. Str. 9 in Ditfurths Abdruck:

Ist jetzund das mein Lohn, o zeitliches Verlangen,
Dass ich so weit um dich wohl übers Meer gegangen
Und habe dich erlöst aus Ketten und aus Band?

Str. 10: Kennst du den Pilgrim nicht, dass du mich so verstössest,
Der viel gewagt daran, dass du nun bist erlöset
Wohl aus der Türken Hand?

Man darf also nicht denken, dass eine allgemein gehaltene Liebesklage später in die Erzählunng von der treuen Frau übernommen und umgemodelt und vervollständigt wurde, sondern die Verse sind ursprünglich für die in dieser Geschichte gegebene Situation gedichtet. Andererseits sind sie für sich so wenig verständlich, dass sie sicher nicht von Anfang an ein selbständiges Ganze gebildet haben, sondern aus einer grösseren Dichtung entnommen sind. Berücksichtigt man das Versmass, die regelmässig zwischen männlichem und weiblichem Schlusse wechselnden Alexandrinerpaare, so liegt der Schluss ausserordentlich nahe, dass ein Drama des 18. Jahrhunderts die Quelle für unser Lied abgegeben habe.

Leider vermag ich nun diese vermutliche Vorlage nicht nachzuweisen; doch werden wir sehen, dass in der That der Stoff des Märchens auf der Bühne der früheren Jahrhunderte zu wiederholten Malen Leben gewann. Schon der Hamburger Heinrich Knaust (c. 1520—1577) schrieb um 1550 eine ‚*Comoedia germanica de comite proficiscente Hierosolymam ad videndum sepulchrum Christi, capto in itinere et in aratrum subacto a Soldano rege Aegypti*', die uns jedoch nur aus seinem eigenen Verzeichnis seiner

gedruckten Werke[1]) bekannt ist. Und 1595 wurde auf der Wilhelmsburg zu Schmalkalden eine Komödie vom ‚Grafen Alexander am Pflug' vor dem Landgrafen Moritz von Hessen gespielt, und zwar betrug die Zahl der Darsteller nur zwei[2]).

Im 17. Jahrhundert ward eine Umprägung der Erzählung, die der begabte Jesuit Jakob Bidermann († 1639) in seiner lateinischen Sammlung *Acroamatum academicorum libri tres*[3]) veröffentlichte, auch für die Dramatiker massgebend. Seine Novelle, die den Ritter Bertulphus und seine treue Gattin Ansberta taufte, stellte die älteren Versuche Wolfgang Bütners[4]) und Jakob Zannachs[5]) in den Schatten und regte die Ordensbrüder des Verfassers wiederholt zu Bühnenbearbeitungen an. So wurde 1652 in Wien ein Jesuitendrama ‚Bertulphus durch Ansberta von Ottomani Gefängnuss ... erlöset', 1660 in Neuburg an der Donau ‚*Ingeniosus amor, tragicocomoedia. Pertulfus ingenio et arte coniugis Ansbertae e dira barbarorum servitute et gravi aratri iugo in libertatem vindicatus*' und 1667 wiederum zu Wien ‚*Fides coniugalis sive Ansberta sui coniugis Bertulfi e dura captivitate liberatrix*' aufgeführt[6]). Das letztere Stück, von dem ein vollständiger Abdruck ohne Autornamen aus dem Jahre 1667 vorliegt[7]), rührt von dem Jesuiten Nikolaus Avancini her und ist später in seiner Poesis dramatica 2, 253—359 (Coloniae 1675) wiederholt worden. Ob spätere Jesuitenaufführungen auf Avancini zurückgehen, habe ich noch nicht festgestellt: Tauberbischofsheim 1708, Regensburg 1723 durch Judas Thaddäus Holl, Luzern 1732 und Fritzlar 1769[8]). Auch von der evangelischen bürgerlichen Komödiantengesellschaft zu Biberach wurde 1742 Bertulfus und Ansberta mit einem Nachspiel von dem alten Kaminfeger (für 13 Personen) dargestellt[9]). Als eine Nachwirkung von Bidermanns Novelle ist es ferner anzusehen, dass in einem Schauspiele, dessen Gegenstand die Weiber von Weinsberg sind, der Frauen-Treu von Mison Erythreus von Gänßbrunn (Saltzburg 1682), eine Frau, die als Mann verkleidet ihrem Eheherrn das Leben rettet, den Namen von Bidermanns Heldin Anßberta erhalten hat.

---

1) Schröder, Lexikon der hamburgischen Schriftsteller 4, 90 Nr. 21 (1866).

2) Habicht, Zeitschr. des Vereins für Hennebergische Geschichte 3, 21 (1880).

3) Lib. 2, acr. 2, p. 202—233 in der Kölner Ausgabe von 1703: ‚*Virtus celata clarior*'.

4) Epitome historiarum 1567, Bl. 350 (Archiv f. Litteraturgesch. 6, 324).

5) Vierdtes Theils Historischer Erquickstunden Ander Theil, Durch Didacum Apodiphthem Lusat. Leiptzig o. J. (um 1610) S. 61.

6) Scenarien bei Weller, Serapeum 1865, 63. 127. 271.

7) 2 + 110 Bl. 4°. Exemplare in Graz und Stuttgart. Eine deutsche Fassung citiert Anton Mayer, Wiens Buchdruckergeschichte 1, 262 Nr. 1589 (1883).

8) Sammelband des Luisenstädtischen Realgymnasiums zu Berlin. Mettenleiter, Musikgeschichte der Stadt Regensburg 1866 S. 251. Katholische Schweizerblätter 1, 497 (1885). Sammelband in Kassel: Com. quart 60, 11: ‚Die äusserst verfolgte, aber aus der höchsten Not errettete Gottesforcht, vorgestellet in Bertulfo und Ansberta'.

9) Ofterdinger, Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte 6, 43 (1883).

Dem 18. Jahrhundert scheint eine weitere Umformung der Sage anzugehören, die den Helden Rudolf von Paqueville nennt. Die älteste Spur derselben bietet ein schweizerisches Volksdrama, von dem W. v. Plönnies in Hennebergers Jahrbuch für deutsche Litteraturgeschichte 1, 1–31 (1855) Nachricht gegeben hat. Hier finden wir die Ballade vom Grafen von Rom mit der Sage vom Möringer zusammengeschweisst. Rodolph von Paqueville hat einen Bruder Philibert, der mit ihm in türkische Gefangenschaft gerät. Rodolph, der sanftere der beiden Grafen, wird von seiner ebenso gearteten Gattin Roserta, die als Musikant verkleidet den Pascha durch ihren Gesang zu rühren weiss, befreit, der ungestümere Philibert auf Marias Veranstaltung gerade an dem Tage in die Heimat zurückversetzt, an dem seine Frau Mechtild sich mit einem andern Ritter vermählen will. Das Stück ist um 1800 im Kanton Wallis von Lukas de Schallen im Geschmacke der späteren Jesuitendramen in Alexandrinern gedichtet. Doch hebt Plönnies selbst hervor, dass einzelne strophische Partieen, die er nicht abdruckt, auf eine ältere dramatische Vorlage hinweisen, und verspricht eine weitere Untersuchung, die indes meines Wissens nicht erschienen ist.

Auf eine solche Vorlage weist auch das niederösterreichische Puppenspiel vom ‚Grafen Paquafil', das in den 1885 von R. Kralik und J. Winter veröffentlichten Deutschen Puppenspielen S. 43 herausgegeben ist, zurück. Allerdings giebt es nur die eine Hälfte des Walliser Dramas wieder, die das Schicksal Philiberts behandelt[1]). Die Geschichte Rudolfs von Paqueville finden wir dagegen in einem Volksliede ‚von dem Markgrafen von Backenweil', 29. Str. mit dem Anfange ‚Nun horchet zu und schweiget still' wieder[2]).

Dass nun zwischen dem in Alexandrinern geschriebenen Drama des 18. Jahrhunderts, das möglicherweise auch in ein prosaisches Volksbuch mit Versresten, ähnlich dem niederländischen Volksbuche von Florentina und Alexander von Metz[3]) umgeformt wurde, und zwischen den oben aufgezählten Märchen ein gewisser Zusammenhang besteht, lässt sich ausserdem wahrscheinlich machen durch das in mehreren Fassungen (bei Plönnies, Wolf und Curtze) erscheinende Motiv des Bruders des Helden, der mit ihm in die Türkei zieht, seine Gefangenschaft teilt und von der treuen Gattin mitbefreit wird. Diese Person, die in den Märchen ganz überflüssig ist, stammt offenbar aus der Vorlage des Walliser Schauspiels her, wo der ungestüme Bruder und seine leichtherzige Frau als Gegenbilder zu dem Helden und seiner aufopfernden Gattin ausgeführt sind.

Noch bemerke ich, dass Leonhard Wächter in seinen unter dem Namen Veit Weber herausgegebenen ‚Sagen der Vorzeit', die durch ihre

1) Auf diesen Zusammenhang hat schon Minor in der Zeitschrift für deutsche Philologie 1888 aufmerksam gemacht.

2) Fliegendes Blatt auf der Berliner Bibliothek Yd 7918, 1.

3) Uhland, Schriften 4, 305.

gesuchte und fratzenhafte Altertümelei heut nur abstossend wirken, die Ballade vom Grafen von Rom in der Erzählung ,Der graue Bruder (in des Frauenlobs Ton), erneuert hat[1]).

Anhang.

Um die mir bekannten Zeugnisse über die Erzählung von dem Grafen von Paqueville dem Leser zugänglich zu machen, lasse ich hier anhangsweise das oben angeführte Lied folgen, wenn es auch weder besondern poetischen Wert besitzt noch in einer guten Überlieferung vorliegt. Es behandelt geradeso wie das Puppenspiel nur das Schicksal des einen Bruders Philibert und ist also mit den verschiedenen späteren Ausläufern der Sage vom Möringer zu vergleichen, über die am ausführlichsten W. v. Tettau, Über einige bis jetzt unbekannte Erfurter Drucke (Jahrbücher der Kgl. Akademie zu Erfurt N. F. 6, 243—291. 1870) gehandelt hat; vgl. Uhland, Schriften 4, 286. 8, 431. Liebrecht, Zur Volkskunde 1879 S. 168. F. Vogt, Paul-Braunes Beiträge 12, 431. Minor, Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte 1, 282.

Schönes | Geschicht-Lied | von dem | Markgrafen Backenweil, | welcher | im Krieg von den Türken gefangen, und | nach überstandenem grossem Ungemach | wunderbarer Weise aus der Sclaverei | befreit worden ist. | Sehr angenehm und merkwürdig zu lesen. | ▢ | Gedruckt in diesem Jahr. | 4 Bl. o. J. (Berlin Yd 7918, 1.)

1. Nun horchet zu, und schweiget still,
Wir singen vom Markgraf von Backenweil,
Wie ist es ihm ergangen.
Er ist gezogen in Ungarischen Krieg,
Von den Türken wurd er gefangen.

2. Er blieb gefangen sieben Jahr;
Er schrieb gar oft um Ranzion,
Hat niemals kein Antwort empfangen.
Das war dem Herrn eine schwere Buss,
Keinem Menschen konnt ers klagen.

3. Er wurd vor einen Pflug gespannt,
Viel Hunger und Durst er oft empfand,
Gar hart wurd er geschlagen.
Das war dem Herrn eine schwere Buss,
Keinem Menschen konnt ers klagen.

4. Graf Backenweil lag in einem Stall,
Er hat eine Ketten um den Hals
Und eine an den Füssen.
Die Lebens-Nahrung, die man ihm gab,
Musst er mit den Hunden geniessen.

5. Er ward zum vierten Mal verkauft,
Zum fünften Mal, dass ers nicht weisst,
Das that den Türk verdriessen.
Er rufte seinem Diener zu:
Du musst ihn morgen todt schiessen.

6. Der Diener war bereit geschwind,
Geht in den Stall, wo er ihn findt,
Und thut es ihm ansagen:
Er sollt sich rüsten zu dem Tod,
Morgen müsst er ihn todt schiessen.

7. „Du hast mir schon oft gesagt
Von deinem Gott, er wär so stark.
Bitt ihn zu dieser Stunde!
Es ist kein Mensch auf dieser Welt,
Der dir mehr helfen könnte.“

8. Graf Backenweil kniete sieben Stund,
Bis er vor Ohnmacht niedersunk,
Sank nieder auf die Erden.
Er schlief nur eine kleine Weil,
Es wird ihm schon besser werden.

---

1) Bd. 2, 399—450 der 2. Auflage, Berlin 1790.

9. Weil er schlaft eine kleine Weil,
Kam er dreihundert und vierzig Meil.
Und da er daraus erwachet,
Da lag er unter einem Baum
Gar nahe bei seinem Schlosse.

10. Graf Backenweil sahe hin und her,
Er sahe ein Mägdlein bei der Heerd,
Er sprach ganz unverdrossen:
„Mägdlein, liebes Mägdlein mein,
Sag mir, wem gehört das Schlosse?"

11. „O lieber Bruder, ich will dirs sagen:
Es gehört dem Markgraf Backenweil,
Der ist schon lang gestorben,
Er ist gezogen in Ungarischen Krieg,
Bey den Türken ist er verdorben."

12. „Mein Kind, thu mir noch weiter sagen:
Was sind denn jenes für Kutschen und Wagen,
Oder was thut passieren?
Was ist heut daselbst für ein Fest,
Dass alles thut dahin marschieren?"

13. „Mein lieber Bruder, ich will dirs sagen,
Die gnädige Frau will Hochzeit haben,
Sie lässt sich copulieren
Mit einem Herrn von Falkenstein;
Darum thun sie dorthin marschieren."

14. „Hab Dank, mein liebes Mägdelein!
Fürwahr ich will auch sein dabei,
Ich will mich adressieren."
Er nimmt den Stab in seine Hand,
Thut langsam zum Schloss marschieren.

15. Und als er für die Porten kam,
Der Portner schaut ihn gar sauer an:
„Wo kommst du her getreten?
Fort, packe dich nur gleich darvon!
Man braucht hier keine Bettler."

16. „Ach Gott, ich bin kein Bettler nicht,
Aus Ungarn komm ich erst daher;
Ich bringe Nachricht aus Türkei,
Wo es dem Grafen von Backenweil
Gar übel ist ergangen."

17. Der Portner sprach: „Pack dich nur fort!
Man braucht heut keine Commission.
Thue nur nicht disputieren,
Oder ich nehm den Stock zur Hand
Und thu dich wacker abschmieren."

18. Graf Backenweil ging traurig davon,
Er bliebe draussen vor dem Thor
Und dacht in seinem Herzen:
„Der liebe Gott weisst alles wohl,
Mit dem will ich nicht scherzen."

19. Die Herren waren alle beisammen,
Sie wurden vom Hofherrn wohl empfangen.
Ein Herr sprach zu dem Portner:
„Es steht ein Armer vor dem Thor,
Der jämmerlich thut klagen.

20. Er hat mich auf das höchst gebeten:
Er komm aus Ungarn hergetreten
Und woll sich adressiren,
Er hab Commission an die gnädige Frau,
Begerht Bittweis mit ihr zu reden."

21. Ein Diener macht sich auf geschwind,
Lauft zu der Frau, wo er sie find,
Und thut ihr solches sagen:
Es sei ein Armer vor dem Thor
Mit jammervollen Klagen.

22. „Lasst mir den Armen kommen hieher!
Möcht wissen, was sein Begehren wär,
Eh es zur Kirche läutet.
Es nimmt mich Wunder, was es mög sein,
Dass er uns will andeuten."

23. „Ach gnädige Frau, seiet hoch gebeten,
Ich komm erst aus Ungarn her getreten,
Bin durch Türkei gegangen.
Ich sah den Herrn von Backenweil,
Es ist ihm gar übel ergangen."

24. „Mein Kind, thu mir noch weiters sagen!
Was thut er für ein Kleidung tragen?
Was trägt er für ein Kittel?
Was hat er für ein Liverei?
Was führt er für ein Tittel?"

25. „Er trägt einen langen leinenen Rock,
Kein Hut hat er auf seinem Kopf,
Keine Schuh an seinen Füssen;
Die Lebens-Nahrung, wo er hat,
Muss er mit den Hunden geniessen."

26. „Ach, mein Kind, thu mir weiters sagen, —
Anstatt der Freude hör ich klagen —
Wo könnt ich ihn antreffen?
Ich will dich gern mein Lebenlang
Für mein eigen Kind anrechnen."

27. „Ach, gnädige Frau, wollt ihr das thun,
So gebt mir eure Hand darzu!
Seht hier meinen kleinen Finger!
Mein Schatz, wenn du mich sonst nicht kennst,
So kennst du das golden Ringlein.“

28. Da [die] Gnädige Frau den Eh-Ring sah,
Fiel sie dem Markgraf um den Hals.
Sie sprach: „Fahrt fort, Kutschen und Wägen!
Mein erster Ehmann lebet noch,
Kein andrer soll mir werden.“

29. Die Herren waren sehr erfreut,
Sie dankten Gott in Ewigkeit
Von wegen den Wunderdingen.
Dem Bräutigam ist es nur leid,
Dass er muss leer von hinnen.

Berlin.

Rätselfragen, Wett- und Wunschlieder.

Von K. Julius Schröer.

„Altes Erbgut germanischer Stämme,“ nennt Uhland (Schriften 3, 181) die Wett- und Wunschlieder, die wir „im nordischen Altertum, bei den Angelsachsen, bei den Liederdichtern des deutschen Mittelalters und fortwährend in den Schulen der Meistersänger, besonders aber auch im deutschen und verwandten Volksgesange antreffen.“ Zu dieser Dichtungsart zählt man auch das sogenannte Pilgerlied, mit dem der unbekannt auftretende Pilger sich empfiehlt. — Zur Erläuterung des deutschen Pilgerliedes brachte J. Grimm (altd. Wälder 2, 29 f. Uhlands Schriften 3, 289) eine Stelle aus der Legenda aurea in der Erzählung vom heiligen Andreas. Sie lautet: Proponatur sibi (Peregrino) aliqua quaestio satis gravis, quam si enodare sciverit, admittatur, si autem nescierit, tanquam inscius et indignus episcopi praesentia repellatur.“ Eine eigene Art des volksmässigen Gebrauches von Rätselliedern wird geschildert in August Hartmanns „Weihnachtslied und Weihnachtspiel in Oberbayern S. 53“ und in desselben Verfassers „Volksschauspiele in Bayern und Österreich-Ungarn“ S. 190 unter dem Namen „Das Anrollen“.

Eine poetische Form der Anwendung von Rätselfragen hat sich ausgebildet in der grossen deutschen Sprachinsel in Ungarn, die der Heideboden heisst, der sich an Pressburg anlehnt, nur dass Pressburg am andern Donauufer liegt; die Bewohner heissen die Heidebauern. Der Heideboden grenzt an eine noch grössere deutsche Sprachinsel in Ungarn, die Hienzei (s. Frommann, Zeitschrift „Die deutschen Mundarten 1859. Band 6. S. 21. 179. 330.) — Ob sie heute noch deutsch sind, wissen wir nicht. Bekanntlich sind von der ungarischen Regierung Verfügungen

getroffen, durch welche die deutsche Sprache völlig ausser Brauch gesetzt werden soll. In Kinderschulen, Volksschulen, Mittelschulen und Hochschulen steht die Magyarisation der Jugend obenan. Keine Stimme regt sich, die stark genug wäre, diesem Wesen ein Halt zuzurufen! —

Die deutschen Bewohner der Hienzei, die Hienzen waren schon im Lande bei Einwanderung der Magyaren; die Heidebauern aber sind protestantische Exulanten, die ungefähr um 1630 eingewandert sind. — In der seltenen Schrift „Pressburger Kirchen- und Schul-Verlust von Reimundo Rimando 1673" heisst es S. 19: Nachdem in die Stadt Pressburg schon vor 40 und mehr Jahren sehr viel lutherische österreichische Exulanten, entweder um ihren Gottesdienst da zu verrichten oder sich gar allda niederzulassen (zu)gereiset." Die Zahl der Evangelischen nahm so zu, dass 1636 eine lutherische Kirche in der Stadt erbaut ward (Geschichte der Protestanten in Österreich von G. E. Waldau, Anspach 1784.)

Diese demnach um 1630 etwa zugewanderten Exulanten brachten die Weihnachtspiele mit. Sie kamen aus Österreich und liessen sich in Pressburg und Umgegend und auf dem Heideboden nieder. Die Bevölkerung Pressburgs, besonders die protestantische, die Weingärtner der Vorstädte, sind mit den Heidebauern vielfach verschwägert.

Auch in Pressburg blühten meist die Weihnachtspiele, wie aus meiner Ausgabe der Deutschen Weihnachtspiele in Ungern (Wien 1858) bekannt ist.

Die Sitte der Rätselfragen wurde nun so gehandhabt. — In allen Orten, wo man die Weihnachtspiele aufzuführen pflegte, konnte dies nur unter besonders günstigen Umständen geschehen. Es mussten z. B. die passenden Gestalten zur Darstellung des Herodes, des Teufels, der Maria (durch einen Burschen dargestellt) u. s. f. vorhanden sein. Wenn das der Fall war, so wurden auch die Rätselfragen, die der Hauptmann des Herodes können musste, einstudiert. Wo die Spiele in Blüte stunden, da lebte man für dieselben vom 1. Advent bis zum h. Dreikönigtag. An Sonn- und Feiertagen wurde auf der heimischen Bühne gespielt in einem Sale etwa des Gasthauses, und zwar zwei- oder dreimal an einem Nachmittag; an Werktagen auswärts. Weil um diese Zeit, auch wenn nicht gespielt wurde, die guten Protestanten unter dem Vorsitze des Meistersingers[1]) viel beisammen sassen und sich im Bibelaufschlagen und im Kirchengesang übten, um zum Gruss und Lebewohl, zu allen Lebenslagen, ein Lied zu können, da liess sich das Einstudieren der Spiele ganz im Stillen zustande bringen, indem es den Anschein hatte, als ob man nur in angedeuteter Weise sich üben wollte. Ein Ort wusste von dem andern also

1) Meistersinger hiess in Oberufer der Darsteller des Königs Melchior, sonst Altkunig genannt. Wahrscheinlich war der Meistersinger ursprünglich auch Lehrmeister der Spiele und war die Lehrmeisterschaft in Oberufer aus persönlichen Gründen einem Nichtmitspielenden übertragen.

nicht, ob heuer gespielt werden sollte. — Wenn nun eine Gesellschaft der Meinung war, dass in einem Nachbardorfe heuer nicht gespielt werde, so zog sie dahin mit dem grünen Baum des Paradieses voraus, neben dem der riesige Stern getragen ward und es folgten alle Personen des Spiels im Kostüm. Wenn nun in dem Dorfe die Spiele doch einstudiert waren, so trat der heimische Hauptmann des Herodes dem fremden Hauptmann entgegen und legte ihm Fragen vor, die er in Reimen beantworten sollte. Da nun jeder Ort andere geheim gehaltene Fragen hatte, konnte der Fremde nicht antworten. War im Orte ein gerüsteter Hauptmann nicht vorhanden, so stund nichts im Wege, dass die fremde Gesellschaft spielte und sie ward mit Jubel begrüsst. Sie fragte nach dem Hauptmann des Ortes, der sich nicht stellte, wenn er nicht vorbereitet war. Wenn er sich stellte, ohne eine Aufführung anzeigen zu können, so durfte der fremde Hauptmann fragen; jener konnte nicht antworten und musste das Feld räumen.

Ich habe in den deutschen Weihnachtspielen in Ungern S. 207 die Rätselfragen der Sternspielbruderschaft von Pressburg mitgeteilt. Die von Oberufer, wo man mir die Texte der ganzen Spiele anvertraute, hielten aber ihre Rätselfragen auch vor mir geheim! Erst im Jahre 1861 überlegten sie sich's besser und übersandten sie mir freiwillig. Der Hauptmann des Herodes rüstet sich immer noch zu dem Kampf, wenn ein fremder Hauptmann käme: „er soll nur kommen, wir sind bereit!“ — Seine Bereitschaft hat etwas tragisches, indem auf der ganzen Welt kein zweiter Hauptmann mehr vorhanden ist, der ihm gefährlich werden könnte. Das Rätsellied[1]) teile ich nun hier mit.

Zween Haubtleut singen.

Mel.: Allein auf Gott setz dein Vertraun etc. etc.

Fremder: Ihr lieben Brüder grüss Euch schön,
Weil Ihr so ferren zu uns kommt her!
Habt Ihr ein Bürg für diesen Stern,
So lasst Euch doch mit singen hoern.

Oberuferer: Mit singen, lieber Bruder fein,
Mit singen soll die Antwort sein:
Ich hab den Stern in meiner Hand;
Was du mich fragst, ist mir bekannt.

Fr.: Ist dir auch alles gut bekannt,
Dass du mit bleibest in der Schand?
Sonst werd ich dir ein Lied aufschlagn,
Darein sollst du die Wahrheit sagn.

Ob.: Du willst mir erst das Lied aufschlagn?
Ich kann dir schon die Wahrheit sagn:
Was in dem Lied zu lesen ist,
Das steht auch in der heil'gen Schrift.

Fr.: So fange ich das Lied jetzt an,
Weil du es ja gut singen kannst;
Zu wissen, was du gelernet hast,
So gieb mir Antwort auf die Frag.

1) In der Abschrift, die vorliegt, ist es „Sterngesang der Oberuferer“ genannt, was sich aus Str. 2, 3 erklären kann. Das eigentliche Sternlied ist es nicht, vgl. Weihnachtspiele aus Ungern S. 206.

Ob: Ein Singer bin genennet ich,
Will hören, was du mir vorsprichst;
Dann will ich dir mit Freundlichkeit
Antwort geben, des bin ich bereit.

Fr.: Ich frag dich nun mit Freundlichkeit,
Du sollst mir geben guten Bescheid:
Willst du ein Singer sein auserkorn,
Sag, warum ist Christ, der Herr, geborn?

Ob.: Ein solcher Singer bin ich frei,
Antwort zu geben vermag ich frei:
Christus, der Herr, ist drum geborn,
Dass wir nicht alle sein verlorn.

Fr.: Weils du dich einen Singer nennst,
Und dich zu Christus, dem Herrn, bekennst,
So sage mir, in welcher Stadt
Als Christ der Herr geboren ward?

Ob.: In welcher Stadt will ich dir sagn,
Weils du mich so genau thust fragn:
Zu Betlehem in einer Streu,
In einer Kripp auf Stroh und Heu.

Fr.: Weils du nun so viel wissen thust:
Wie viel haben das Kind gesucht?
Wem ist's am ersten kund gethan
Und wo sind sie gewesen dann?

Ob.: Der Engel hat es kund gemacht
Wohl den drei Hirten bei der Nacht,
Als sie da auf dem Felde lagn
Und ihrer Herden Schafe pflagn.

Fr.: Um eines will ich dich noch fragn,
Mit singen sollst du mir wohl sagn,
Bist du ein Singer in der That:
In welcher Schüssel die Welt gessen hat?

Ob.: Weil du mich auch um dies thust fragn,
Mit singen will ich dir es sagn,
Ich bin ein Singer auserlesn:
Das ist in Noae Kasten gewesn.

Fr.: Mein lieber Singer, sage mir
Um dieses, was ich frag von dir:
Das welche Feuer ist ohne Hitz?
Der welche Thurm ist ohne Spitz[1])?

Ob.: Alles was du jetzt fragst von mir,
Will ich mit Freuden sagen dir:
Gemaltes Feuer hat keine Hitz,
Der babylonische Thurm hat keine Spitz.

Fr.: Ein Singer bist genennet hier,
Eins frag ich dich, das sage mir:
Der welche Wald ist ahne Laub?
Die welche Strass ist ahne Staub?

Ob.: Alles was du mich nun thust fragn,
Das will ich dir von Herzen sagn:
Der Tannenwald ist ahne Laub,
Die Himmelsstrass' ist ahne Staub.

Fr.: Weils du ein guter Singer willst sein
Und hast Christum bekennet frei,
Hast gelernet den Katechismus fein:
Sag mir, was die zehn Gebot solln sein?

Ob.: Mein lieber Singer, alle Zeit
Will ich dir geben guten Bescheid;
Du folgest Christus, deinem Herrn,
Drum kann ich dir die Gebot erklärn.

Fr.: Mein lieber Singer, mir so viel sag,
Nur um drei ich dich thu fragn.
Das erste zweit und dritte sag,
Was Gott darin geschrieben hat?

Ob.: Du sollst glauben an einen Gott,
Du sollst nicht schwören bei deinem Gott,
Feiertag sollst heiligen, spricht dein Gott,
Das sind die ersten drei Gebot.

Fr.: Noch drei, mein lieber Singer sag,
Weils du die zehn gelernet hast.
Dann will ich glauben alles dir,
Weils du thust Antwort geben mir.

1) Diese und die nächstfolgenden Fragen begegnen auch in andern Rätselliedern, vgl. unter andern Mittler, Deutsche Volkslieder Nr. 1306. 1307 und die Nachweisungen daselbst 2. A. S. 29; Tschischka, Österreich. Volkslieder S. 28 f. Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge S. 70. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien 1, 272.

Ob.: Mein lieber Singer, ich will dir sagn,
Weils du mich noch um drei thust fragn:
Vater und Mutter sollst ehren gut,
Nicht töten und auch nicht stehlen thu.

Fr.: Mein lieber Singer, ich bitte dich,
Denn ich bin hier und frage dich,
Dass du mit reinem Herzen hier
Die rechte Wahrheit sagest mir.

Ob.: Mein lieber Singer, ich kann dir sagn,
Wenn alle Felberbäum Feigen tragn,
Dann will ich dir vor meinen Tagn
Kommen und dir die Wahrheit sagn.

Fr.: Jetzt schliessen wir ja unser Lied,
Weil du mir gute Antwort giebst.
Ich will dich ja um keines fragn,
Denn kein Felberbaum kann Feigen tragn.

Ob.: Mein lieber Singer, ich kann dir sagn,
Wenns du mich nur um viel thust fragn,
Mit Gottes Hilf kann ich dir sagn,
Was du dir wünschest, mich zu fragn.

Fr.: Amen, das Lied ist nun vollbracht,
Ich wünsch dir, Singer, gute Nacht.
Wir haben uns mit Gottes Hilf
Vereinigt mit dem Sternenlied.

Wien.

Volksrätsel

aus der Grafschaft Ruppin und Umgegend[1]).

Gesammelt von **K. Ed. Haase.**

1. An unse Hus | Hängt ne Perlepus
Un wenn de lewe Sonne scheint, | Dann unse Perlepuse weint.
Der Eiszapfen.

2. Welche Brücke ist aus einem Stücke erbaut?
Die Eisbrücke.

3. Ein Mann im weissen Kleid will die ganze Welt bedecken und kann es nicht übers Wasser breiten. Der Schnee.

4. Witt rup nåh't Dack und schwatt werr' runn.
Der Schneeball (vgl. Nr. 91).

5. Krüppt dörch 'n Tûn un rasselt nich. Die Sonne.

6. Johann, spann an, | Drei Katten voran,
Drei Müs' vorup, | Johann sitt drup. Das Siebengestirn.

7. In meines Vaters Garten stehen sieben Kameraden, keine Eichen, keine Buchen, und wer es kann erraten, soll die Nacht bei mir schlafen.
Das Siebengestirn.

8. Welche Hosen kann kein Schneider machen?
Die Wasserhosen.

1) Gesammelt in Bechlin, Dierberg, Herzberg, Keller, Kraatz, Protzen, Ruppin (Alt- und Neu-), Seebeck, Stöffin, Teschendorf, Gadow (Kr. Ostpriegnitz) und Tarmow (Kr. Ost-Havelland).

9. Et krüppt wat dörch den Tûn un schleppt alle Därmen nach.
Die Glucke mit den Küken.

10. Wo kümmt de Flöh nåh't Bett? Schwarz.

11. Es kamen zwei gegangen, die nahmen ihn gefangen. Sie führten ihn zu Friwweldewipp, von Friwweldewipp zu Nägel; da wurde er von ihnen zerknickt. Zwei Finger, die einen Floh ergreifen u. s. w.

12. Kümmt en Mann von Hickenpicken,
Droegt en Klêd von bunten Flicken
Un het ôk ênen roten, flêschenn Bårt.
Hoert mål, wie de Düwel rårt. Der Hahn.

13. Wer kann nachsprechen: „Der Hahn, der Hahn und nicht die Henne?“ Der Hahn, der Hahn.

14. Worüm rönnt de Hås äwern Berg?
Weil kên Lock dörch is.

15. Zweibein sass auf Dreibein. Da kam Vierbein und wollte Zweibein beissen. Zweibein nahm Dreibein und that Vierbein damit schmeissen.
Ein Hund (Vierbein) will ein Mädchen (Zweibein), das auf einem Schemel (Dreibein) sitzt, beissen. Diese nimmt den Schemel und wirft nach dem Hunde.

16. Zweibein ging nach dem Feld und hatte Dreibein auf dem Nacken; da kam Vierbein und wollt Zweibein beissen. Da nahm Zweibein Dreibein und wollt' Vierbein damit schmeissen.
Zweibein, ein Bauer; Dreibein, eine Mistforke; Vierbein, ein Hund.

17. In Ilow (Auf Phylax) geh ich, | In Ilow (Auf Phylax) steh ich,
[In Ilow bin ich selbst gericht' (Auf Phylax geh ich säuberlich);]
Meine Herren, ihr rat'ts (das raten die Herren) in drei Tagen nicht.
Schuhe aus dem Felle eines Hundes, der Ilow (Phylax) hiess.
Wenn die dritte Zeile fehlt, erklärt man das Rätsel durch folgende Erzählung: Ein Mann war wegen eines schweren Verbrechens angeklagt, und da die Beweise seiner Unschuld nicht erbracht werden konnten, wurde er zum Tode verurteilt. In dieser Not erbat sich seine Frau ein Gottesurteil, indem sie zu den Richtern sprach: „Meine Herren, ich will Ihnen ein Rätsel aufgeben, und wenn Sie es in drei Tagen erraten, dann ist mein Mann schuldig; wenn aber nicht, ist er unschuldig,“ und sie gab ihnen vorstehendes Rätsel auf. Da es die Richter nicht erraten konnten, wurde der Mann freigesprochen. — Wenn die dritte Zeile mitgesprochen wird, dann ist die Verurteilte, die das Rätsel aufgiebt, eine Frau oder ein Mädchen. Die Worte: „Auf Phylax geh ich säuberlich“ sind also jedenfalls entstellt aus den Worten: „Auf Phylax bin ich selbst gericht'“.

18. Ein Mädchen (Sorg') sollte hingerichtet werden: doch versprach man ihr die Strafe zu erlassen, wenn sie in drei Tagen ein Rätsel aufgeben könne, das niemand riete. Als sie am dritten Tage zur Hinrichtung

gefahren wurde, sah sie eine Krähe mit einer Maus fliegen, und nun sprach sie:

Sorg' satt up 'n Wâgen, | Sorg' sach en dritten drâgen,
Drei Köpp' un acht Bên, | Sorg' het in Lewen sönn Ding nich sehn."

Da niemand das Rätsel raten konnte, so erhielt sie ihre Freiheit.

Die Krähe mit der Maus und sie selbst.

19. Es geht eine Dame stolz spazieren und hat ein kohlschwarz Röcklein an. Die Krähe (der Rabe).

20. In einer Mühle stehen sieben Säcke, auf jedem Sacke liegen sieben Katzen, und jede Katze hat sieben Junge; daneben steht der Müller. Wieviel Füsse sind in der Mühle?

Zwei, die des Müllers; denn die Katzen haben Pfoten.

21. Ist schwarz, kocht rot und geht meist rückwärts. Der Krebs.

22. Ich kenn ein kleines Tierchen,
Das trägt die Knochen über dem Fleisch.
Sagt mal, wie das Tierchen heisst? Der Krebs.

23. Eine Dame ging über den Hof und liess einen grünen Teller fallen. Kuh und Kuhfladen.

24. Als ich jung war, konnte ich vier bezwingen; als ich älter geworden, musste ich Berge umringen, und als ich tot war, musste ich auf den Tanzplatz gehen.

Das Rind, das als Kalb an dem Euter sog, später den Haken zog und dessen Fell nach dem Tode zur Fussbekleidung gebraucht wurde.

25. Vier gehangen, vier gegangen, zwei Wegweiser und ein Nachklapper; was ist das?

Die Kuh mit vier Zitzen am Euter, vier Füssen, zwei Augen und einem Schwanz.

26. a) Hinner unse Hus, | Da ploegt oll Nawer Krus
Ahn Håken, åhn Stett. | Seggt, wo mökt he det?

b) Hinner unse Hus, | Da håkt Peter Krus
Dörch Distel un Dorn | Un 't wêrn doch jroje Forn (= gerade Furchen).

c) Hinner unse Schün' | Ploegt Vater Kühn
Ohne Plog un ohne Schår, | Un doch werd't ne dêpe Fåhr.

Der Moll (= Maulwurf).

27. Wipp-hup un Werp-hup | Gåhn bei' nåh'n Berg rup,
Acht Foet un en Stett (= Sterz, Schwanz), | Råj' mål, wat is det.

Frosch und Maulwurf.

28. Auf dem Dache sitzen zehn Tauben; ein Jäger schiesst zwei davon herunter; wieviel bleiben sitzen?

Keine; denn die übrigen acht fliegen hinweg.

29. Welcher König kann fliegen? Der Zaunkönig.

30. Welcher König hat kein Land? Der Zaunkönig.
31. In welchem Walde wächst kein Laub? Im Nadelwalde.
32. Welche Augen sitzen nicht im Kopfe? Die der Bäume.

33. Unse Knecht Knust | Het en Ding wie ne Fust.
Weht der Wind, | So bammelt dat Ding. Die Birne.

34. Ich ging mal über Feld, | da begegnete mir Gotthelf
Und fand ein klein Wunderstück, | Das war wie mein klein Finger dick.
Draus konnt ich schneiden | Zwei Speckseiten
Und eine Pfaffenmütz. Die Eichel.

35. Wenn sie kommen, dann kommen sie nicht; und wenn sie nicht kommen, dann kommen sie. Was ist das?

Ein Landmann, der Erbsen sät, meint: Wenn die Spatzen (Tauben) kommen, dann gehen die Erbsen nicht auf; denn sie werden von ihnen weggefressen. Wenn aber die Spatzen (Tauben) nicht kommen, dann gehen die Erbsen auf.

36. Wieviel Erbsen gehen in den Topf?
Keine; denn sie werden alle hineingethan.

37. Hinter unse Hus, da steit en klên Männeken un het en roten Käppel. Die Felddistel.

38. Was ist das, was grün aufsteht, blau dasteht und weiss zu Bette geht? Der Flachs.

39. Als ich jung und schön war, da war ich blau bekrönt; als ich aber alt und schief geworden, wurde ich geknüppelt, geschlagen und darnach von Kaiser und König getragen. Der Flachs.

40. As ik jung war, trug ik ne blaue Kron;
As ik old war, wat ik stott (gestossen) un schlån.
Der Flachs.

41. Es wächset aus der Erde | Und kleidet jedermann
Vom Kaiser und vom König | Bis zu dem Bettelmann

oder

Den Kaiser und den König | Und auch den Bettelmann.
Der Flachs.

42. Was für eine Behörde ist die Kartoffel?
Ein Stadt- und Landgericht.

43. Gross wie ein Haus, | Klein wie eine Maus,
Stachlicht wie ein Igel, | Glänzend wie ein Spiegel.
Die Kastanie.

44. Sitzt auf ein Täckchen (= Zäckchen), | Hat ein rotes Jäckchen.
Eine rote Kirsche.

45. a) Weiss wie Schnee, sag mir das! | Grün wie Gras, was ist das?
Rot wie Blut, sag mir's gut! | Schwarz wie Teer, sag mir's ganze Rätsel her.

b) Grün wie Gras. | Ich weiss noch was.
Rot wie Blut, | Ist noch nicht gut.
Schwarz wie Pech. | Nun ist es recht.
Die Kirsche (in ihrer Entwickelung).

46. Eine Jungfer sitzt im Grünen und hat einen roten Rock an. Wenn man sie drückt, dann weint sie und hat doch ein steinernes Herz.
Die Kirsche.

47. Rauh—rauh—riep (= Rauhreif), | Wie gaele is de Piep!
Schwatt is de Sack, | Wo de gaele Piep instack.
Die Mohrrübe in der Erde.

48. Es steht ein Mann auf einem Bein, trägt hunderttausend Schweine, und wenn er ruft: „Holt welche!“ — dann sind sie alle kohlschwarz.
Ein Pflaumenbaum mit reifen Früchten.

49. Es steit en Mann up ênen Bên, | Muss sine hundert Schâp allên hoed'n.
Wenn er roip: „Holt wat!“ | Sind se alle kohlschwatt.
Ein Pflaumenbaum mit reifen Früchten.

50. Welcher Sporn wächst aus der Erde? Der Rittersporn.

51. Gross wie ein Haus, | Klein wie eine Maus,
Bitter wie Galle, | Wir essen's doch alle.
Die Wallnuss.

52. Welcher Stock liefert den besten Trank? Der Weinstock.

53. Es hängt an der Wand, | Hat neun Hänte | Und beisst alle Leute.
Die Zwiebeln im Netze.

54. Wann kann man nicht ohne Gefahr in den Garten gehen?
Wenn der Spargel schiesst und die Bäume ausschlagen.

55. Isern Perd schitt höltern Kätteln. Der Bohrer.

56. Vör frett' un hinn schitt'. Der Bohrer.

57. Der dicke Papa, | Die dünne Mama,
Die weisse Mamsell, | Das rate mal schnell.
Die Bierflasche mit Schaum.

58. Unse lange dünne Knecht pumpst unse dicke Diern.
Das Butterfass.

59. Welcher Hut passt auf keinen Herrenkopf? Der Fingerhut.

60. Es hängt an der Wand | Und giebt mir alle Morgen die Hand.
Das Handtuch.

61. Welches Licht brennt länger, ein Wachs- oder ein Talglicht?
Keins; sie brennen beide kürzer.

62. Ein eisernes Pferd mit flächsernem Schweif; was ist das?
Eine Nähnadel mit Faden.

63. Ich bin am wärmsten, wenn es am kältesten, und bin am kältesten, wenn es am wärmsten ist. Im Sommer lässt man mich verächtlich stehn, im Winter streichelt man mich schön. Der Ofen.

64. So klein wie ne Maus, | Bewacht das ganze Haus.
Das Schloss.

65. Wat is am ihrsten in de Kirch? De Schlötel oder de Flêg.

66. Unse Knecht Hinrich | Steckt sin Pinrich | In uns Magd ihr Purr.
Schlot un Schlötel.

67. Dat herret un scherret un het man dre Bên. Das Spinnrad.

68. Acht Jungfern greifen sich und kriegen sich mein Leben nicht.
Das Spinnrad.

69. Grossvater druddelt, Grossmutter nuddelt, Grossvater druddelt so lange, bis Grossmutter trächtig wird.
Grossvater, das Spinnrad; Grossmutter, die Spule.

70. Welcher Knecht erhält keinen Lohn? Der Stiefelknecht.

71. Ein armer Soldat muss Schildwacht stehn.
Er hat keine Füsse (Beine) und muss doch gehn,
Er hat keine Arme und muss doch schlagen;
Wer kann mir das Rätsel sagen? Die Uhr.

72. Welche Uhr hat keine Räder? Die Sonnenuhr.

73. Wem kann man ungestraft den Hals brechen?
Der Weinflasche.

74. Rund schmiet ik 't rup nåh't Dack, lang kämmt werr runn.
Das Wollknäuel.

75. Hinner unse Hus, | Da steit en Kabus (= Schlafkammer).
Manch einer schitt da in, [Manch ener pisst da in,] | Manch ener stippt sin Brot da in.
Das Bienenschauer (mit Honig).

76. Lonton (?) ging über das Feld, der hatte mehr Füsse als Bonton (?).
Die Egge.

77. Welcher Schuh ist nicht von Leder?
Der Hemmschuh am Wagen.

78. Es hängt an der Wand, und wenn es herunterkommt, wird es lustig. Der Kantschu.

79. Es wird so schwarz als ein Rabe | Und badet sich alle Tage.
Das Mühlrad.

80. Klippermann und Klappermann,
Die rennen beide den Berg hinan;
Klappermann rennt noch so sehr,
Klippermann kommt doch noch eh'r.
Ein fahrender Wagen (Klappermann), vor dem die Pferde mit einer Kette (Klippermann) an der Deichsel befestigt sind.

81. Vier Rurell, vier ruh Fell, en Klippklapp, en Johlklapp, en Nahklapp un en Klisterpott; wat is dat?
Vier Räder am Wagen, vier Pferde, die Wagendeichsel mit Kette, der Kutscher, die Peitsche und ein Teergefäss.

82. Welche Schere hat keine Klinge? Die Wagenschere.

83. Vier Jungfern greifen sich und kriegen sich im ganzen Leben nicht. Die Schaufeln einer Windmühle (vgl. Nr. 68).

84. Es risselt, es rasselt wie eiserne Ketten,
Soldaten, Kameraden, es kann niemand erretten.
Die Windmühle.

85. Loept un loept un kümmt nich to Dörp. Die Windmühle.

86. Rubbel, rabbel, ruppdi, | Morgen komm ik up di,
Ik will di pumpanellen, | Dat di de Buck (= Bauch) sall swellen.
Der Brotteig.

87. En ganzen Stall vull brûne Perd un en hölten Peter mang.
Ein Ofen voll Brote mit dem Schieber.

88. Zwischen uns und Wittenberg, da liegt eine gelbe Plûm' (= Pflaume), und wer die gelbe Plûm' will essen, muss den witten Berg zerbrechen.
Das Ei.

89. Es kommt ein Fässchen aus Holland,
Hat nicht Staff (= Stab) noch Band,
Und ist doch zweierlei Bier darin. Das Ei.

90. Zwischen Berlin und Kopenhagen
Da liegt eine goldene Uhr begraben;
Und wer die goldene Uhr will haben,
Der muss Berlin und Kopenhagen zerschlagen.
Das Ei.

91. Witt schmiet ik't rupp nåh't Dack, gael kümmt werr rann.
Das Ei (vgl. Nr. 4. 74).

92. Ich kenne ein kleines Häuschen, hat keine Thür noch Fenster, und will sein kleiner Wirt heraus, muss er erst die Wand zerbrechen.
Das Ei.

93. Innen rauh und aussen rauh und zehn Ellen im Leibe rauh.
Ein Fuder Heu.

94. Oben spitz und unten breit,
Durch und durch voll Süssigkeit.
Der Zuckerhut.

95. Welche Lieder nimmt man mit ins Grab? Die Augenlider.

96. Was für Wasser ist ohne Sand? Das Augenwasser.

97. Zwei Reihen (Ein ganzer Stall voll) weisse Hühner und ein roter Hahn damang. Die Zähne und Zunge.

98. Innen blank un buten blank, | Is ôk Flêsch un Blôt damang.
Der Fingerring.

99. Es ging eine Dame wohl über den Hof
Und zeigte dem Herrn das blanke Loch.
Der Herr gedachte in seinem Sinn:
„Ach, hätte ich doch meinen drin!“ Der Fingerring.

100. Worüm sätt de Möller de Mütz up?
Weil de Mütz den Möller nich upsädden kann.

101. Eine Rauhe hab ich, | Vor dem Bauch sie trag' ich.
Junggesellen, fürcht' euch nicht! | Meine Rauhe beisst euch nicht.
Die Muffe.

102. a) Ich kenn ein Ding, wie ein Pfifferling; kann gehen, kann stehen, kann auf dem Kopf nach Hause gehen. Was ist das?
b) Wer steht sogar in der Kirche auf dem Kopfe?
Der Nagel unter dem Schuh.

103. 't sitt in't Holt, schimpt as en Ruhrspatz, un kên Minsch antwurt' em. Der Pastor auf der Kanzel.

104. Wer geht seinem Ende rückwärts entgegen. Der Seiler.

105. Welche Ähnlichkeit besteht zwischen einem Barbier und einer Wäscherin? Beide müssen zuerst einseifen.

106. Welche Trommler trommeln mit der Nase?
Alle, denn keiner legt die Nase beim Trommeln ab.

107. Welcher Unterschied ist zwischen einem Grosssprecher und einer Schneidermamsell? Jener schneidet auf, diese schneidet zu.

108. Welcher Unterschied ist zwischen einem Passagier und einem Stubenmädchen? Jener kehrt ein, diese kehrt aus.

109. Was ist im Kriege oft ein schlimmer Fall? Ein Überfall.

110. Wer hat es besser, der Kaffee oder der Thee?
Der Kaffee; denn er setzt sich, der Thee dagegen muss ziehen.

111. Et fliegt wat öwern Gråben, | Het kên Hart oder Mågen,
Het kên Läwer oder Lungen, | Kann de Soldaten übertwingen.
Die Kanonenkugel.

112. Öwer unse Hus un Nåwers Hus, da schlån sich en Pår (met Krücken rut — oder met Rung). Der Rauch.

113. Welcher Baum liegt an einer Kette? Der Schlagbaum.

114. Et steit up Dack | Un rôcht en Piep' Tobak.
Der Schornstein.

115. Auf welcher Leiter hat nie ein Mensch gestanden?
Auf der Tonleiter.

116. Ist in Kross (= eine weitbauchige Kanne mit engem Halse) und nicht in Kann',
Ist in Frau und nicht in Mann,
Der Kuckuck hole mich, | Ist in ganz Polen nich.
Leipzig ist 'ne grosse Stadt, | Das Ding dort niemand hat.
In Berlin kann's wohl sein; | Ist das Dorf auch noch so klein,
Und das Ding wird drinnen sein. Der Buchstabe R.

117. Niemand und jemand waren in einem Haus. Niemand ging hinten heraus, jemand ging vorn heraus; wer blieb zu Haus? Und.

118. 't is weg, 't bliewt weg, 't was alle Dåg all weg, un ik häw't hüet noch sehn. Der Weg.

119. Was läuft ohne Füsse fort und kommt nicht wieder?
Die Zeit.

120. Welches Land hat die schlechtesten Pferde?
Österreich; denn es besitzt Mähren.

121. Welches Jahr dauert nur einen Tag? Neujahr.

122. Welche Rose hat keinen Dorn?
Die Krankheit. — Der Mat-rose.

Zur Volksdichtung.

(Uhlands „Der gute Kamerad".)

Von **Cäsar Flaischlen.**

In Band XI S. 28 ff. der Zeitschr. f. Völkerpsychologie gab Professor Dr. H. Steinthal eine kurze Analyse des Uhlandschen Gedichts vom guten Kameraden sowohl in Bezug auf seine Quelle, einem ihm von Berthold Auerbach citierten kleinen Volksliede, als auch in Bezug auf sein Verhältnis zur Volksdichtung überhaupt und insbesondere zu den Korrekturen, welche es im Munde des Volkes bis heute erfahren hat. Er illustrierte dies letztere an dem Text des Gedichtes, wie er ihn von einem Dienstmädchen hat singen hören: „Die dritte Strophe sang es garnicht; die anderen beiden hatten mancherlei Veränderungen, die sich bei genauerer Betrachtung als wirkliche Verbesserungen erweisen[1]". So sang es Vers 6: „Die Kugel" statt „Eine Kugel"; Vers 7: „Gilt sie" statt „Gilt es"; Vers 8, dem entsprechend: „Ihn hat sie" statt „Ihn hat es", Vers 9: „Er lag" statt „Er liegt"; alles Korrekturen, die für die Texterklärung unsers Volksliedes überhaupt und im besonderen für die sowohl in litterarhistorischer als psychologischer Hinsicht hochinteressante Beobachtung: wie ein Kunstlied sich zum Volkslied bildet, von weitgehender Wichtigkeit sind. Die Änderungen, welche Steinthal in dem Text des Dienstmädchens fand, haben sich in den wesentlichsten Punkten längst schon in den weitesten Kreisen auch der Gebildeten eingebürgert; der ursprüngliche Text wird wohl nur selten zu hören sein. Es sei mir gestattet, im nachfolgenden diese Varianten

1) Vgl. auch J. E. Wackernell, Das deutsche Volkslied (Sammlung gemeinverständl. wissenschaftlicher Vorträge Heft 106. Hamburg 1890), der daselbst Steinthals Bemerkungen weiter ausführt.

durch die Fassung des Gedichts zu ergänzen, an die ich mich selbst in meinen Knabenjahren gewöhnt und in der ich es, ohne mich im geringsten um den Uhlandschen Text zu kümmern, auch heute noch im Kopf habe und auch heute noch singen würde, wenn ich dabei nicht gerade textkritisch aufgelegt wäre. Mein erstes Bekanntwerden mit dem Liede mag dafür entscheidend gewesen sein. Ich hörte es von Soldaten auf der Strasse und wandte mich an den Burschen meines Vaters, der mich dann Text und Melodie lehrte. Auch erinnere ich mich noch deutlich, wie ich meiner Mutter gegenüber mich verwunderte: der Druck enthalte Fehler, als ich das Gedicht zum erstenmal bei Uhland las. Zum bessern Vergleich folge auch dessen Fassung.

	Uhland.	Volkslied.
1	Ich hatt' einen Kameraden,	Ich hatt' einen Kameraden,
2	Einen bessern find'st du nitt;	Einen bessern find'st du nitt;
3	Die Trommel schlug zum Streite,	Die Trommel rief zum Streite,
4	Er ging an meiner Seite	Und er ging an meiner Seite
5	In gleichem Schritt und Tritt.	In gleichem Schritt und Tritt.
6	Eine Kugel kam geflogen:	Eine Kugel kam geflogen:
7	Gilt's mir oder gilt es dir?	Gilt sie mir oder gilt sie dir?
8	Ihn hat es weggerissen,	Ihn hat es weggerissen,
9	Er liegt mir vor den Füssen,	Und er lag (und liegt) zu meinen Füssen,
10	Als wär's ein Stück von mir.	Als wär's ein Stück von mir.
11	Will mir die Hand noch reichen,	Willst mir die Hand noch reichen,
12	Dieweil ich eben lad':	Dieweil ich eben lad'?:
13	Kann dir die Hand nicht geben,	Kann dir die Hand nicht geben,
14	Bleib du im ew'gen Leben	Bleib du am ewigen Leben,
15	Mein guter Kamerad.	Mein guter Kamerad.

Strophe 1. In Vers 2 möchte ich zunächst das „nitt“ bemerken. Es stört mich als Schwaben heute noch, wie als Knabe, zumal Uhland selber Schwabe war und somit „net“ hätte setzen müssen; „nitt“ ist lediglich aus Reimnot gesetzt.

Vers 3. Das „rief“ statt „schlug“ erkläre ich aus einer apperceptionell, wenigstens dem Knaben und dem naiveren Begriffsvermögen des „Volks“, näher liegenden engeren Verbindung des Verbums mit dem folgenden „zum Streite“, analog den Wendungen ‚zum Kampfe rufen‘, ‚zum Gerichte rufen‘, ‚zur Kirche rufen‘. Uhland hat sich hier eine poetische Licenz erlaubt; Die Trommel aber kann streng genommen nur geschlagen werden, nicht selbst schlagen. Am wahrscheinlichsten dünkt mich jedoch dies „rief“ herübergenommen aus:

Es braust ein Ruf wie Donnerhall,
Wie Schwertgeklirr und Wogenprall;
Zum Rhein, zum Rhein, zum deutschen Rhein!
etc. etc.

Nach ‚Wogenprall' steht zwar meistens Strichpunkt, so dass ‚Zum Rhein, zum Rhein, zum deutschen Rhein!' als selbständiger blosser Aufruf zu nehmen wäre; doch gehört beides zweifellos zusammen. Die richtige Interpunktion wäre Doppelpunkt.

Vers 4 hat, wie nachher Vers 9, ein eingeschobenes „und", was im Volksliede überhaupt sehr häufig zu finden ist, auch an Stellen, wo es mitunter ganz sinnwidrig ist, was hier keineswegs gesagt werden könnte. Ich halte es gerade bei diesen zwei Versen für eine eher aus musikalischen Gründen hervorgegangene Einschaltung. Es ist eine Art Auftakt, durch den sich das folgende „gieng" und „lag" stärker betont.

Strophe 2; Vers 6 hat Uhland den unbestimmten Artikel: „eine Kugel", nicht „die Kugel", wie Steinthal von jenem Dienstmädchen anführt. „Eine" ist unstreitig richtiger und auch volksliedhafter als „die", obwohl dann inkonsequent in Vers 7 das bestimmte Subjekt folgt; aber es ist weniger die bestimmte, den Freund tötende Kugel gemeint, wie man erklären könnte, als vielmehr irgend eine von den vielen, die da heranpfeifen. — Als weitere Variante des Verses findet man häufig auch „kommt" statt „kam", das auf einer Rückwirkung des Präsens „gilt" in Vers 7 beruhen könnte.

Vers 7 lautet im Volkstext: „Gilt sie mir oder gilt sie dir?" bei Steinthal „Gilt sie mir? gilt sie dir?" Beides hat zum Unterschied von Uhland das bestimmte Subjekt „sie"; eine Änderung, die im Volksmunde das ursprüngliche „Gilt es" schon völlig verdrängt hat. Über die Berechtigung des Ausfalls oder Nichtausfalls von „oder" müsste die Melodie entscheiden. Der Vers unterbricht die Erzählung durch den Übergang zur Frage und zum Präsens; doch nur um dieselbe lebendiger zu machen. Dass dieser Tempus-Wechsel empfunden wird und zwar als Inkonsequenz und als Abweichung, bezeugt die öfter vorkommende Ausgleichung durch Verwandlung des Präsens ins Präteritum; also: „Galt es mir? oder galt es dir?"

Vers 9 hat zunächst das schon bei Vers 4 besprochene Auftakts-Und, sodann „lag" statt „liegt". Wackernell bemerkt, das Präteritum sei besser, da auch sonst die Vergangenheit der Erzählung stehe. Ich kann dem nicht zustimmen; das Gedicht spitzt sich auf den letzten Scheidegruss der beiden zu und tritt aus der Vergangenheit nach und nach in die unmittelbarste Gegenwart über. Die ganze dritte Strophe verlöre ihren Zusammenhang mit der zweiten, wenn „lag" stünde; ihre ganze Fassung wie auch die Scene, die sie schildert, bedingen, dass der Freund zu des Freundes Füssen ‚liegt' und nicht ‚lag'. Dennoch wird man meist das Präteritum hören, und zwar, wie wahrscheinlich ist, wieder musikalischer Motive wegen. Man bemerke: Vers 7 hat vier resp. sechs i-Laute, Vers 8 zwar nur zwei, doch hoch betonte, Vers 9 selbst wieder drei resp. einen; das ist eine Häufung, die der natürlichen Sprache ferne liegt und in der Musik monoton

wirkt, was hier um so störender ist, da gerade diese beiden Verse den Mittel- und Schwerpunkt des ganzen Gedichts bilden. Die vielen i-Laute aber gestatteten schon an sich keine so hervorhebende Betonung, wie sich bei einem offenen a von selbst giebt. Man mache den Versuch, „liegt" zu singen; auch mit vollster Stimme vorgetragen, wird es einen weit schwächeren Eindruck als „lag" hervorbringen; man gebe ferner acht, wenn das Lied zufällig gesungen wird, ob nicht bei „lag" jeder Singende — ich bemerkte es besonders bei einer Kompagnie Soldaten — unbewusst mit vollster Lunge einsetzen wird, als ob er eine Art Befreiung empfände, aus all den u, o und i der vorgehenden Verse herauszukommen. Bei „liegt" ermöglicht schon die Schlusskonsonanz keinen vollen, reinen Ton. „Lag" wäre sonach logisch falsch, aber musikalisch wohl gerechtfertigt.

Strophe 3. Das Dienstmädchen Steinthals sang diese garnicht mehr; und es lassen sich für ihren Wegfall auch mehrfache Gründe finden. „Es ist," führt Wackernell nach Steinthal aus, „schon innerlich unwahrscheinlich, dass der tödlich Getroffene noch die Hand reicht, und ebenso unwahrscheinlich, dass der Eifer des Ladens dem Kameraden keinen Augenblick gönnen sollte, diesen Abschiedsgruss zu erwidern. Alsdann führt die ganze Strophe die Handlung nicht mehr weiter;" . . . . . ‚und endlich hat sie auch eine süsslich-sentimentale Färbung: alles Momente, die dem Volksgeschmacke zuwiderlaufen'. Die Strophe ist in der That überflüssig und auch sentimental und ist vielfach vergessen; aber ich möchte doch nicht so weit gehen, sie im Charakter des Volksliedes für unmöglich zu erklären. Es liegen trotzdem genug Momente in ihr, sie diesem nahe zu bringen, wie z. B. die sehr wesentliche Korrektur „Willst" statt „Will" in

Vers 11, wodurch die Erzählung in die für das Volkslied charakteristische direkte Anrede verwandelt wird. Die leichte Möglichkeit dieser Änderung, sowie ihre Thatsache selbst zeigt, wie vortrefflich Uhland den Ton des Volksliedes getroffen hat. Es hätte niemand „willst" gesetzt, wenn das Ganze bloss als Kunstlied empfunden worden wäre. Das Volk nahm aber das Gedicht ohne weiteres in seinen Liederschatz auf und hier glichen sich dann die wenigen fremden oder ungewohnten Änderungen seiner Form fast wie von selbst durch eine Art Analogie mit denen des traditionellen Volksliedes aus. „Willst" ändert in dem Bilde des ganzen Vorgangs nicht das Geringste. Der Freund sieht den gefallenen Kameraden noch die Hand erheben, aber er hat sein Gewehr zu laden und kann sich nicht um ihn kümmern. Die direkte Anrede „Willst mir die Hand noch reichen?" ist beinahe noch feiner; da der Überlebende den Vorgang in einer Frage halb an den Gefallenen, halb an sich selbst gerichtet, schildert, so bleibt dadurch offen, ob der Getroffene ihm in der That noch einmal die Hand drücken wollte, oder ob er sie nur ganz unwillkürlich erhob, wie es jeder Fallende thut, um geholfen zu bekommen. — Statt „will" und „willst" recitierte eine Lehrerin, im übrigen streng den Uhlandschen

Text gebend: „wollt'". Es konnte ein Versehen sein und erklärlich aus den einleitenden Präteritalformen. — Bemerkt sei endlich noch zu diesem Vers die fast regelmässige Änderung von „reichen" in das geläufigere „geben" aus Vers 13, sowie eine vielfach zu beobachtende Verwechslung der beiden Verse.

Vers 12 hörte ich da und dort „lag" statt „lad'".

Vers 14 und 15. „Bleib du am ewigen Leben, mein guter Kamerad" — ich entsinne mich kaum, in meinen Knabenjahren anders gehört zu haben, freilich fiel die ganze Strophe häufig weg; der Bursche meines Vaters jedoch sang bestimmt: „am". Er brachte den Vers zweifellos mit dem ihm weit näher liegenden Ausdruck „am Leben bleiben" zusammen, vielleicht weil er es das erste Mal falsch verstanden, und sang „ewig" mit, weil er keinen weitern Ersatz dafür wusste. Vers 15 war dann Anrede oder Apposition. Diese Verwechslung wäre ausgeschlossen gewesen, wenn Vers 15 „Ein guter Kamerad" gelautet hätte, wie man ebenfalls hören kann. Aus diesem Irrtum aber ergab sich ein Rückschluss, der das ganze Gedicht veränderte, nämlich: dass die Kugel nur verwundet, nicht aber tötet. So falsch dies war, so legte doch ich selbst, von jenem „am" beeinflusst, mir das Gedicht als Knabe nie anders aus, bis ich einmal das rätselhafte „ewig" zu verstehen, meine Mutter und Uhland zu Rate zog ... Vielleicht lässt sich dieser Irrtum erklären. Betrachtet man das ganze Gedicht, so ist jeder einzelne der ersten dreizehn Verse für sich selbständig und kann vom folgenden durch irgend eine Interpunktion getrennt werden; nur 14 und 15 bilden einen Gedanken. Der Bursche hatte erst falsch verstanden, sang „am" statt „im" und dachte dabei an den Ausdruck „am Leben bleiben". Ein gewisses unbewusstes Gefühl für Parallelismus, gegen den im ganzen Gedicht nur diese zwei Verse verstossen, wofür ihm aber, einmal irregeleitet, eine Erklärung mangelte, befestigte dann den Irrtum und als drittes Moment träte, das erste entschuldigend oder doch erklärend, hinzu, dass seinem naiven Denken eine Antwort des Freundes im Sinne von: ‚bleib du nur am Leben! deine Wunde kann wieder heilen! ich lebe ja auch noch und will meinen Freund nicht verlieren', sicher natürlicher geschienen hätte, als die sentimentale Wendung, die Uhland durch seinen Schluss dem Ganzen gab. Doch ist hierzu eine weitere Thatsache zu bemerken, die für den Text unserer Volkslieder von nicht unwesentlicher Bedeutung ist, dass nämlich beim Gesang die Worte oft durchaus willkürlich gegeben werden, und sich niemand im geringsten daran stösst, mitunter den grössten Unsinn zu singen. Die erste Strophe ist meist bekannt, in der zweiten wird das Gedächtnis schon unsicher, und wird immer weniger zuverlässig, je länger das Gedicht ist. Man behilft sich, die Melodie mit lalala — weiterzuführen (die Melodie haftet meist treuer), oder man ‚macht sich rasch irgend einen Reim'.

Derartige Improvisationen knüpfen dann entweder an den äusseren Reim des Wortes an, oder durch den Gleichklang irgend einer anderen Melodie verlockt an deren Text, oder aber es sind absichtliche Einschaltungen des Singenden, welche dann meist eine gewisse parodistische Wendung haben. Das erste illustrieren, bewusst und zu erhöhter komischer Wirkung ausgebeutet, jene Couplets, in denen jeder Vers einem anderen Gedichte entnommen ist, mit dem vorgehenden aber nicht logisch, sondern nur durch den Reim verbunden ist. Das zweite ist ein potpourriartiges Ineinanderübergehen zweier Lieder. Das dritte könnte man Neudichtung nennen. So erinnere ich mich, als Beispiel zu diesem letzteren, aus einer Gesellschaft junger Leute, dass ein Bräutigam, nach einer halbernsten Neckerei mit seiner Braut, mit komischem Pathos anfing: „Mei Diarndl is harb auf mi — und i woass nit warum —“ worauf das junge Mädchen ohne weiteres lachend fortfuhr: „Und wann du di umbringst — so war dös recht dumm!“ Als weiteres Beispiel für solche Neudichtung in Bezug auf das Uhlandsche Gedicht stehe hier noch eine Wendung, die ich aus dem Munde eines Berliner Malermeisters hörte; er sang:

Er liegt zu meinen Füssen,
Kaum einen Schritt von mir!

Als ich fragte, ob es auch so heisse, wie er singe, besann er sich, gab zu, es könnte wohl anders lauten, erinnerte sich jedoch des richtigen Textes nicht im geringsten.

Oft werden auch verschiedene Strophen des gleichen Gedichts durcheinander geworfen. Man ist fröhlicher Stimmung, singt und giebt als Text dazu, was einem gerade über die Lippen kommt. So hörte ich und nicht nur einmal und nicht etwa immer nur absichtlich, sondern häufig völlig unbewusst und gedankenlos:

Die Trommel schlug zum Streite,
Er ging an meiner Seite,
Als wär's ein Stück von mir!

worauf dann gleich die dritte Strophe angestimmt wurde. Dass sich in unsern Volksliedern derartiger Unsinn hin und wieder festgewurzelt hat, liegt mir ausser Zweifel. Die Forschung sollte auch dieses Moment jedenfalls nicht so schlechthin unberücksichtigt lassen. Selbst ein Unsinn wird dann und wann bestimmend und kann sich so festsetzen, dass es mitunter unmöglich werden kann, ihn zu enträtseln und auf seine richtige Quelle zurückzuführen.

Zusatz von Prof. Steinthal.

Über den Einfluss der Melodie auf die Gestaltung des Textes im Volksmunde habe ich folgende Beobachtung gemacht. In Heines Loreley trifft es sich, dass im dritten Verse der ersten Strophe die Melodie auf die

erste Silbe des Wortes „alten“ mehrere Moren legt, so dass man singen muss: aaalten. Um diesem Übelstande zu entgehen, singt man, wie ich gehört habe, uralten.

Endlich bemerke ich, dass wie der Text, so zuweilen auch die Melodie in der Volksstimme sich ändert. So habe ich von marschierenden Landwehrleuten den ersten Vers unsers Uhlandschen Liedes mit ganz anderer Melodie singen hören, und, wie mir scheint, mit schönerer, d. h. passenderer Melodie.

Kleine Mitteilungen.

Regenzauber in Osteuropa.

Ign. J. Hanusch hat schon im Jahre 1842 (Die Wissehschaft des Slawischen Mythus, S. 295) hervorgehoben, dass in der russischen Landschaft Archangelsk die Leute am 23. Juni im Flusse baden und „Kupalnitza“ streuen. Dass dieses Baden die Hervorrufung von Regen zum Zwecke hat, sagt der genannte Autor nicht; dennoch scheint ihm diese Vorstellung vorgeschwebt zu haben, da er gleichzeitig auf das in Serbien besonders bei Wassermangel gefeierte Dódola-Fest hinwies, bei welchem ein Mädchen, das ganz mit Gras, Kräutern und Blumen umwunden ist, unter Tanzen mit Wasser begossen wird.

Nicht so harmlos ist der Brauch, welcher bei grosser und anhaltender Dürre zur Erlangung von Regen im Laufe des Frühjahrs und der ersten Sommermonate in West- und Südwestrussland beobachtet wird.

Im 12. Bande des von Prof. Jagić herausgegebenen Archivs für slawische Philologie (Berlin 1890) berichtet M. Murko (S. 640) nach einer dem „Odesskij Listok“ aus Jampol in Podolien zugekommenen Korrespondenz, dass in einem grossen Dorfe (der Name wird nicht genannt) das Volk nach dem allgemeinen Gebete in der Kirche den Geistlichen im Ornate auf die Erde geworfen und hierauf mit Wasser begossen habe. Am Tage des Ivan Kupalo (Johannes des Täufer) aber, berichtet Murko weiter, badeten, um Regen hervorzurufen, die Weiber, ohne die Kleider abzulegen, in grossen Haufen im Flusse, indem sie dem „Kupalo“, welchen sie sich aus Zweigen, Gras und Kräutern angefertigt hatten, den Weiheguss gaben.

Ein anderer Fall von Regenzauber, der sich in Südrussland ereignete, wird im „Urquell“, Bd. II S. 204—205 erzählt.

Im Juni des Jahres 1884 herrschte in Peresadowka (Gouvernement Cherson) grosse Dürre. Die Bauern schrieben dieselbe drei alten Weibern zu, die bei ihnen als Hexen galten. Diese Weiber wurden in das Dorfamt beschieden und beauftragt, bis zum 17. Juni Regen zu schaffen. Um aber den Regen desto sicherer zu erlangen oder vielleicht auch um die Ankunft desselben zu beschleunigen, liess man sie einstweilen im Flusse baden. — Als der festgesetzte Tag herankam und

noch immer kein Regen fiel, wurden die Bauern ungeduldig. Sie schleppten die Hexen vor die Dorfobrigkeit, wo man ihnen anfangs drohte, weil sie den Regen verscheucht hätten; als aber die Weiber trotzige Antworten gaben, flehte man sie unter Thränen an, sie möchten sich erbarmen und es regnen lassen. Jene erwiderten, sie könnten nicht mehr helfen, denn sie hätten den ganzen Regen an den Berg Athos verkauft. Die Aufregung legte sich allmählich und „mit tiefem Unwillen hörte man jetzt von den Bauern das Wort Athos aussprechen, der Quelle alles ihres Übels, wie sie meinten“.

Der Glaube an den Regenzauber war einst und ist vielleicht noch heute auch unter der Bukowiner Landbevölkerung ruthenischer und rumänischer Nationalität verbreitet.

Unterm 8. Juni 1790 (a. St.) berichtete infolge mündlichen Auftrags der gr.-or. Erzpriester von Czernowitz dem bischöflichen Konsistorium, dass die Bauern von Scheroutz und Werboutz (ruthen.) alle Weiber zusammengerufen und zu baden gezwungen hätten, „damit es regnen solle“. Dabei sei zu Werboutz ein Weib ertrunken und ein anderes todkrank geworden[1]).

Über einen zweiten Fall von derartigem Aberglauben in der Bukowina haben die Österr. Blätter für Litteratur, Kunst etc. im Jahre 1847 (IV. Jahrg. Nr. 296) ein Verhör-Protokoll dd. St. Ilie, den 24. Juni 1797 veröffentlicht, dem wir folgendes entnehmen.

An dem genannten Tage klagten Flora Illuana und Titiana Buseu, Weiber aus Keschwana (rumänisch), dass sie „mit mehren ihres Geschlechtes und zween Männern“ auf Anstiften eines gewissen Simeon Ropa von dem Pfarrer (!), dem Richter und den Geschworenen ihres Dorfes als Hexen, „welche den Regen gesperrt haben sollten“, angegeben, dann „nacket ausgezogen und in den geheimsten Teilen, sowie über den ganzen Körper überhaupt genau und zwar im Beisein vieler Menschen und des Priesters untersucht“ und hierauf ins Wasser geworfen worden seien.

Über den Sachverhalt befragt, gab der Ortsrichter Michailo Putzu zu Protokoll: Man habe gehört, dass in Badeutz, Burla (rumän.) und an anderen Orten „Untersuchung“ gepflogen worden sei. Infolgedessen habe man auch in Keschwana den Beschluss gefasst, „untersuchen zu lassen, welche aus ihrer Gemeinde die Zeichen einer Hexe an sich tragen“. Da sie aber diese Zeichen nicht kannten, habe Simeon Ropa, der sie in anderen Ländern kennen gelernt zu haben vorgab, seine Dienste angeboten. Nun seien von zwei Männern die männlichen und von zwei Weibern die weiblichen Dorfbewohner der Untersuchung unterzogen worden. Dabei solle man an der Flora Illuana und der Titiana Buseu, sowie an drei anderen Weibern und zwei Männern „einige Zeichen“ gefunden haben. Hierauf seien diese Sieben im Beisein des Pfarrers und sechs anderer Personen nochmals und zwar von Simeon Ropa „ganz“ untersucht worden, und da letzterer sich äusserte, „dass alle diese Zeichen haben, folglich getaucht werden müssen“, so habe man dieselben, nachdem man ihnen vorher die Hände bei den Beinen zusammengebunden, nach Ropas Anleitung „getaucht“. Hierbei seien alle bis auf die zwei Männer als Hexen befunden worden, „weil sie nicht wie jene untergesunken seien“.

Als hierauf der Untersuchungsrichter von den Beteiligten die Erklärung abverlangte, „was eine Hexe sei“, da wusste es keiner, auch Simeon Ropa nicht, zu

1) J. Polek, Die Anfänge des Volksschulwesens in der Bukowina. Czernowitz 1891. Seite 12.

sagen. Auf die Frage aber, warum sie also diese Weiber ins Wasser geworfen hätten, gaben sie zur Antwort: „Weil es lange nicht geregnet hatte, und sie hoffen, durch das Tauchen Regen zu erhalten".

Czernowitz. Dr. J. Polek.

Miscellen.

I. Wochentagsnamen als Personennamen[1]).

Ein sehr beliebter und seit alter Zeit gebräuchlicher syrischer Name ist *Bar Ḥadbᵉšabbâ* (verkürzt unter anderm in *Ḥabšab*, Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XXV. 518) d. i. „*Sonntagssohn*" (zu „*Sonntag*" verkürzt) gräcisiert in der Form Βαρσ̣ψαββᾶς (Payne Smith Thes. syr. 587).

Hierher gehört auch der arabische Name *'Arûba*, d. i. *Freitag* (jüdisch *'Arûbâ* Juchasîn (Filipowski) 76, l. 4). Von einem Wochentagsnamen ist schon der alttestamentliche Name *Šabṯai* (zu *Šabbât*, *Sabbath*, gehörig) gebildet.

II. Das Zeichen des ausfahrenden bösen Geistes.

Josephus erzählt (Antiquit. Jud. VIII. 46) vom König Salomo, er habe Gesänge verfasst, durch die Krankheiten besprochen werden (παρηγορεῖται) und Beschwörungsformeln hinterlassen, mit denen man die Dämonen so verjagen kann, dass sie nie wieder zurückkehren. Er fährt dann folgendermassen fort: „Dieses Heilverfahren besteht auch jetzt noch bei uns in voller Kraft. Ich habe erfahren, dass ein gewisser Eleazar, einer unserer Landsleute, in Gegenwart des Vespasian, seiner Söhne, der Heerführer und einer grossen Menge Soldaten Besessene von ihren bösen Geistern befreite. Die Heilung bestand nun in folgendem: Er brachte an die Nase des Besessenen einen Ring, der unter seinem Steine eine von Salomo bestimmte Wurzel [wahrscheinlich ist die Mandragora gemeint[2])] enthielt und zog ihm dann, wenn er daran roch, den Dämon aus der Nase. Der Besessene ward dann sogleich ruhig; er aber beschwor den Geist mit dem Eide Salomos, nie wieder in den Besessenen zu fahren, indem er dabei die von dem König verfassten Gesänge recitierte. Um aber den Umstehenden zu beweisen, dass er wirklich diese Kraft besitze, *stellte er ein kleines, mit Wasser gefülltes Gefäss oder ein Fussbecken in der Nähe auf und befahl dem Dämon, dieses beim Austreten umzukehren und so den Zuschauern deutlich zu zeigen, dass er den Menschen verlassen habe.*"

Ein ähnlicher Zug begegnet uns in einer späteren jüdischen Erzählung[3]). Rabbi Simeon soll die Juden von einer sie bedrohenden schweren Verfolgung durch Bitten beim Kaiser erretten. „Als die Matrosen auf das Schiff gehen, tritt einer von ihnen dem Rabbi auf den Hals. In demselben Momente fuhr ein böser Geist aus seinem Munde heraus. Als nun der Rabbi seine Augen hob, sah er den Geist auf dem Mastbaum sitzen. Er fragte ihn nun: „Wie heisst du?" Der erwiderte „Šmdûn[4]) Josephs Sohn". „Und was willst du hier?" „Ich will für dich ein Wunder thun" ...... „Und worin soll dies Wunder bestehen?" „Ich

---

1) Vgl. M. Hartmann in dieser Zeitschrift II, 320.

2) Oder Βαάρας Löw Aram. Pflanzennamen 188?

3) Die Vatikanische Handschrift der Halachoth Gedoloth etc. besproch. von Hildesheimer S. 17. Vgl. dazu Bablî Me'îlâh 17a und 17b.

4) Aussprache nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

werde in die Kaisertochter fahren, und sie soll beständig schreien: „Bringt mir den Rabbi Simeon, dass er mich heile[1]).“ Wenn du aber dann zu ihr kommst, dann flüstere in ihr Ohr[2]) und ich werde aus ihr herausfahren“ — „*Und woran soll ich erkennen, dass du aus ihr gefahren bist?*“ „*In demselben Augenblicke sollen alle Glasgefässe im kaiserlichen Palaste zerbrechen.*“ — Der Dämon fährt in die Prinzessin, sie schreit nach dem Rabbi, man holt ihn, er verspricht sie zu heilen und der Kaiser frägt: „Woran sollen wir erkennen, dass der Dämon ausgefahren ist?“ Der Rabbi nennt das Zeichen. Er flüstert in ihr Ohr, sie wird ruhig und *sogleich zerbrechen alle Gefässe.* Zum Danke hebt der Kaiser die Verfolgungsdekrete auf.

In den Vitae patrum (Migne Patrolog. Curs. complet, Lat. Serie 72) 760 findet sich eine Erzählung von der Austreibung eines bösen Geistes. Hier giebt der Geist seinen Austritt dadurch deutlich kund, *dass er ein Stück Mauerwerk umstösst.*

Andere Zeichen (Gestank, Geschrei) sind so bekannt, dass es nicht nötig ist, auf sie näher einzugehen.

Breslau. Siegmund Fraenkel.

Grozdanka und *Δαίδαλη*.

Ich möchte die Aufmerksamkeit unserer geehrten Mitglieder auf eine Bemerkung Dr. W. Mannhardts lenken, die sich in seinen „Celtischen Sonnenmythen“ (Zeitschrift für Ethnologie. 1875) findet. Seite 285, indem er die Geschichte des „Lorbeerkindes“ mit „falsche Braut“ erklärt, sagt er: — „die Vertauschung der wahren Braut durch eine falsche ist ein bekannter mythischer Ausdruck — — —“

Von welchen Mythen oder Gebräuchen spricht er? Und müssen solche, wie er sagt, mit Nacht und Winter zu thun haben?

Die einzigen Beispiele, welche ich kenne, sind das wohlbekannte Fest der Daidala (Δαίδαλη), und die bulgarische Feier der Grozdanka.

Wenn einer der Leser unserer Zeitschrift weitere Beispiele wüsste, so würden wir, denke ich, der Lösung des Rätsels der Bedeutung dieses altgriechischen Herafestes einen Schritt näher kommen; und nicht nur diesem, sondern auch dem Verständnis des Kultus der Jahresgötter überhaupt.

Die Hauptpunkte des Ritus der griechischen Jahresgötter scheinen zu sein der ἄνοδος, der ἱερὸς γάμος, und der κάθοδος —, d. h. das Aufsteigen, die Heilige Hochzeit und das Hinabsteigen (oder die Rückkehr). Ich darf kaum die deutschen Gelehrten an die Jahres-Gebräuche der Bauern erinnern, die Mannhardt so ausführlich in seinem Buche „Der Baumkultus“ beschrieben hat. Zum Beispiel die Maibraut (Baumkultus c. 5), Kornaufwecken (c. 6) und Frühlingseintritt (c. 4).

Zur Bequemlichkeit stelle ich die griechischen und bulgarischen Parallelen hier nebeneinander, in der Hoffnung, weitere Analogieen dafür zu erlangen, welche die Handlungen des Kultus oder die rituellen Hochzeitgebräuche aufklären.

Grozdanka.	Daidala (Δαίδαλη).
„Der Sonnengott (Selunce männl. die Sonne) hebt am Tage des hl. Georg in	„Man sagt, dass Zeus, als Hera mit ihm gezankt hatte, umherwanderte, bis

1) Bekannter märchenhafter Zug, der in der Geschichte vom „dankbaren Toten“ vielfach wiederkehrt.

2) scil. eine magische Formel.

einer goldenen Wiege Grozdanka als Braut zu sich empor, wo sie neun Jahre stumm ist; weshalb sie einer anderen Braut den Platz räumen und selbst als Brautführerin bei der Hochzeit eintreten muss. Dabei entzündet sich der Schleier der unrechten Braut — — — — jene findet ihre Sprache wieder und wird des Sonnengottes Gemahlin."

W. Mannhardt, Celtische Sonnenmythen. Zeitschr. f. Ethnologie. VII. S. 236 (citiert: Krech Slaw, Lit. S. 82).

Alalkomenes ihm vorschlug, sie zu hintergehen durch eine vorgespiegelte Heirat. Er schmückte eine Eiche als Braut, gab ihr Gestalt und nannte sie Daidale (Δαιδάλη). Als Hera voller Zorn zu Zeus kam, sang man den Brautchor und brachte Wasser. Als die List entdeckt wurde, versöhnte sie sich lachend mit Zeus, und sie selbst führte den Brautzug. Sie verbrannte das Bild „Daidala"."

Auszug von Plutarch. Fragmente IX. 6 (cf. Pausanias IX. 3).

Nachdem das Vorhergehende geschrieben war, habe ich aus dem „Bericht des Internationalen Kongresses über Volkskunde von 1891" welcher eben veröffentlicht ist, ersehen, dass meine Hoffnung, eine Erklärung der Daidala-Festgebräuche und -Mythen zu finden, soweit es die primitiven Hochzeitsgebräuche betrifft, durch Dr. Winternitz unterstützt wird.

In seinem Aufsatz über „Indo-europäische Gebräuche" sagt er: „Die Sitte, eine alte Frau als Braut einzuschieben, ist gewiss einer der vorherrschendsten Gebräuche unter den slavischen, deutschen und romanischen Nationen („Report of the International Folklore Congress 1891" p. 269; Dr. Winternitz citiert hier A. Weber, Indische Studien V. 393, und Dr. Schroeder, „Hochzeitsgebräuche der Esten, p. 72)[1]).

Diese Hoffnung wird noch verstärkt durch Professor J. B. Fevons in seinem Aufsatz über „Den Ursprung der asiatischen Völker", in welchem er sagt: „Die Sitte, eine alte Frau in Verkleidung für die Braut zu vertauschen, wenn der Bräutigam kommt, um sie zur Kirche abzuholen, wird an vielen Orten gefunden, in Deutschland, der Schweiz, unter den Polen, den Wenden, den Winden, den Serben, in Rumänien, Frankreich, und wenn Usener (Rhein. Mus. XXX. 183) bei seiner Auslegung der Stelle in Ovid (Fasti III. 677) recht hat, auch unter den alten Römern".

Sollte ich nicht hoffen, nähere Umstände über einen so weitverbreiteten Europäischen Gebrauch zu erfahren und auch Beispiele unter den Naturvölkern?

Ich verdanke der Güte des Herrn Prof. Dr. Weinhold einen Hinweis auf die Geschichte der „Falschen Braut" welche Herr Olrik in Bd. II S. 252 unserer Zeitschrift veröffentlichte (Sigrid und Othar u. s. w.), und welche ich übersehen habe.

Ridgefield, Wimbledon, England. Gertrude M. Godden.

Gefesselte Götter.

Herrn Professor W. Schwartz spreche ich meinen besten Dank aus für die Aufmerksamkeit, die er in unserer Zeitschrift II, 197—199 meiner Anfrage (ebd.

1) Vgl. auch Winternitz, Das altindische Hochzeitrituell in Denkschriften der Wiener Akademie XL. 1, 4. (Wien 1892).

II, 84) geschenkt hat. Ich kann aber nicht umhin, zu erklären, dass ich von der Ansicht des Herrn Professor abweiche und die Erklärung der Fesselung der Götter nicht in den Mythen der Naturphænomena, sondern in dem primitiven Kultus der lokalen Geschlechter suche, der sich aus dem Kultus der Naturvölker und aus den Gebräuchen der Bauern erheben lässt. Ich glaube, dass die Begräbnissitten das Rätsel lösen werden, und will hier nur auf eine Mitteilung des Herrn A. Merensky in der Zeitschrift für Ethnologie VII, 19 hinweisen: „Einige unter den Troglodyten beerdigen ihre Toten, indem sie sie vom Hals bis zu den Füssen festbinden mit Ruten vom Dornenstrauch. Letzteres ist genau der Gebrauch der Hottentotten, welche früher die Toten nicht nur banden, wie andere afrikanische Stämme, sondern förmlich einwickelten."

Vielleicht wird sich finden, dass das Fest der Tonea nur das Begräbnisfest der Hera ist.

Ridgefield. Gertrude M. Godden.

Aus Ostfriesland.

Von **Karl Dirksen.**

I. Köteldûmke

heisst in Ostfriesland der kleine Däumling. Seine Geschichte gehört zu den bekanntesten. Das Wort köteldûmke kommt im ostfriesischen Wörterbuch von Doornkaat-Koolman nicht vor; ebenso fehlen die Ausdrücke kötelketrekken und: kötelketrekkers. Beim kötelketrekken werden die Kinder in zwei Haufen abgeteilt. Sie stellen sich in Flankenstellung gegen einander auf, umfassen sich mit den Armen und suchen sich über einen auf dem Boden bezeichneten Strich zu ziehen. Diese Thätigkeit des Ziehens nennt man kötelketrekken. Beim kötelketrekken soll festgestellt werden, welche Partei die schwächere ist, mithin im Wettstreit den kürzeren zieht. Den lauten Jubel der Sieger suchen die Überwundenen durch: slîp ût, kötelketrekkers! abzuschwächen. — Nach dieser kleinen Abschweifung möge die Geschichte vom Köteldûmke, die uns mitten unter eine andächtige Kinderschar versetzt, folgen. Die Mutter erzählt: Dâr was mal 'n köteldûmke, de har 'n wagen fan hikken und sprikken, un de raden wassen eierdoppen, un de pêrde, dat wassen mûsen. — Ênmal wul köteldûmke ûtfaren. As he 'n endje hen was, kwam hum 'n bône integen, de se: Mag 'k man efen up dîn wagen? — „Ne," se köteldûmke, „mîn wagen is fan hikken un sprikken, un de raden sünd eierdoppen, un de pêrde sünd mûsen." — Un de bône krôp d'r dog up! As he nog 'n bêtje wider fôr, kwam hum d'r 'n stopnadel integen, de se: Mag 'k man efen up dîn wagen? — „Ne," se köteldûmke, „mîn wagen is fan hikken un sprikken u. s. w." Un do krôp de stopnadel d'r dog up! Un as köteldûmke nu nog 'n endje wider kwam, kwam hum d'r 'n kôlke für integen, de se: Mag 'k man efen up dîn wagen? — „Ne," se köteldûmke, „mîn wagen is fan hikken un sprikken, un de raden sünd eierdoppen, un de pêrde sünd mûsen." Un dat kôlke fûr krôp d'r dog up! As köteldûmke nu wêr in hûs kwam, was he so möje un le sük up bedde. Un as he nu so môi slêp, do fung dat kôlke fûr up de wagen an to glümen; un de wagen kwam in brand, un de pêrde branden up, un't hei un stro un de hele schûr kwam in brand. Un as de schûr nu upbrand was, do fung ôk nog dat hûs

an to brannen, un de arme köteldûmke, de nog so môi lag to slâpen, brande mit up.

hikken un sprikken, dürre, leicht zerbrechliche Reiser. hikken, die im Frühjahr von Bäumen und Sträuchern abgehauenen dünnen Zweige (fehlt im ostfriesischen Wörterbuch). Das Wort kommt übrigens nur noch in der Verbindung hikken un sprikken vor. — eierdoppen, Eierschalen — integen, entgegen — se gekürzt aus sede, sagte — efen, eben — krôp, Prät. zu krûpen, kriechen — 'n kölke für, ein Kohlchen Feuer — möje, müde — môi, schön.

II. Ostfriesisches Kinderspiel.

Dat schâpke-stelen

ist ein Spiel, welches von Knaben und Mädchen gemeinsam gespielt wird. Aus den an demselben Teilnehmenden werden gewählt: eine Mutter, deren erwachsene Tochter und ein Dieb. Letzterer wird aus der Zahl der Knaben genommen. Die übrigen Kinder sind die Schäfchen; sie stehen an einem als Stall bezeichneten Platz. Die Mutter geht zur Kirche; sie schärft ihrer Tochter beim Fortgehen ein, auf den Kochtopf zu achten und an die Schafe zu denken, damit diese nicht gestohlen werden. Der Kochtopf nimmt die ganze Aufmerksamkeit der Tochter in Anspruch. Sie setzt sich neben denselben, mit der Hand die Thätigkeit des Umrührens nachahmend. Sobald die Mutter sich entfernt hat und die im Topf befindliche Masse zu kochen beginnt, weiss sie sich nicht zu raten und zu helfen, und es entspinnt sich nun zwischen ihr und der Mutter folgendes Gespräch, das sich so lange fortsetzt, bis sämtliche Schafe, die beim jedesmaligen Herannahen des Diebes ihr Geschrei erheben, gestohlen sind.

Tochter: Moder, moder, d'pot kôkd ofer!

Antwort der Mutter: Dô d'r 'n bêtje solt in!

Tochter: Ik heb't al dân.

Die Mutter nennt dann noch andere Gegenstände, die dem Essen beizumischen sind, und die Tochter bestätigt allemal: Ik heb't al dân. Wieder zu Hause angelangt, sieht die Mutter, was vorgefallen ist; sie erhebt ein lautes Geschrei, und wenn die Tochter nicht vorzieht, rechtzeitig aus dem Hause zu eilen, bekommt sie für ihre, alle Begriffe übersteigende Unachtsamkeit, eine gehörige Tracht Prügel. —

In dem vorbeschriebenen Spiel spiegelt sich ein Stück Familienleben wieder, das wenig befriedigt. Die Mutter ist eine jener, uns im Leben vielfach begegnenden Frauen, welche nicht begreifen, dass auch die Versorgung des Haushaltes ein Gott wohlgefälliger Dienst ist. Selbst pflichtvergessen, hat sie ihre Tochter nicht zu der Selbständigkeit erzogen, die man von einer guten Hausfrau erwartet. Die Folgen sind: das Vermögen schwindet, und Zank und Streit sind stete Gäste. Es sind mithin ernste Wahrheiten, welche das Kinderspiel veranschaulicht.

III. Martinilied

aus dem südwestlichen Teile Ostfrieslands.

Sünte Marten, de is grôt.
Gêft mi 'n stükje kesenbrôd,

dat is för Sünt-Marten!
De kojen, de dragen de starten,
de ossen, de dragen de hôrns,
môi meisjes tragen de tôrns.
Och jüffrau, sitt jo de dôk ôk net? —
Fannafend kumd jo frêer.
Kumd he nêt, dan hâl w'hum nêt,
dan hâl wi Jakub Jansen,
de sal up de viôlke spôln
un wi wiln singen un dansen.

(Sanct Martin, der ist gross. Gebt mir ein Stückchen Käsebrot, das ist für S. Martin. Die Kühe, die tragen die Schwänze, die Ochsen, die tragen die Hörner, schöne Mädchen tragen die Türme. Ach Jungfrau, sitzt Euch das Tuch auch nett? — Zum Abend kommt Euer Freier. Kommt er nicht, dann holen wir ihn nicht, dann holen wir Jakob Jansen, der soll auf der Fiedel spielen und wir wollen singen und tanzen.)

IV. St. Nikolaus.

Am Abend des 5. Dezember legen sich in Ostfriesland die Kinder, nachdem sie die unten folgenden Liedchen bis zum Ermüden der Erwachsenen gesungen haben, zeitig zu Bett. In der Nacht kommt, wie sie wissen, der heil. Niklas, der nur denjenigen Kindern etwas bringt, welche sich früh zur Ruhe begeben. Die Kleinen haben für das Pferd des heil. Mannes einen Teller mit einem Kohlblatt oder einem Stückchen Brot auf den Tisch gestellt. Unter den Gaben, die der heil. Niklas bringt, befindet sich allemal 'n stutenkêrl für die Mädchen — und 'n stutenwîf für die Jungen. In Leer und Umgegend erhalten die Kinder in der Regel auch 'n stutenswîn und einige oranjebollen oder krûdstûtjes. Es sind dies weiche Brötchen, welchen man eine den Rossäpfeln ähnliche Gestalt und Farbe giebt. Die oranjebollen sind den Kindern etwas durchaus Neues, indem dieselben nur für die Niklasbescherung gebacken werden, und auf die Frage der Kleinen, woher der Sünnerklâs die schönen Brötchen habe, belehrt man dieselben: De hed Sünnerklâs sîn pêrd pûpd. Das unter III mitgeteilte Liedchen, welches in Vers 1 bis 7 einen Bericht über den heil. Niklas und in Vers 8—13 die Bitte an denselben enthält, den kleinen Kindern etwas zu bringen, findet sich weder im ostfriesischen Wörterbuch, noch in Lüpke's „Alte Heimatklänge". Vers 4 und 5 werden nur verständlich, wenn man liest: un fan Amsterdam nach Spanjen. He hâld appelkes fan Oranjen. —

Auch nach Meiderich (Reg.-Bez. Düsseldorf) kommt der heil. Niklas; aber merkwürdigerweise kennt man hier kein einziges Niklaslied. Die hiesigen Kinder legen ein dem Holzschuh nachgebildetes „Klümpke" auf ihren Teller, das sie gewöhnlich aus einer Wurzel oder einer Rübe, aber auch wohl aus einem Stückchen Holz, Kreide u. s. w. mit grosser Geschicklichkeit anzufertigen verstehen. Sie erhalten ausser anderen Kleinigkeiten auch stets einen Stutenmann geschenkt, der eine irdene Pfeife im Munde hält; Stutenfrauen aber werden nicht gebacken. Man macht mithin bei den Geschenken keinen Unterschied zwischen Knaben und Mädchen.

Es folgen nun die Liedchen.

1.

Sünnerklâs, du gode blôd,
breng' mi 'n stükje sükkergôd,
nêt to fȏl un nêt to min. —
Smît mi't man to d' schöstein in!

(Sünnerklâs = Sanct klâs. — Sükkergôd = Zuckerzeug. — nêt = nicht. — fȏl = viel, min = wenig. — Schöstein = Schornstein.)

2.

Sünnerklâs up't witte pêrd
steid fȏr d' bakkers döre.
„Bakker, dô mi d' döre open;
ik wil sünnerklâsgôd kopen
för de lütje kinnerkes,
dȩ so môi na bedje gân
un so môi wêr upstân."

(Bakker = Bäcker. — môi = schön. — wêr = wieder.)

3.

Sünnerklâs, de heilig man,
trekt sîn beste taprok an,
ridt dârmit na Amsterdam,
Amsterdam fan Spanjen.
Appelkes fan Oranjen. —
Pêrden fan Granaden
riden ofer alle straten.
Gêf de lütje kinner wat
un de groten 'n schüp in't gat.
Dâr lât hȏr mit lopen
mit'n pâr gollen knopen;
dâr lât hȏr mit dansen
mit'n pâr gollen kransen.

Taprok = langer Mantel, Tap verkürzt aus Tappert weiter, talarartiger Überwurf. Schüp = Schups, Stoss. — gat = Loch, Hintern. — hör = sie. — gollen = golden. — knopen = Knöpfen.

Zur Sage von den drei Jungfrauen.

In dieser Zeitschrift II, 323 f. hat Ignaz v. Zingerle in seiner Mitteilung über „die drei heiligen Jungfrauen zu Meransen" auf Bayern verwiesen, wo nach Panzer und Sepp der Kult der drei Jungfrauen am verbreitetsten gewesen. Die sagenhaften Motive der Legende deuten unverkennbar auf eine Mischung mit Altheidnischem und enthalten Trümmer eines altgermanischen Naturkultus. An wie alte historische Fäden die Sage geknüpft ist, beweist die Verbindung des Mythus mit uralten Befestigungen im Isarthal bei München; es ist in hohem Grade interessant, diese Thatsache näher zu verfolgen. Sehr erleichtert wird uns dies

durch die schöne Schrift des Major a. D. Karl Graf von Rambaldi: „Wanderungen im Gebiet der Isarthalbahn“[1]).

Das Isarthal war Zeuge der ältesten menschlichen Kultur in bayerischen Landen; Zittel hat den diluvialen Charakter mancher Funde erwiesen. Zahlreich sind sodann die Spuren keltischer Ansiedelungen in dieser Gegend; an denselben Orten wird uns auch die Anwesenheit der Römer bezeugt. In erster Linie gilt dies von dem wildromantisch gelegenen Grünwald mit seinem sogenannten Römerturm und seiner oberhalb des Dorfes gelegenen, 1764 von Dominik von Linprun entdeckten Römerschanze, einem Kastell, das von vorrömischer Entstehung sein kann, nach der bekannten Sitte der Römer, einheimische Befestigungsanlagen, die sie als zweckdienlich erkannten, ihren Absichten dienstbar zu machen.

Die Volkssage von Grünwald kennt an diesem Ort eine „römische Burg“, und noch heutigen Tages heisst der hierherführende Weg der Burgweg. In der That hat Linprun an den Wällen der Schanze noch Reste von Mauern gesehen. Rambaldi meint denn wohl nicht mit Unrecht[2]), es liege sehr nahe, dass „raublustige Recken eine derartige, schon vorhandene Befestigung in Besitz nahmen und nur zweckentsprechend veränderten“.

Ein Name für dieses auf römischem Grund stehende, sagenhafte Schloss ist nicht erhalten. Wohl aber weiss die Sage von drei Jungfrauen zu erzählen, die man um die Sonnenwende nachts auf dem Platze sah, wo das Schloss gestanden. Die eine war ganz weiss, die andere von oben bis zu den Lenden weiss, unten schwarz, die dritte bis zum Halse weiss, sonst ganz schwarz gekleidet. Die weisse ging voran, die halbweisse folgte, die schwarze bildete den Schluss, gefolgt von einem schwarzen, grossen Hunde mit feurigen Augen. Jede der Jungfrauen hatte einen Rocken an der Seite hängen, und sie spannen Flachs mit der Spindel. Zu gleicher Zeit hörte man „aus den Gewölben“ tief herauf einen Hahn krähen. Die Sage kennt ferner drei unterirdische Gänge, die zum Schlosse führen. Im Gewölbe haust die halbweisse Jungfrau bei einem grossen Schatz, der in einer Kiste liegt, bewacht von einem schwarzen Hunde mit feurigen Augen, welcher im Maule einen Schlüssel hält[3]).

Interessant ist es nun, dass diese Sage auf dem kurzen Wege bis nach Wolfratshausen, dem Ende der Isarthalbahn, in ihren Einzelheiten sich ändert, während der Kern derselbe bleibt und die lokalen Verhältnisse mit denen der Grünwalder Sage auffallende Ähnlichkeiten aufweisen.

Die völlig durch Feuer zerstörte Burg Wolfratshausen stund auf althistorischem Boden. Wie das Römerkastell bei Grünwald, so war auch diese frühmittelalterliche Burg in eine vorgeschichtliche Wallburg hineingebaut worden, deren Anlage den übrigen Schanzen im Isarthal — bei Grünwald, Baierbrunn und Schäftlarn — ziemlich entspricht, indem alle in Dreiecksform sich auf mehr oder minder spitz verlaufenden Vorsprüngen des steil abdachenden Hochufers der Isar ungefähr 26 Meter über dem Wasserspiegel des Flusses hinziehen. Auch hier sollen, nach Sepp[4]), drei Gänge vom Drachenfels unter der Erde ausgehen.

---

1) München 1892. Verlag von Ernst Stahl sen. Mit Illustrationen von Friedrich Freiherrn von Loën.

2) a. a. O. S. 34.

3) Friedr. Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie Bd. I, 39. — Rambaldi, a. a. O. S. 34, mit einigen interessanten Daten.

4) Altbayer. Sagenschatz S. 339.

Wenn auch in Wolfratshausen die Sage von „drei Fräulein“ sich an ein versunkenes Schloss anlehnt, wenn nach Fr. Panzer dieses sagenhafte Schloss „in nächster Nähe“ der Burg gestanden haben soll, so dürfen wir soweit gehen, den Schauplatz der Sage mit der uralten Befestigungsstätte der Burg selbst zu identificieren. Der Wortlaut der Sage hindert daran nicht, die einzelnen Umstände derselben ebensowenig, wohl aber ist die alte Burg der Mittelpunkt der zahlreichen Gespenstergeschichten, die man sich unten im Flecken erzählte.

Die Wolfratshauser Sage von den drei Jungfrauen klingt nicht so unvermischt wie die von der Grünwalder Schanze: hier eine mit religiös-abergläubischen, christlichen Motiven vermengte Erzählung, dort in Grünwald der blosse Bericht von einer alljährlichen Erscheinung flachsspinnender Jungfrauen, die an die griechischen Parzen zu erinnern vermögen.

Die Sage selbst erzählt Schöppner[1]) nach dem Bericht eines 88jährigen Mannes folgendermassen:

„Es liegt da (an der sagenhaften Stelle) ein Schatz verborgen, von welchem einst ein mutiger Mann soviel nahm, als er tragen konnte. Das ging so zu: Zuerst beichtete er und nahm ein geweihtes Amulet unseres Herrgotts und der heiligen Mutter auf die Brust, damit ihm der Böse nicht schaden konnte. So nahte er sich dem Platze, wo vor der Höhle ein schwarzer Hund mit glühenden Augen sass, welcher ihm aber den Eingang nicht verwehrte. Er gelangte in ein Zimmer und erblickte drei Jungfrauen in drei Betten liegend. Eine von diesen Jungfrauen, oben weiss, unten schwarz, war wach, die beiden anderen schliefen. Als der Mann das feine Bettzeug bewunderte, sagte ihm die halb schwarze, halb weisse Jungfrau, er solle es nur mit dem Finger befühlen; aber das Feuer war so mächtig, dass ihm gleich die Fingerspitze verbrannte. Er liess sich aber dadurch nicht abschrecken, sondern ging auf die beiden mit Gold gefüllten Kisten hin. Auf einer Kiste lag eine Schlange, den Schlüssel im Maul, welchen sie willig nehmen liess. Er öffnete die Kiste und die halb schwarze, halb weisse Jungfrau sagte ihm, er solle nur nicht mehr nehmen, als er tragen könne, was er auch befolgte. Heraus kam er ohne Plagen, aber desto mehr hatte er im Hineinwege zu bestehen. Der Teufel erschien ihm in allerlei Gestalten und fuhr auf ihn los; er hatte Durst und es wurde ihm Trank geboten, aber er nahm nichts; denn alles war nur Blendwerk, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Mit den drei Jungfrauen hatte es aber folgende Bewandnis:

Sie waren sehr reich und wollten ihr Gut teilen; zwei von ihnen waren blind und wurden von der bösen, halb schwarz, halb weissen Jungfrau betrogen. Sie mass nämlich das Gold mit dem Viertelmass. Bei ihrem Teile machte sie das Mass immer ganz voll; wenn aber die Reihe an die blinden Schwestern kam, kehrte sie das Viertelmass um, bedeckte bloss den Boden bis zum Rande mit Gold und liess die Schwestern mit den Händen darüber streichen, um zu erproben, dass das Mass voll sei. Wegen dieses Betruges ist sie verdammt. Der Teufel peitscht sie mit Ruten, bis die Fetzen von ihr hängen; dann wirft er sie nachts um die zwölfte Stunde in ihr Bett, wo sie augenblicklich wieder ganz wird. Diese Strafe dauert fort, bis alles fortgetragen ist.“

Wenn man auch weiss, wie bekannt der Mythus von den drei Jungfrauen auf der bayerisch-schwäbischen Hochebene, in den Bergen Tirols, des Allgäu und der Oberpfalz ist, so ist seine Gestalt, welche wir im Isarthale vor uns haben, doch besonderer Beachtung wert. Hier im Isarthale haben wir zwei Beispiele besonders

1) Sagenbuch der bayer. Lande I, 433.

deutlich dafür, dass die Ursage von den drei Jungfrauen zurückweicht auf urgermanischen, einheimischen Volksglauben: sie haftet an vorgeschichtlichen Wallburgen, die wahrscheinlich auch Kultstätten waren, und hängt zusammen mit dem Naturkult unserer Vorfahren. Die drei Jungfrauen, die zur Zeit der Sonnenwende erscheinen, sind Spaltungen des vorgöttlichen Begriffs des Erdenlebens in Frühling, Sommer und Winter.

München. Dr. Gustav A. Müller.

Zum Märchenmotiv von den drei findigen Brüdern (oder Genossen)

ist in der Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. II. 119—122 von A. Olrik und ebenda 299 f. von S. Singer verschiedenes neues Material beigesteuert und bereits bekanntes verzeichnet worden. Wenn auch, namentlich durch die genauen Hinweise in den Fussnoten zu S. 120 u. 121, die Möglichkeit zu einer wünschenswerten Zusammenfassung und vergleichenden Überschau der stark von einander abweichenden Varianten dieses ungemein langlebigen Stoffes geliefert zu sein scheint, so sind doch, selbst unter Rücksicht auf G. Huths reichhaltige Ausführungen in der Zeitschrift f. vergleich. Litteraturgesch. N. F. II 406 ff., eine Anzahl von neueren Fassungen des Themas an den angegebenen Stellen übergangen worden. In der Hauptsache werden hoffentlich meine bezüglichen Notizen in dem Artikel „Zum Proteusmärchen und anderen wandernden Stoffen“ in der Germania, Vierteljahrsschrift f. dtsch. Altertumskunde XXXVI (N. F. XXIV) 310, sowie XXXVII 38 und 120 auf alle notwendigen Ergänzungen unmittelbar oder mittelbar aufmerksam machen. Das Problem verdiente einmal eine erschöpfende Behandlung.

Nürnberg. Ludwig Fränkel.

Schlesische Sagen vom Nachtjäger.

In Schlesien heisst der wilde Jäger der Nachtjäger; denselben Namen führt er in der Lausitz (bei den Wenden nócny jagař) und in einem Teile Rügens. Im Eulen- und Riesengebirge erzählt man viel von ihm; er tritt hier aber nicht zu Ross auf, sondern als Jäger zu Fuss, von einer Koppel Hunde umgeben, und er trägt seinen Kopf unter dem Arm.

Eines Abends waren bei dem Pachtschenken in Heinrichau an der Eule Gäste gewesen und als sie fortgingen, trat der Schenke mit hinaus und blieb eine Weile stehen. Da sah er über den Steg einen stattlichen Herrn kommen, der hatte keinen Kopf und führte eine Koppel Hunde an der Leine. Er ging an der Pacht vorbei. Der Schenke fragte verwundert: „Herr, Herr! warum so viel Hunde?“ Da drehte sich der barsch um und sprach: „Ich brauche so viel!“ Und weg war er.

Wenn man auf den Nachtjäger trifft, bittet er einen zuweilen, den Hunden über den Graben zu helfen. Wenn man es thut, giebt er einen Thaler; wer aber sich fürchtet, der muss sich über die nächste Grenze retten, sonst ist er verloren.

Der Nachtjäger jagt die Holzweibel (im Riesengebirge: die Rüttelweiber) im Walde. Sie können sich vor ihm nur retten, wenn sie einen Baumsturzel finden,

wobei die Holzmacher Walts Gott! gesagt haben. Die Holzweibel sind kleine Weiber, ganz bäuerisch angezogen und ärmlich von Aussehen. Ein Holzmacher hat sie einmal im Langenbielauer Revier gesehen, als er aus dem Mittagschlafe erwachte. Sie rafften alles dürre Holz in ihre Schürzen, und da ging es nur so knick-knack im Busche.

In Wüstewaltersdorf unter der Eule war einmal ein Knecht, ein rechter Prahlhans, der rühmte sich, er thäte sich vor garnichts fürchten, auch vor dem Nachtjäger nicht und er getraue sich bei den Dornsträuchern am Wege nach Langwaltersdorf zu schlafen, wo jener umging. Die anderen Knechte warnten ihn, aber er verwettete sich und der Herr gab ihm ein Pferd, dass er rascher dorthin kommen könnte. Da er nun schon lange geritten und noch immer nicht bei den Sträuchern war, fing er an, fürchterlich zu fluchen. Plötzlich stand ein Popel neben ihm, wie ein altes Weib: das sagte zu ihm: „Was bist du so ungescheut und fluchst so abscheulich: du kommst balde zu den Sträuchern.“ Der Popel lief nun neben dem Pferde her und auch eine ganze Koppel Hunde, rote, blaue, gelbe, grüne, und es dauerte nicht lange, da kamen sie zu dem Dornicht. Da sagte der Popel: „Knecht, steig ab und warte! Du hast über den Nachtjäger deinen Spott getrieben, itzund musst du fangen, was auf dich zukommt!“ Nu ging der Popel in die Sträucher nein und balde kroch eine Schlange heraus, so gross wie ein Wiesebaum, und gerade auf den Knecht los. Der machte die Augen zu und greifen that er erst recht nicht, und da er wieder die Augen aufmachte, kroch eben noch der Schwanz der Schlange neben ihm vorbei. Da sprang er, was er konnte, auf das Pferd und ritt nach Hause. Aber am andern Morgen lag er tot in seinem Bette. Der Popel mit den Hunden und die Schlange war aber der Nachtjäger gewesen.

Im Lande drunten (d. i. in der Ebene zwischen dem Zobten und der Oder) lebten einmal ein Vater und eine Mutter, die gingen an einem Sonntag-Nachmittag mit ihrem kleinen Jungen spazieren. Da kamen sie zu einem schönen eingezäunten Garten, den sie noch niemals dort gesehen hatten. Sie gingen hinein und das Jungel blieb vor einem Baume stehn, worauf ein Guckuck sass und schrie. Die Eltern gingen indessen weiter und als sie sich nach einer Weile umsahen, war das Kind verschwunden und der ganze Garten mit ihm. Da haben sie sehr geweint und sich gegrämt, aber es half nichts. Acht Tage darnach sind sie wieder den Weg gegangen und da war der Garten wieder da und ihr Jungel sprang ihnen gesund entgegen. Wo es aber in der Zeit gewesen ist, hat es niemals sagen können. Aber der Guckuck soll der Nachtjäger gewesen sein.

An der Oder bei Gurau zeigt sich der Nachtjäger beritten gleich dem wilden Jäger anderwärts. Der längst verstorbene Schiffer Pischel hat ihn, wie er noch ein Junge war, oft gesehen, wenn er mit den andern Jungen das Vieh an der Oder entlang abends nach Gurau heimtrieb. Der Nachtjäger sass ohne Kopf auf einem Schimmel und jagte über ihren Köpfen weg; Reiter und Pferd sahen aus, als ob sie brennten. Gethan hat er ihnen aber nichts.

(Nach mündlicher Überlieferung.)
K. W.

Eine westpreussische Spukgeschichte von 1333.

In der Detmar-Chronik von 1101—1395 (die Chroniken der niedersächsischen Städte. Lübeck. 1. Band. Leipzig 1884) liest man zum Jahre 1333 (ebd. S. 472):



In deme sulven jâre schach in Prûtzen ên wunderlich ding. it was ênes ridderes dochter, de hêt Ghertrud; de wart krank bet an den dôt. als men seghede, so wart ze mit der swarten kunst vorrâden unde wart hêmeliken enwech ghevôret van den bôsen gheisten, unde in erer stede lach ên spuk, lîk gheschapen also se. dat bewîsde sik, oft dat sturve, unde wurde begraven; men newiste anders nicht, it enwêre de vrowe sulven. darnâ nicht langhe dô vant se ên olt herre in deme brûke bî Danez. he nam ze up unde brachte ze in de stad half levendich; erer redelikeit hadde ze nicht. de van Dantzeke senden ze ereme vedderen Bertolde van Merginwerder; de sende ze vort eren brôderen unde susteren unde den anderen vrunden. ên dêl sprêken, ze wêret; ên dêl sprêken dar enjeghen, ze enwêres nicht, mêr se wêre ên bedrêgherschc. tô dem lesten wart ze brand in dem vûre van eren êghenen vrunden in der stet, de hêt Mêwa. hîr schach nit gûdes nâ.

Dr. Koppmann, der Herausgeber der Detmar-Chroniken, giebt an, dass diese Geschichte aus den Ann. Thorun. stamme; eine Überarbeitung finde sich bei Simon Grunau, Preuss. Chronik I. S. 580.

Bücheranzeigen.

The Attis of Caius Valerius Catullus by Grant Allen, B. A., formerly Postmaster of Merton College, Oxford. London, 1892. Published by David Nutt in the Strand.

Das Büchlein bringt den Originaltext des Catullischen Galliambus (Attis) mit einer metrischen englischen Übersetzung, die dem „grössten Gedichte der lateinischen Litteratur“ S. XV besser gerecht zu werden sucht, als die früheren. Die Hauptsache bilden zwei Exkurse, die den Attiskult, den Ursprung des Baumkultus und des Galliambus untersuchen. Die religionsphilosophische Anschauung des Verfassers ist bestrebt, zwischen seinen beiden Hauptgewährsmännern Frazer (Baumkultus) und Spencer (Ahnenkultus) so zu vermitteln, dass er annimmt, der Baum sei ursprünglich auf das Grab des verehrten Ahnen gepflanzt und so des Segens des Toten und zugleich der Verehrung der Lebenden teilhaftig geworden, eine geistreiche Idee, die mit reicher Kenntnis der folkloristischen Litteratur (namentlich der englischen) durchzuführen gesucht wird.

Berlin. H. Diels.

Fr. Stolz, Die Urbevölkerung Tirols. Ein Beitrag zur Paläo-Ethnologie von Tirol. Zweite umgearb. Auflage. Innsbruck, Wagnersche Universitäts-Buchhandlung 1892. 121 SS. 8°.

Im Jahre 1886 erschien in dem „Boten für Tirol und Vorarlberg“ und gleichzeitig in einem Sonderabdrucke die Wiedergabe eines von Stolz in Innsbruck gehaltenen Vortrages über Tirols Urbevölkerung. Mannigfache Nachfragen haben

den Verfasser zu einer erneuten Ausgabe veranlasst: aus dem unscheinbaren Heftchen ist eine starke Abhandlung geworden, die ebenso wie die beigegebenen Anmerkungen auf mehr als den dreifachen Umfang angewachsen ist. Könnte auch manche Erörterung, die an belanglose Lokallitteraur anknüpft, ohne Schaden entbehrt werden, so wird man dem Verfasser doch für die allseitige Vertiefung seiner Aufgabe dankbar sein und manches eher noch eingehender und zugleich mit strengerer Kritik behandelt wünschen, um eine Art Urgeschichte des Landes bis zu der Zeit zu erhalten, wo es mit der römischen Eroberung in das helle Licht der Geschichte tritt.

So wenig wie heute ist jemals, soweit wir in die Vorzeit zurückschauen, das Land Tirol im Besitze eines Volkes gewesen. Von Urzeiten an haben nicht nur mehrere ganz unverwandte Nationalitäten sich in den Boden geteilt, auch giebt es wenig Gegenden Mitteleuropas, wo wir im Altertum schon eine so rasche Aufeinanderfolge verschiedener Stämme auf einem und demselben Grunde, den sie sich strittig machten, verfolgen können. Noch unklarer und verwickelter, aber auch reizvoller wird die Völkergeschichte Tirols dadurch, dass der älteste bekannte Bestand der Bevölkerung mehr als ein Rätsel über seine Herkunft, ja über sein wirkliches Bestehen aufgiebt. Gleich die Räten, die der weit über die Grenzen des Stammes hinausgehenden Provinz Raetia den Namen liehen, sind solch ein Rätsel. Müllenhoff ist es leider nicht mehr vergönnt gewesen, diesen Punkt seiner Altertumskunde näher auszuführen: er zählte die Räten zur vorarischen Urbevölkerung Europas. Waren sie überhaupt ein national ausgeprägter Volksstamm mit eigener Sprache? Unzweifelhaft einmal, doch lässt sich kaum eine sichere Thatsache aus der Überlieferung hierfür anführen. Ihre angebliche Verwandtschaft mit den Etruskern, an die das in ethnologischen Fragen nur zu oberflächlich urteilende Altertum glaubte, ist nach und nach immer zweifelhafter geworden. Dass Steubs Ortsnamenforschungen, die auf romanischem Gebiete noch zu seinen Lebzeiten so hart mitgenommen worden sind, auch auf rätischem Boden nichts Bleibendes erbracht haben, darf man jetzt wohl unverblümt aussprechen. Etrusker aber haben trotzdem in Südtirol ihre Stätten gehabt, wie die Funde der Inschriften in nordetruskischem Alphabet unzweifelhaft bezeugen. Ihrer einstigen Ausdehnung durch Ortsnamenforschung nachzugehen, der Stolz das Wort redet, verbietet indes unsere Unkenntnis der etruskischen Sprache, garnicht zu reden von der Erwägung, dass die etruskischen Ansiedlungen dieser Gegend sich kulturell in einem Urzustande befunden haben werden, der dauernde Erhaltung ihrer Namen mehr als zweifelhaft erscheinen lässt. Von einer etruskischen Bevölkerung in Nordtirol aber, die Stolz als möglich hinstellt, wäre auch dann völlig abzusehen, wenn die von Genthe ins Ungeheuerliche übertriebene Annahme eines direkten etruskischen Tauschhandels nach dem Norden sich nicht als der grosse Irrtum herausgestellt hätte, der sie thatsächlich ist. Ebensowenig kann ich mich der Ansicht von Stolz anschliessen, dass die als Bewohner des Inntals genannten Breunen und Caenaunen der alpinen Triumphalinschrift des Augustus mit Strabo für Illyrier zu halten sind. Die weite Ausdehnung des illyrischen Stammes der Veneter nach Nordwesten bis an den Bodensee, die neuerdings Pauli annimmt, ruht doch nur auf der zweifelhaften Grundlage von Namensklängen. Dass der Landschafts- und Volksname der Breunen in romanischer Form im sechsten Jahrhundert und noch später wieder auftaucht, ist mehr oder weniger eine gelehrte Auffrischung und zeugt in keiner Weise für eine längere Widerstandskraft ihrer Nationalität, die uns etwa berechtigen könnte, in diesen Gebieten auf illyrische Ortsnamen zu fahnden. Dann müsste man ja in Böhmen nach keltischen Ortsnamen Suche halten können. Dagegen

sind im Südosten durch das Pusterthal zweifellos illyrische Scharen eingezogen und die älteste nachweisbare Bevölkerungsschicht dieses Gebietes gewesen. Von dem Zuge der Kelten in die Ostalpen um die Wende des fünften Jahrhunderts scheint das Hochland von Tirol so gut wie unberührt geblieben zu sein. Doch hat später von Süden her aus dem Polande eine starke keltische Einwanderung in das südliche Tirol stattgefunden. Mit der römischen Einverleibung schliesst die dankenswerte Abhandlung, die auch darin von den Gepflogenheiten der klassischen Philologie sich vorteilhaft fernhält, dass sie den Ergebnissen der Anthropologie und der Grabfunde überall gebührende Rücksicht schenkt.

Berlin. G. Kossinna.

Þrjár ritgjörðir, sendar og tileinkaðar Herra Páli Melsteð, af Finni Jónssyni, Valtý Guðmundssyni og Boga Th. Melsteð. Kopenhagen 1892; 93 SS. 8°.

Am 13. November vorigen Jahres feierte Páll Melsteð in Reykjavík seinen 80. Geburtstag, ein Mann, der sich um seine Heimat vielfach verdient gemacht hat. Ein Sohn des gleichnamigen Amtmanns († am 3. Mai 1861), welcher in der politischen Geschichte Islands eine nicht unwichtige Rolle gespielt hatte, und ein älterer Bruder des Lektors Sigurður Melsteð an der Priesterschule in Reykjavík, hatte Páll zunächst die Rechtswissenschaft studiert, und auch teils als Sachwalter, teils als konstituierter Sysselmann in der Praxis gewirkt. Daneben war er sowohl als Volksvertreter am Alldinge, als auch als Herausgeber oder Korrespondent verschiedener Zeitungen politisch thätig gewesen; mit besonderer Vorliebe gab er sich aber dem Studium der Geschichte hin, und auf diesem Gebiete erwarb er sich teils als Lehrer des Faches an der Lateinschule zu Reykjavík, teils aber auch als Verfasser mehrfacher populärer Werke sehr erhebliche Verdienste, deren jüngstes, eine „Norðurlanda saga", erst kürzlich (1891) von der isländischen gelehrten Gesellschaft herausgegeben wurde. Aus Anlass dieses Jubelfestes haben nun drei ehemalige Schüler des Mannes ihm eine Sammelschrift gewidmet, von welcher wenigstens ein Teil in das Bereich dieser Zeitschrift fällt, und darum in ihr besprochen werden soll.

Die letzte der drei in dem Bändchen vereinigten Abhandlungen, die des Cand. mag. Bogi Melsteð, eines Neffen des Jubilars, handelt „Um alþingi" (S. 56 bis 92), und kann hier nur kurz erwähnt werden. Der Verfasser, welcher erst vor kurzem ein recht brauchbares Lesebuch der neuesten isländischen Litteratur herausgegeben hat (Sýnisbók íslenzkra bókmennta á 19 öld; Kopenhagen 1891), schildert in diesem Aufsatze die Entstehung der isländischen Landsgemeinde, deren Verfassung in der freistaatlichen Zeit, sowie die Umgestaltung dieser Verfassung, wie sie kurz nach der Vereinigung des Landes mit Norwegen durch die Járnsíða und die Jónsbók erfolgte. Er schliesst sich dabei durchaus den Ansichten an, welche der treffliche Vilhjálmur Finsen verteidigt hatte, selbst in den Punkten, in welchen diese am schwächsten begründet sind, wie z. B. bezüglich der Zahl der Richter in den Fjórðungsdómar; aber seine Darstellung ist in seltenem Masse klar und durchsichtig, und darum zur ersten Einführung in den Gegenstand sehr empfehlenswert. Auf die bestehenden Differenzpunkte einzugehen, ist hier nicht am Orte, und überdies von mir anderwärts schon genugsam geschehen (vgl. Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Bd. 32 S. 331—56).

Hierher gehört dagegen die erste der drei Schriften, welche die Überschrift „Um galdra, seið, seiðmenn og völur“ trägt, also von Zauberei und Wahrsagerei, sowie von denen handelt, welche solche Künste betreiben (S. 5—28). Verfasst ist sie von Dr. Finnur Jónsson, Professor der altnordischen Philologie in Kopenhagen, welcher uns, abgesehen von so manchen anderen tüchtigen Leistungen, neuerdings auch durch einen kurzen Abriss der isländischen Litteraturgeschichte (Ágrip af bókmenntasögu Íslands; Reykjavík 1891 und 1892) und durch eine isländische Metrik (Stutt íslenzk bragfræði; Kopenhagen 1892) erfreut hat. Der Verfasser geht aber aus von dem Glauben der alten Nordleute an die Fortdauer der Seelen nach dem Tode, und zwar als weit weiserer, mächtigerer und vollkommenerer Wesen, als dieses die Lebenden sind, also von einem Glauben, welcher sich in der verschiedensten Weise zu erkennen giebt, unter andern aber auch in dem Bestreben, sich mit diesen Seelen in Verbindung zu setzen, um ihr Wissen und ihre Macht ausnutzen zu können; dazu haben aber die Zaubermittel und die Beschwörungen gedient, — eine Bemerkung, die gewiss nicht unrichtig, aber doch kaum erschöpfend ist, da nicht aller Zauber auf die Beihilfe überirdischer Mächte gebaut ist. Weiterhin werden die verschiedenen Ausdrücke zusammengestellt, mit welchen die Zauberei und die Leute, welche sie betreiben, bezeichnet werden. Wenn aber dabei nicht nur das Wort galdr, wie früher schon geschehen, von gala, d. h. singen abgeleitet wird, sondern auch seiðr und das Zeitwort síða auf dieselbe Grundbedeutung zurückgeführt werden will, so erscheint mir die letztere Ableitung doch etwas bedenklich, da Kenningar wie „sverða seiðr“, „Fjölnis seiðr“ auch dann vollkommen verständlich sind, wenn man seiðr im gewöhnlichen Sinne als Zauber nimmt. Trotz dieser Gleichstellung von galdr und seiðr unterscheidet der Verf. indessen doch verschiedene Arten von Zauberern, und zwar stellt er die *völur* und *spámenn* dem seiðfolk gegenüber. Den Namen der völva leitet er, wie dies schon Joh. Fritzner (in der norwegischen Historisk Tidsskr. IV, S. 169, Anm. 2; 1877) und K. Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde, V, S. 42; 1883) gethan hatten, von dem völr, d. h. Stab ab, also von dem Zauberstabe, spágandr, dessen sich die Wahrsagerinnen bedienten. Er sieht in der völva ursprünglich wesentlich eine „spákona“ oder Wahrsagerin, welcher die „spáför“ und die „útiseta“ als Mittel diente um „at leita frètta“. Sie suchte nämlich die zumal zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten herumschweifenden Seelen aufzusuchen oder zu erwarten und mittels ihres Stabes und mündlicher Beschwörungen zum Beantworten ihrer Fragen zu bringen; diese Fragen bezogen sich aber teils auf die Zukunft oder auf die Vergangenheit, wie z. B. auf begangene Verbrechen, teils aber auch, wie wir wohl beifügen dürfen, obwohl der Verfasser dieser Möglichkeit nicht gedenkt, auf die Gegenwart, z. B. auf Dinge, die in weiter Entfernung vor sich gingen. Ein Beispiel der letzteren Art bietet die Vatnsdæla, Kap. 10, wo die Wahrsagerin dem Ingimund ansagt, dass ein silbernes Amulet aus seinem Beutel verschwunden sei. Nur ausnahmsweise wird diese Art der Wahrsagerei auch von Männern, spámenn, betrieben; über deren Betrieb durch von Ort zu Ort herumziehende Weiber giebt der Verf. aber eine Reihe sehr anschaulicher Belege. Doch kann ich bezüglich dieser wandernden Wahrsagerinnen ein Bedenken nicht unterdrücken. Der Verfasser will zwischen dem Auftreten der völur in Norwegen und auf Island einen wesentlichen Unterschied finden, indem diese dort aus ihrer Kunst ein herumziehendes Gewerbe machten, während sie hier als ansässige Frauen ganz wie andere Weiber ihres Standes lebten, und er will diesen Unterschied daraus erklären, dass auf Island der alte heidnische Glaube weit früher als in Norwegen verfallen und einer mehr rationalistischen Richtung

gewichen sei. Mir will dagegen scheinen, dass der behauptete Unterschied gar nicht bestehe. Die Oddbjörg, von welcher die Glúma, Kap. 12, erzählt, zieht auf Island ganz ebenso als Wahrsagerin herum, wie die ungenannte Finninn der Vatnsdæla, Kap. 10, die ebenfalls ungenannten völur der Nornagests þ. und des Orms þ. Stórólfssonar in der Flbk. I, S. 358 und 525 oder die Heiðr in der Örvarodds s. Kap. 3 in Norwegen, und ich begreife nicht, worin der Unterschied liegen soll, welchen der Verfasser zwischen deren Verhalten finden will. Das Auftreten ferner der Þorbjörg lítilvölva in Grönland, welches die Eiríks s. rauða, Kap. 4, schildert, ist ebenfalls ganz gleicher Art, und da Grönland von Island aus entdeckt und bevölkert wurde, liegt nicht der mindeste Grund vor, bei ihm mit dem Verfasser an norwegischen Einfluss zu denken. Überdies gehören von den herumziehenden völur in Norwegen drei völlig unhistorischen Sagen an, und finden sich umgekehrt auch hier ansässige und nicht wandernde Zaubrerinnen, bezüglich deren es genügen mag, auf die Königin Gunnhildr Özurardóttir zu verweisen, ganz abgesehen davon, dass sich kaum begreift, warum der herumziehende Betrieb der Wahrsagerei auf eine tiefere Religiosität des Volkes schliessen lassen sollte, als deren Betrieb durch ansässige Frauen in angesehener Stellung. — Zum „*seiðr*" hinwiederum, meint der Verfasser, brauche man mindestens dreierlei Dinge, nämlich erstens einen Zaubersitz (seiðhjallr), zweitens unterstützende Sänger (raddlið), endlich drittens gewisse Lieder (kvæði, fræði), welche aber doch wohl von eben jenen Sängern vorzutragen waren, wie dieses zumal die Erzählung von der grönländischen Þorbjörg zeigt. Auch eines Stabes (seiðstafr) wird gedacht, sowie auch weiterer Zaubermittel (taufr), welche die Zauberin allenfalls in einem Beutel bei sich trug; über die Art ihres Gebrauches fehlt uns aber jede Kunde. Der seiðr diente aber nicht nur zur Erforschung geheimer Dinge, sondern auch zur Erzielung vielfacher anderer Erfolge, und zwar zumeist schädlicher, zuweilen indessen auch schützender und förderlicher Art. Die zauberkundigen Leute sind aber vielfach auch „eigi einhamir", d. h. fähig, ihre Gestalt zu wechseln und in der von ihnen erborgten Gestalt weite Entfernungen zurückzulegen; die gandreið, d. h. der Ritt auf einem Stabe, schliesst sich an diese ihre Eigenschaft an. Übel angesehen waren übrigens zumeist die zauberkundigen Leute, und vielfach wurden sie bereits im Heidentume verfolgt, freilich zumeist wohl nur wegen des von ihnen gethanen Schadens; nur selten gaben sich tüchtige Leute mit zauberischen Künsten ab, und nur selten nahmen auch solche zu fremder Zauberkraft ihre Zuflucht. — Fragt man aber schliesslich, wie sich denn eigentlich die völur von den seiðmenn unterschieden, so fällt es schwer, eine richtige Antwort zu geben, und auch der Verfasser spricht sich über den Punkt nicht klar und bestimmt aus. Unsere Quellen selbst halten die Scheidung nicht streng fest. Die Hildr der Örvarodds s. wird als „völva ok seiðkona" bezeichnet, und für ihre Verrichtung wird der Ausdruck „seiðr" gebraucht. Die Þorbjörg lítilvölva heisst „spákona"; aber sie trägt „taufr" in ihrem Beutel bei sich, sie sitzt während ihrer Weissagung auf dem „seiðhjallr" und als „fremja seiðinn" wird ihr Vorgehen dabei bezeichnet. Auch bei der wahrsagenden Finninn in der Vatnsdæla ist von einem „efna seið eptir fornum sið" die Rede. Die Þuríðr sundafyllir der Landnáma, II, Kap. 29 war eine völva, wie der Name ihres Sohnes Völu-Steinn zeigt; aber ihren Beinamen hatte sie daher erhalten, dass sie einmal während einer Hungersnot durch seiðr alle Sunde mit Fischen füllte u. dgl. m. Dennoch möchte auch ich die vom Verfasser angenommene Unterscheidung festhalten und ihr nur eine etwas bestimmtere Grundlage geben. Die völva und der spámaðr sind als solche lediglich mit der Wahrsagerei befasst, gleichviel ob diese von ihnen durch seiðr oder auf anderem Wege betrieben wird;

dagegen kann der seiðr zwar zur Wahrsagerei gebraucht werden, aber auch zu einer Menge ganz anderer und sehr verschiedener Zwecke. Dazu kommt, dass der Mensch, worauf ich schon vor langen Jahren aufmerksam gemacht habe (Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume II, S. 97—148), nach altheidnischem Glauben auf sehr verschiedenen Wegen die Befähigung zu übernatürlichen Leistungen, und zumal auch zur Weissagung erlangen konnte; sie konnte ihm vermöge seiner Abkunft von Göttern, Elben oder Riesen angeboren, oder ihm durch besondere Umstände bei seiner Geburt oder spätere Vorkommnisse ein für allemal zugewachsen sein oder endlich auf seinem geheimen Wissen und Können beruhen. Sehr häufig handelt es sich dabei nur um den Wechsel einer feineren und einer gröberen Anschauungsweise, wie denn z. B. der Glaube an die „hamfarir“ ursprünglich von der Annahme ausgeht, dass die menschliche Seele den schlafenden Leib verlassen und in angenommener Gestalt vorübergehend ein gesondertes Dasein führen könne, während daneben dann auch die andere Vorstellung auftaucht, dass der Gestaltenwechsel durch die Anlegung eines Wolfsgewandes (úlfhamr), Federkleides (fjaðrhamr), Schwanenhemdes (álptarhamr) u. dergl. vermittelt wurde, oder wie die Wunderkräfte der Götter selbst von Snorri gelegentlich auf „galdr“ und „seiðr“ zurückgeführt werden, während doch ursprünglich sicherlich nur die höhere Natur des göttlichen Wesens als deren Ausgangspunkt betrachtet worden war. So mag denn auch die völva ursprünglich als ein höheres, mit der Gabe der Weissagung ausgestattetes Wesen gegolten haben, und diese höhere Begabung erst hinterher auf zauberisches Wesen und besondere Geheimkünste zurückgeführt worden sein.

Die zweite Abhandlung ferner, welche das „Fóstbræðralag“ oder die Bundbrüderschaft behandelt (S. 29—55), hat Professor Dr. Valtýr Guðmundsson beigesteuert, derselbe, dem wir bereits eine sehr tüchtige Arbeit über die Privatwohnungen auf Island verdanken (Privatboligen på Island i Sagatiden; Kopenhagen 1889). Der Verfasser schliesst sich gleich von vornherein der von M. Pappenheim aufgestellten Ansicht an, dass das fóstbræðralag den Ausgangspunkt bilde für die Entstehung der Gilden in Dänemark und in Norwegen; da er jedoch auf die Begründung dieser Hypothese sich nicht einlässt, brauche ich auf diese hier nicht weiter einzugehen, zumal ich die ihr entgegenstehenden Bedenken schon anderwärts auseinandergesetzt habe (Kritische Vierteljahrsschrift Bd. 28, S. 341—53 und Bd. 31, S. 213—22). Dagegen veranlasst mich die gelegentliche Bemerkung des Verfassers (S. 46), dass ihm keine Angaben über eine Bundbrüderschaft bei andern Völkern als den Nordleuten bekannt seien, zu einer Richtigstellung. Jón Árnason, gegen welchen diese Bemerkung gerichtet ist, verweist in seiner Historisk Indledning til den gamle og nye Islandske Rættergang, S. 237, Anm. 159—60 bezüglich des Gebrauches, beim Abschlusse von Bündnissen Blut zu trinken, auf die Berichte des Giraldus Cambrensis über die Irländer, und die Angaben des Herodot, des Polydorus Virgil. und des Bodinus über die Skythen; wenn aber zwar hier die Eingehung einer Bundbrüderschaft im eigentlichen Sinne nicht vorliegen dürfte, so ist doch das Vorkommen einer Wahlbrüderschaft und Wahlschwesterschaft bei den Südslaven zweifellos, über welches Fr. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, S. 619—43 eingehenden Bescheid giebt. — Bezüglich des Namens der Verbindung (S. 35—39) unterscheidet der Verfasser eine doppelte Bedeutung desselben, indem „fóstbræðralag“ teils die feierlich eingegangene Bundbrüderschaft bezeichne, teils aber auch das freundschaftliche Verhältnis, welches unter zusammen aufgewachsenen Leuten zu bestehen pflege; dabei soll die letztere Bedeutung die ursprüngliche gewesen sein, wogegen die erstere erst der christlichen Zeit angehören und überdies

wahrscheinlich auf Island beschränkt geblieben sein soll. Hier regen sich mir wieder Bedenken. Die Scheidung der beiden Bedeutungen zwar ist unzweifelhaft begründet; aber schon sie dürfte wohl etwas bestimmter gefasst sein. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass fóstbróðir, seltener fóstri, zunächst nur den Pflegebruder bezeichnet, ganz wie fóstrfaðir oder fóstri den Pflegevater, fóstrsonr oder fóstri den Pflegesohn, fóstrmóðir die Pflegemutter, fóstrdóttir die Pflegetochter und fóstra eine der beiden letzteren, fóstrsystir aber die Pflegeschwester bedeutet, oder wie das Pflegeverhältnis selbst als fóstr oder barnfóstr bezeichnet wird; etymologisch ist die fóstrmóðir als Amme (von dem Zeitwort fóstra = fæða also füttern, säugen abgeleitet), und der fóstrbróðir als Milchbruder aufzufassen, so dass also schon in der Geltung beider Ausdrücke für das blosse Pflegschaftsverhältnis eine Erweiterung des ursprünglichsten Wortbegriffes zu erkennen ist. Bei dieser ersten Erweiterung ist aber die Sprache nicht stehen geblieben. Fritzner hat bereits aus der um das Jahr 1200 geschriebenen Clements saga (Postola sögur S. 136) einen Beleg dafür erbracht, dass man als „fóstri" allenfalls auch einen ganz Fremden ansprach, so dass also der Ausdruck ganz ebenso gebraucht werden konnte wie etwa félagi, lagsmaðr, kumpánn, und bietet sich allenfalls als eine weitere Parallele dar, dass in der Grettla, Kap. 77, eine Hausmagd die Tochter des Hauses als „systir" anspricht. Da liegt denn doch die Anwendung der gleichen Bezeichnung auf den Bundbruder noch viel näher; aber wenn damit zwar die Annahme begründet ist, dass die Übertragung derselben auf diesen eine spätere ist, so ist damit doch noch keineswegs festgestellt, ob diese Erweiterung des Sprachgebrauches eine gemeinnordische oder eine ausschliesslich isländische ist, noch auch ob sie schon vor oder erst nach dem Übergang der Nordleute zum Christentume sich vollzogen hat, und nach diesen beiden Seiten hin wollen mir die vom Verfasser angeführten Gründe nicht genügen. Allerdings ist richtig, dass der Ausdruck fóstrbróðir als Bezeichnung eines Bundbruders in den über das 13. Jahrhundert hinaufreichenden Denkmälern sich nicht nachweisen lässt; aber abgesehen von einer Strophe des Þorbjörn hornklofi, in welcher der Rabe als „arnar eiðbróðir", Bundbruder des Adlers bezeichnet wird, wird in ihnen auch nicht von eiðbræðr oder svarabræðr gesprochen, dieses wie jenes sehr einfach darum, weil sie eben keine Veranlassung hatten, der Bundbrüderschaft zu gedenken. Die Erwähnung von eiðbræðr in der Hákonar s. gamla, Kap. 58, von svarabræðr in der Knytlinga, Kap. 21 und 100 und von eiðsvarar in den Skáldskaparm., Kap. 41, beweist nichts, da alle diese Quellen erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und von Isländern geschrieben sind. Dass in der Fóstbræðra saga, und zwar nach der Hauksbók sowohl als nach der Flateyjarbók die Bezeichnungen fóstbróðir und svarabróðir wechseln, lässt eben nur erkennen, dass beide ganz gleichmässig für den Bundbruder gebraucht werden konnten, ohne irgendwelche weitere Schlüsse zuzulassen, und dass Saxo Grammaticus von „invicem conjurati" spricht, zeigt eben auch höchstens, dass man zu seiner Zeit die Bezeichnung Eidbrüder in Dänemark kannte, gestattet aber noch keineswegs die Folgerung, dass sie dort die allein übliche war. Bleibt also nur die einzige Stelle der GþL. § 239 übrig, in welcher „eiðbræðr" und „fóstbræðr tveir fœddir upp saman, ok hafa drukkit báðer speina eina" als gleichberechtigt nebeneinander gestellt werden; aber auch diese Stelle, an welcher es darauf ankam, die beiden Verhältnisse mit voller juristischer Schärfe auseinander zu halten, beweist nicht, dass nicht beide in der gewöhnlichen Rede unter einer Bezeichnung zusammengefasst werden konnten, vielmehr scheint der Umstand, dass zu „fóstbræðr" noch ein besonderer erklärender Zusatz nötig befunden wurde, gerade umgekehrt darauf hinzudeuten, dass diese Bezeichnung an und für sich eine

mehrdeutige war. Überdies ist jedenfalls nicht daran zu denken, dass die Gulaþingslög, so wie sie uns vorliegen, aus der Zeit König Hákons des Guten (935 bis 61) stammen, wie der Verfasser annimmt; deren gemischte Redaktionen können nicht vor dem Anfang des 13. Jahrhunderts entstanden und auch deren ältere Redaktion kann kaum vor dem Anfange des 12. Jahrhunderts aufgezeichnet worden sein, also in längst christlicher Zeit, wie denn auch an der Spitze ihrer aller ein Kristindómsbálkr steht. Die Übertragung des Namens der Pflegebrüderschaft auf die Bundbrüderschaft möchte ich aber nicht, wie der Verfasser, daraus erklären, dass die letztere besonders oft unter Pflegebrüdern eingegangen worden sei, sondern vielmehr daraus, dass dieselbe sich nach dem Vorbilde der Pflegebrüderschaft ausgestaltet habe; die gleiche Behandlung beider Institute in den GþL. scheint vielmehr zu beweisen, dass es unter Pflegebrüdern der künstlichen Eingehung eines Bundes gar nicht bedurfte. — Bezüglich der Verfassung und Bedeutung der Bundbrüderschaft (S. 39—46) lässt sich meines Erachtens nur sagen, dass die Rechte und Pflichten, welche diese den Verbundenen gewährte und auferlegte, im ganzen den aus der brüderlichen Verbindung sich ergebenden nachgeahmt waren; im einzelnen aber lässt sich die Bedeutung und der Umfang dieser Rechte und Pflichten kaum allgemein giltig feststellen. Schon das Pflegschaftsverhältnis selbst, welches doch vermutlich der Bundbrüderschaft als nächstes Vorbild diente, scheint nicht nur zu verschiedenen Zeiten in ziemlich verschiedenem Umfange wirksam gewesen zu sein, sondern auch durch den Eingehungsvertrag, auf welchem es beruhte, von Fall zu Fall eine verschiedene Ausprägung erlangt zu haben; dieselbe Vielgestaltigkeit macht sich aber auch bei der Bundbrüderschaft selbst wieder geltend, die ja ebenfalls künstlich eingegangen wurde, und darum durchaus von den Bedingungen des Eingehungsvertrages abhängig war. So wird unter den Bundbrüdern hin und wieder Gütergemeinschaft verabredet, und zwar teils zu gleichen Hälften, teils aber je nach Verhältnis des beiderseits Eingebrachten; anderemale legt dagegen der Vertrag nur die Verpflichtung auf, sich im Notfalle gegenseitig je nach dem Bedürfnisse des einen Bundbruders und der Leistungsfähigkeit des andern zu unterstützen, oder es wird gar nur ein gegenseitiges Erbrecht für den Fall des unbeerbten Todes verabredet. Ebenso konnte bei grosser Standesverschiedenheit die höhere Würde des einen Bundbruders diesem vorbehalten bleiben. Nicht minder konnte ausgemacht werden, dass der überlebende Bundbruder dem Vorhersterbenden sofort im Tode nachfolgen, oder sich selbst mit demselben begraben lassen solle; als selbstverständlich galt aber weder die eine noch die andere Verpflichtung. Dagegen scheint die Verpflichtung, gegenseitig für einander Rache zu nehmen, wenn der eine oder der andere der Verbundenen getötet werden würde, keiner besonderen Abrede bedurft zu haben; wohl aber konnte, in der christlichen Zeit wenigstens, auch ihr gegenüber ein beschränkender Vorbehalt gemacht werden. Aus dieser Vielgestaltigkeit des Verhältnisses erklärt sich denn auch, dass dasselbe in unseren Rechtsquellen so gut wie gar nicht erwähnt wird. Die oben angeführte Stelle der GþL. ist die einzige, welche seiner gedenkt, und wenn sie den Eidbrüdern gleich den Milchbrüdern für den Todschlagsfall einen kleinen Wehrgeldsbezug für einander zuspricht, so darf dieser in Anbetracht seiner Geringfügigkeit doch wohl nur als ein Minimum verstanden werden. — Hinsichtlich der Eingehung der Bundbrüderschaft (S. 46—54) werden natürlich die drei bekannten Formalakte hervorgehoben, also der Gang unter den oder die Rasenstreifen, die Vermischung des Blutes und die Ableistung des Eidschwures. Die Bezeichnungen eiðbræðr, svarabæðr, eiðsvarar für die Bundbrüder, sveriaz í bræðralag für die Eingehung der Verbindung u. dgl. mehr scheinen in der Eides-

leistung das entscheidende Moment zu sehen; dennoch aber will der Verfasser dieses für die ältere Zeit vielmehr in der Blutmischung und in dem Gang unter den Rasenstreifen finden, welchen letzteren er, mit Pappenheim, als eine symbolische Zwillingsgeburt durch die mütterliche Erde auffasst. Daneben erkennt er indessen doch auch die Berechtigung jener anderen Deutung an, welche ich seinerzeit dem Gang unter den Rasenstreifen gegeben habe, wonach dieser lediglich ein Bestärkungsmittel des Eides gewesen sei, wie als solches sonst auch wohl die Eideshilfe bei der Eingehung der Bundbrüderschaft verwendet wurde, und er macht für diese Deutung geltend, dass wiederholt, sei es nun der Gang unter den Rasen oder die Vermischung des Blutes, ausdrücklich als Eid bezeichnet wird. Er glaubt dabei beide Deutungen durch die Annahme miteinander vereinigen zu können, dass die erstere die ältere und ursprüngliche, die letztere dagegen erst später aufgekommen sei, nachdem sich die frühere verwischt gehabt habe; noch „í söguöldinni", also doch wohl in der heidnischen Zeit, soll die neuere Deutung die ältere ersetzt haben, während dann hinterher nach dem Übertritte des Volkes zum Christentume der Rasengang und die Blutmischung als heidnischer Brauch weggefallen, und nur der Eid, jetzt allenfalls durch Eidhelfer verstärkt, übriggeblieben sei. Aber gegen diese Auffassung erheben sich mir zwei gewichtige Bedenken. In der Laxdæla, Kap. 18, wird der Gang unter den Rasenstreifen als ein Mittel gebraucht, um die Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit einer Zeugenaussage festzustellen, und er wird dabei ausdrücklich als die im Heidentume übliche Form der skírsla, d. h. des Gottesurteils bezeichnet; in der Vatnsdæla aber, Kap. 33, wird er im Zusammenhange mit einem Vergleichsabschlusse angewendet, also doch wohl in der Art, dass durch ihn die Feierlichkeit eines „jafnaðareiðr" erhöht werden wollte, d. h. des eidlichen Versprechens, in gleichem Falle in gleicher Weise sich abfinden lassen zu wollen. Wie sich nun diese beiden Anwendungsarten mit der Deutung des Rasenganges als einer Wiedergeburt vereinigen lassen, hat der Verfasser ebensowenig zu erklären vermocht wie vor ihm Pappenheim, und doch muss die gleiche Förmlichkeit in allen Anwendungsfällen offenbar die gleiche Deutung finden. Sodann aber scheint sich auch die Hypothese des Verfassers mit dessen Ansichten über die Terminologie nicht vereinigen zu lassen. Die Bezeichnung der Bundbrüderschaft als fóstbræðralag soll erst in der christlichen Zeit aufgekommen sein; als eiðbræðr konnten aber die Bundbrüder doch erst von dem Zeitpunkte an bezeichnet werden, in welchem der Eid für die Eingehung des Verhältnisses die massgebende Bedeutung erlangt hatte, was ebenfalls erst in der christlichen Zeit der Fall gewesen sein soll. Wie bezeichnete man denn dann nach des Verfassers Meinung den Verband und die in ihm Stehenden während des Heidentums? Bei meiner Auffassung der Bezeichnung „fóstbræðralag" als einer ursprünglichen und des Rasenganges als einer blossen Zugehör zur Eidesleistung kann natürlich auch diese Schwierigkeit nicht auftauchen. — Endlich bezüglich der Zahl der Bundbrüder (S. 54 und 55) bemerkt der Verf. ganz richtig, dass deren zumeist nur zwei gewesen seien, nur seltener drei oder vier; aber er lässt auch die neun Bundbrüder der Gull-Þóris saga passieren und zieht selbst die Jómsvíkinger und die späteren Gilden zur Vergleichung heran. Da möchte ich nun zunächst der Gull-Þóris saga kein allzu grosses Gewicht beilegen, da sie gerade in Bezug auf ihre Bundbrüder grosse Unsicherheit verrät. Sie bespricht zunächst (Kap. 2 S. 45 meiner Ausgabe) eine Anzahl junger Leute, welche gemeinsame Spiele abhielten, und sagt von ihnen: „var með þeim fóstbræðralag mikit"; dann erst wird berichtet (S. 46), wie diese „IX. fóstbræðr" „svördust allir í fóstbræðralag", und ist sich somit der Aufzeichner der Sage nicht klar darüber,

ob eigentlich das gemeinsame Aufwachsen der jugendlichen Nachbarn oder deren Eingehung eines formalen Bundes die Grundlage ihres Verhältnisses zu einander gebildet habe. Möglicherweise ist die letztere erst eine spätere Zuthat eines Überarbeiters der Sage, der mit dieser überhaupt sehr willkürlich geschaltet zu haben scheint; solchenfalls würde aber die ganz isoliert stehende Angabe nur sehr geringe Glaubwürdigkeit besitzen. Noch weniger geht es aber an, die Verbindung der Jómsvíkinger oder die späteren Gilden mit der Bundbrüderschaft in einen Topf zu werfen. Nicht alle Genossenschaften, und selbst nicht alle eidlich eingegangenen Genossenschaften sind darum schon Bundbrüderschaften; oder soll auch die in der Sturlúnga V, Kap. 14, S. 155 (ed. Guðbrandur Vigfússon) besprochene Mordbrennerbande ein fóstbræðralag heissen, weil ihre Mitglieder eidlich versprachen, jeden von ihnen zu rächen, welcher etwa erschlagen werden würde?

Meine Bedenken gegen einzelne Punkte in den vorliegenden Abhandlungen habe ich damit ausgesprochen; sie verschwinden vor dem vielen Anziehenden, welches diese enthalten, und für welches den Verfassern Anerkennung und Dank gebührt. Dem verdienten Jubilar aber, welchem sie gewidmet sind, mag zum Schlusse nicht minder der Dank ausgesprochen werden für die trefflichen Schüler, welche er herangezogen und zu solchen Leistungen ausgebildet hat!

München, den 27. Januar 1893. K. Maurer.

Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache. — — — Bearbeitet von Fr. Staub, L. Tobler und R. Schoch. Frauenfeld, Verlag von J. Huber, 1891/92. 4°. Heft XX—XXIII.

Wir haben im ersten Bande unserer Zeitschrift, S. 211 f., von dem grossen schweizerdeutschen Wörterbuch Nachricht gegeben, das auf umfassende Sammlungen gegründet, woran Hunderte von deutschen Schweizern und Schweizerinnen sich beteiligten, unter den fleissigen Händen und der gelehrten und einsichtigen Fürsorge der Herren Staub, L. Tobler und Schoch stattlich heraufgewachsen ist. Es liegen wieder vier Hefte vor, welche den zweiten Band abschliessen und den dritten beginnen. Den Worten nach reichen dieselben von Hirte—huizgen, von ja—kurlig. Soviel ist ersichtlich, dass das Werk, das ursprünglich auf vier Bände berechnet war, jetzt acht füllen wird. Es hätte ja bei knapperer Anlage und bei der Beschränkung auf das rein sprachliche, so dass das Idiotikon nur die idiomatischen Wörter und die eigentümlichen schweizerischen Bedeutungen sonst bekannter oberdeutscher Worte verzeichnet hätte, der ursprüngliche Anschlag innegehalten werden und das Werk seinem Abschluss jetzt nahe sein können. Andererseits hat die Ansicht, dass in Dialektlexika auch Realien hineingehören und unter den Wortbezeichnungen die betreffenden älteren und jüngeren Sitten, Gebräuche u. s. w. erwähnt und gedrängt beschrieben werden sollen, gar manches für sich. Wenn die unterstützenden Kantone und der Bund für die bisherige breitere Bearbeitung des Materials die Mittel weiter gewähren, möchte Referent es daher bedauern, wenn das volkskundliche Element aus dem Werke beseitigt würde. Abgesehen von der Ungleichheit der Fortsetzungen zu den ersten beiden Bänden, ist es doch zweifelhaft, ob die angelegten Sammlungen über das schweizerische Volksleben dann sobald benutzt würden und den Dienst jemals leisteten, welchen sie im Sinne der Sammler haben leisten sollen. Für das Lesen in dem Wörterbuche, was, wie ich hoffen will, nicht wenige thun werden (denn

zum blossen Nachschlagen sollten solche Arbeiten zu gut sein!) gewähren die ausgeführten, mit Fleisch und Blut genährten Artikel, ganz besondere Weideplätze, wie aus Schmellers Bayerischem Wörterbuch und aus dem Grimmschen Deutschen Wörterbuche, namentlich dessen fünftem (Hildebrandschen) Bande, recht viele wissen. Auch in den vorliegenden Heften giebt es eine ganze Reihe Artikel, die in solcher Art ausgeführt sind. Ich hebe hervor: Has, Hasle, heiss, Hose, Hus (Haus), Huet (Hut), Johannes, Jahr, Kuh, Kuchen, Kilt, kommen, Künig, Kind, Kappe. — Wir wünschen den Männern, welche Zeit und Kraft dem Schweizer Idiotikon hingegeben haben, jene Lust zur Ausdauer, welche die Wörterbuchsarbeit vor allem erfordert. Reichen Dank haben sie verdient.

K. Weinhold.

Indian Fairy Tales. Selected and edited by Joseph Jacobs, editor of „Folklore". Illustrated by John D. Batten. London, David Nutt. 1892, S. XIV. 255.

Die neunundzwanzig hier aufgeführten Geschichten sind ein mixtum compositum von europäisch-indischen Stoffen und eigener Phansasie. In den auf S. 227 beginnenden Notes and References werden nach einer allgemeinen Einleitung von S. 236 an Fall für Fall die Quellen und die Parallelen dafür angegeben, sowie weitere Bemerkungen hinzugefügt. Soweit dabei Anlehnung an indische Texte stattfindet, so bei 1. 7. 13. 17. 20. 25. 29 an buddhistische Jâtaka-Legenden, bei 5. 15 an das Pañcatantram, bei 11 an den Kathâsaritsâgara, bewegt sich die Darstellung wirklich leidlich sicher auf indischem Boden; bei den übrigen Erzählungen aber, die sich an Miss Stokes Indian Fairy tales (2. 8. 22), an Mrs. Frere Old Deccan Days (4. 27), an Mrs. Kingscote Tales of the sun (10. 18), an Steel-Temple Wide-awake stories (3. 9. 16. 19. 21), an Campbell South folk-tales (6), Knowles folktales of Kashmir (12. 14. 24. 26. 28) und Dames Baluchi Tales (23) anschliessen, liegt zwar auch indisches Gepräge und Colorit vor, aber die Stoffe sind mit europäischen Anschauungen so untermischt, dass der Titel Indian fairy-tales dafür nur cum grano salis zutrifft. Durch den Einfluss der indischen Ayah's (Zofen, Kindermädchen) werden den englischen Kindern, besonders den Mädchen, allerhand indische Vorstellungen zugeführt; dieselben vermischen sich indessen bei diesen bald mit den eigenen Bildungselementen zu einem nicht mehr recht scheidbaren Ganzen, wozu die eigene Phantasie dann noch hinzutritt, so dass ein schier unlösbares Quodlibet entsteht, und zwar um so unlösbarer, als ja doch auf diesem Gebiete schon von alter Zeit her Indien und die westlich davon liegenden Länder in einem steten Austausch von Geben und Nehmen (der Autor hält im Vorwort irrigerweise Indien allein für den gebenden Teil) gestanden haben, wozu noch hinzutritt, dass manche dieser Märchen und Sagen gar noch als missverstandene Reste alter, den indogermanischen Völkern gemeinsamer natursymbolischer Mythendichtung anzusehen sind. Nur lokale Sammlungen, wie die von Campbell, Knowles und Dames bieten hier wenigstens einige Garanticen, obschon sich die Mythen bekanntlich häufig genug auch auf ganz ungeeignetem fremdem Boden lokalisiert haben. In einem Wirrwarr von Fremd und Eigen, Neu und Alt ist kein roter Faden mehr zu finden, wenn nun dazu auch gar noch die dichtende Phantasie des Erzählers selbst sich gesellt. Als eine Quelle für Indian fairy tales, oder für Indian folklore ist somit das vorliegende Buch in keiner Weise zu betrachten und zu verwerten. Der Autor selbst erhebt ja wohl in der

That auch keinen Anspruch der Art, obwohl der Ton seines Vorworts und seiner Noten hier und da darauf hinführen möchte. Vielmehr hat er es wohl nur darauf abgesehen, ein unterhaltendes Büchlein für English children zu schreiben. Dafür spricht ja auch die Beigabe der Illustrationen, die ihrerseits zum teil ebenso bizarr und grotesk, aber zugleich ebensowenig echt Indian, sondern ein Gemisch von Indisch-Europäisch sind, wie die Erzählungen selbst.

Bei dem riesigen Reichtum der indischen Litteratur an Märchen- und Erzählungstexten jeder Art hätte der Verfasser vielleicht doch auch für den Unterhaltungszweck besser gethan, wenn er sich an ein solches Originalwerk angelehnt hätte. Aus dem grossen Kashmirschen „Meer der Erzählungsströme" hätte er wahrlich, bei aller Rücksicht auf die „children", doch mehr als nur eine Geschichte entlehnen können. Ein gewisser Hauch von Poesie und naiver Gläubigkeit ist über dieselben denn doch meist ganz anders ausgegossen, als ihm dies bei seiner wesentlich reflektierend verfahrenden Kombination glücken konnte. Bizarr genug, um indisch zu sein, sind die Geschichten ja allerdings, so z. B. das Märchen von den sieben Paar Augen, welche sieben Königinnen, der neuen Favoritin zu Liebe, ausgerissen werden, und dann jahrelang am Halse von deren Mutter, einer alten Hexe, als Halsband dienen, bis der junge Sohn der einen jener sieben Königinnen dem Spuk ein Ende macht und die Augen ihren früheren Eigentümerinnen zurückgiebt, wobei, da mittlerweile eines derselben abhanden gekommen ist, seine eigene Mutter einäugig bleibt, da sie ja ihn als Auge habe (S. 121). Nach S. 240 findet sich übrigens hierzu eine Parallele in einer sicilianischen Geschichte. Die Noten enthalten überhaupt manche dankenswerte Angabe. Und da sich auch das Büchlein selbst gefällig liest, und die Illustrationen Humor und Geschmack zeigen, so mag es immerhin als eine ganz dankenswerte Lektüre gelten. Nur als „source" für Indian fairy tales möchten wir es nicht angesehen wissen.

Berlin. A. W.

Aus dem Sagenschatz der Harzlande von Friedrich Günther. Mit vielen Textbildern von G. Mittag. Hannover-Linden und Leipzig, Verlag von Manz & Lange, 1893 (1892). S. XII. 260. 8°.

Die Absicht des Verfassers dieses Buches war nicht, eine neue Sammlung aus dem Volksmund unmittelbar stammender Sagen zu geben, sondern eine Auswahl aus dem reichen, in älteren und neueren Büchern gedruckten Schatz der Sagen aus dem ganzen Harzgebiete. Er will dabei hauptsächlich der Schule dienen, indem er dem Lehrer für den Unterricht in der Heimatskunde Stoff bietet, dann aber auch ein Hausbuch liefern, in welchem die besten und schönsten Überlieferungen aus der Vorzeit in einfacher und verständlicher Sprache zu finden sein sollen. Nach diesen Gesichtspunkten ist die Auswahl getroffen, welche die Sagen in einer geographischen Anordnung bringt, die, von Goslar ausgehend, dem Oberharz zuerst folgt, dann am Südharz hingeht, über das Mannsfeldische nach dem Ostharz und seinen Vorlanden sich lenkt, und über Ilsenburg und Harzburg den Brocken zum Schluss erreicht. Zu jeder Sage ist in dem Anhang der Quellennachweis und nicht selten eine Anmerkung gegeben. Das Vorwort enthält eine Übersicht über die Litteratur der Harzsagen. Wenn das Buch auch davon absieht, für die Sagenkunde neues zu liefern, so können wir es doch als eine sorgsame

Arbeit loben, der wir wünschen, dass sie die gute Absicht des Herrn Verfassers erfülle.

Weniger Geschmack können wir den in Holzschnitt wiedergegebenen Federzeichnungen des Herrn Mittag abgewinnen. K. W.

Le Folklore du Poitou par Léon Pineau. Avec notes et index. Paris, E. Leroux. 1892. S. XI. 547. 12°.

Professor L. Pineau in Tours hat seinen Contes populaires du Poitou (Paris 1891; vgl. unsere Zeitschrift I. 454) sehr bald eine reichere Sammlung folgen lassen, die sich nicht bloss auf Sagen und Märchen beschränkt. Das gleich dem vorigen zu der Collection de Contes et Chansons populaires gehörige Buch enthält I. Contes et Légendes, II. Chansons (S. 207—456), III. Berceuses. Jeux et formulettes. Devinettes. Traditions et Coutumes. Prières populaires (Segen). Dictions sur le temps. Miettes de folklore. Die dritte Abteilung bietet Anfänge zu Sammlungen, die der Herr Herausgeber wahrscheinlich fortsetzen wird. Überall trifft der Leser auf gute Bekannte aus dem weiten Gebiete der Volksüberlieferung. Prof. Pineau hat verweisende Anmerkungen beigegeben, aber nicht in ausreichendem Masse und ohne Konsequenz. Viele Stücke sind ohne jede Note geblieben, selbst wenn sie Varianten zu den Contes populaires de Poitou waren, z. B. S. 139 du domestique qui a mangé son maitre, wo auf Le grand Louis (Contes S. 160 ff.) zu verweisen war. Auch bei den Chansons d'amour et de mariage hätte bemerkt werden sollen, dass die Motive von Nr. 27 und 33 die gleichen sind.

Ich will nur einiges anmerken. Jean sans peur (S. 128) entspricht dem Grimmschen Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen. Le conte de Lansquenet (S. 125) ist ein bekannter Landsknechtschwank; der Landsknecht ist zu einem pfiffigen Knaben Lansquenet mit Namen geworden, der mit dem kleinen Saint Jean wandert und dessen Sehnsucht nach dem Paradiese garnicht teilt, ihm auch nicht folgt, als S. Jean endlich ins Paradies geht und ihn auffordert, mitzugehen. Aber nach der Trennung geht es dem kleinen Lansquenet schlecht und er klopft nun an das Himmelsthor. S. Jean will ihn jetzt nicht einlassen; da wirft der Schlaukopf seine Mütze durch die Thürspalte, springt nach und bleibt auf seiner Mütze sitzen. So ist er im Himmel geblieben.

Les danseurs maudits, in zwei Varianten, S. 160 ff., erinnert an die aus Thüringen und Sachsen erzählte Geschichte von der Strafe solcher, die zu heiliger Zeit auf dem Kirchhofe tanzten; Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 282 (mit Anmerkung).

Bemerkenswert ist Le meneur de Loups (S. 121). Ein Fährmann muss in der Nacht einen Mann mit dreissig Wölfen übersetzen. Als Fährlohn erhält er ein Dreifrankstück, das sich aber zu Hause als ein Eichenblatt erweist In unsern deutschen Sagen vom Auszug der Zwerge oder der Überfahrt der Geister wird umgekehrt das Baumlaub zu Gold.

Unter den Liedern giebt es viel hübsche und lustige. In den Pastourellen ist der alte Charakter dieser Gattung bewahrt.

Zu den Devinettes will ich bemerken, dass die unanständige Einkleidung einer Anzahl derselben anderwärts Parallelen findet: eine bretonische enthält der erste Band der Kryptadia (bei ihnen ist auch das Lösungswort unanständig). Ältere deutsche finden sich in einer weimarischen Handschrift (daraus eine Auswahl in

Kellers Altdeutschen Erzählungen, S. 482 f., und im Weimarschen Jahrbuch von Hoffmann und Schade, V, 329—356, herausgegeben von R. Köhler, vgl. auch das Verzeichnis in Kellers Fastnachtspielen, S. 1458 ff., und in einer dem Wiener Antiquar Kuppitsch einst gehörigen Handschrift, vgl. Mone Anzeiger VIII, 318 f. Das 15. und 16. Jahrhundert erfreuten sich an solchen Dingen, und unter dem Volke lebte manches fort, vgl. nur unsere Zeitschrift III, 75 ff. Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland 1, 127 ff. Am Urquell II, 15 f. III, 33.

K. Weinhold.

Contributions au Folklore de la Belgique par Alfred Harou. (Collection internationale de la Tradition. vol. IX). Paris, Emile Lechevalier. 1892. S. XII. 90. 18°.

Das neunte Bändchen der von den Herren E. Blémont und Henry Carnoy in Paris herausgegebenen Collection internationale, einer Beigabe zur Zeitschrift La Tradition, enthält Beiträge zur belgischen Volkskunde, von Herrn Alfred Harou in Namur aus gedruckten Quellen gesammelt. Das im Holzschnitt ausgeführte Bild des Verfassers ist beigegeben. Das Büchlein besteht aus neun an Umfang ungleichen Kapiteln: Wallfahrten und Prozessionen; Volksfeste, militärische Aufzüge an Heiligentagen (Marches); Feste der Vorzeit; wunderbare Fussstapfen; verborgene Schätze; die goldene Ziege (la gatte d'or); Zwerge und Elben (les nutons, sotays etc.); Burgen, Denkmäler, Ruinen, Teufelsbauten. Das flämische wie das wallonische Belgien sind vertreten. Die Sammlung kann als Ergänzung zu dem aus lebendigen Quellen geschöpften Folklore Wallon par Eug. Monseur (Bruxelles 1892) und dem Questionnaire de Folklore publié par la société du Folklore Wallon (Liège 1890/91) betrachtet werden, die wir in unserer Zeitschrift I, 454. II, 329 besprochen haben. K. W.

Weihnachtspiele, herausgegeben von August Hofer (19. Jahresbericht des niederösterreichischen Landes-Lehrerseminars in Wiener-Neustadt). Wiener-Neustadt 1892 (Verlag des Seminars). S. 54 8°.

Herr Prof. A. Hofer hatte im 17. Jahresbericht des Wiener-Neustädter Lehrerseminars eine Sammlung von Weihnachtliedern aus Niederösterreich veröffentlicht, der er nun eine Sammlung von Weihnachtspielen folgen lässt, die grösstenteils in Waidhofen a. d. Ybbs aufgezeichnet wurden. Es sind 1 Adventspiel, 16 Hirtenspiele, 2 Herbergspiele (Joseph und Marie suchen Herberge in Bethlehem) und 8 Dreikönigspiele. Der Herausgeber, dem wir für seine Gabe Dank wissen, weist selbst auf die sehr nahe Berührung der Spiele mit den Liedern hin, da manche Spiele nur Wechselgesänge sind, ja nicht einmal das, sondern nur an einige Personen verteilte, hinter einander gesungene Strophen (No. 20). Diese einfachsten religiösen Volksspiele stehen in ihrer unbeholfenen Kindlichkeit ganz nahe den ältesten weltlichen Versuchen zu dramatischer Darstellung, welche wir unter den Fastnachtspielen finden. — Seitdem ich die Aufmerksamkeit der Freunde volkstümlicher Poesie auf die Weihnachtspiele und Lieder gelenkt habe (1853), sind

vierzig Jahre verflossen und der in den verschiedensten deutschen Ländern zusammengetragene Stoff ist sehr angewachsen. Unter denen, die dazu geholfen, seien nur K. J. Schröer, August Hartmann, Wilhelm Pailler im besondern genannt. Wir begegnen, ganz wie in dem weltlichen Liederschatz, auch diesen geistlichen Volksliedern, sowie den Advent-, Christkind- und Dreikönigsspielen in den verschiedensten deutschen Landen. Sie waren unseres Volkes Gemeingut, das jetzt freilich in manchen Gegenden verworfen und vergessen ist, nicht am wenigsten durch die Schuld der Polizeigewalt, welche alte Volkssitten von gutem Inhalt und tiefinnerlicher Poesie unterdrückt hat, weil sie die gern und willig dabei gegebenen Geschenke als verbotene Bettelgaben ansieht. K. Weinhold.

Eulennamen. Ein kleiner Beitrag zur deutschen Kultur- und Sittengeschichte. Von Franz Branky. Separatabdruck aus Mitteilungen des ornithologischen Vereins in Wien „Die Schwalbe“. XVI. Jahrg. Verlag des Verfassers. (1892.) S. 35. 8°.

Die kleine Schrift, die aus einer wenig verbreiteten Zeitschrift abgedruckt ist, zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste einleitende handelt über die Eule im allgemeinen, bespricht die Übertragung des Vogelnamens auf Personen, die zur Vergleichung mit der Eule anregten, sowie die künstlerischen und gewerblichen Nachbildungen des interessanten Vogels, endlich die Eule im Aberglauben. Der zweite bringt die volkstümlichen Namen der einzelnen Eulenarten, meist aus deutschen Mundarten. Zu der Ausführung über die Nachbildungen der Eule liesse sich viel nachtragen. Ich erinnere hier nur an antike, mit Athene-Minerva zusammenhängende Nachformungen und an die kleinen Bronzeeulen der japanischen Fabriken. Die Eule auf einem aufgeschlagenen Buche sitzend, dessen Blätter die eine Kralle festhält, ist eine verbreitete moderne Darstellung. Meinem Vater stach sie ein Graveur in Leipzig 1815, als er dort studierte, in sein Petschaft. Bekannt ist die schöne Eule auf dem Buche von dem Berliner Bildhauer Schiffelmann.

K. W.

Živaja Starina, periodičeskoe izdanie otdělenija etnografii Imp. Russkago Geograf. Obščestva pod redakcieju V. J. Lamanskago. Zweiter Jahrgang, Heft 1 bis 3; 152, 168 und 170 S. gr. 8°. Petersburg 1892.

Während im ersten Jahrgange dieser Zeitschrift für Volkskunde in Russland die asiatischen Völker und Länder besonders berücksichtigt worden waren, tritt im zweiten das grossrussische Volkstum und seine Erforschung in den Vordergrund. So ist die wichtigste und umfangreichste der Abhandlungen von Prof. A. J. Sobolevskij, der Begrenzung und lautlichen wie morphologischen Charakteristik russischer Mundarten auf Grund aller erreichbaren gedruckten Angaben gewidmet; dieser sehr interessante Beitrag für die Slavistik umfasst bisher (I, S. 1 bis 24) die südgrossrussischen, (II, 1—26) die nordgrossrussischen und (III, 3 bis 30) die weissrussischen Mundarten. Die eingehende Schilderung eines „Bärenwinkels“, des Bezirkes Troičina im nordrussischen Gouvernement Vologda, seiner

Einwohner, ihres Lebens, ihrer Sitten, Aberglauben und Überlieferungen, ihrer Beschäftigung, Ernährung und Gesundheit, ihres Familien- und religiösen Lebens, der Hochzeitsbräuche u. s. w. liefert A. Šustikov (II, 71—91 und III, 106—138). Aus dem übrigen Material, Abdruck von Liedern u. dgl., heben wir noch hervor den Vortrag von F. Istomin über Klagelieder nach Aufzeichnungen aus den Gouvernements Olonec und Archangelsk, Jak. Světlovs Aufsatz über den Dialekt von Kargopol (Gouvernement Olonec) mit lexikalischen Beiträgen und V. Moškovs über das sogenannte Auerspiel.

Die nichtrussischen Slaven sind vertreten, ausser in einer Sammlung bulgarischer Märchen und Lieder aus der Gegend von Prilép, namentlich in der interessanten Korrespondenz des nachmals berühmten Slavisten Sreznevskij; sie umfasst die Reisebriefe, welche Sr. an seine Mutter gerichtet hat, als er 1839 bis 1842 im Auslande, Berlin, Breslau, Prag u. s. w. weilte und mit den Vertretern der slavischen Renaissance unter Böhmen, Lausitzer, Serben u. a. lebhafte Beziehungen unterhielt; im ungezwungensten Tone werden die persönlichen Eindrücke des angehenden Slavisten geschildert. S. Bobčev theilt aus seiner reichhaltigen Sammlung von Rechtsbräuchen unter den Bulgaren das Kapitel über Wahlbruderschaft und Wahlschwesterschaft mit, die daran sich knüpfenden Ceremonien, rechtlichen Folgen u. s. w.

Nichtslavischen Völkern sind gewidmet die Übersetzung eines ostjakischen Heldenliedes durch S. Patkanov (die Kämpfe der Helden von Emder) und die eingehende Schilderung der Hochzeitsbräuche und Lieder bei den Mordvinen durch M. E. Evsevjev, einen mordvinischen Volkslehrer, der zahlreiche Texte im Original und in der Übersetzung mitteilt.

Ausserdem enthalten die Hefte bibliographische Besprechungen (Bericht von Dr. J. Polívka über böhmische Ethnographie von 1880—1890 u a.) sowie kleine Mitteilungen aller Art. Wir wiederholen den Wunsch einer durchgehenden Numerierung der Hefte, damit das Citieren erleichtert werde. A. Brückner.

Český Lid. Sborník věnovaný studiu lidu českého v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a na Slovensku. Redaktoři Dr. L. Niederle, Dr. Č. Zíbrt. Band I (Prag 1892), Heft 3—6 (S. 221—643); Band II, Heft 1 (S. 1 bis 104).

Die junge Zeitschrift für böhmische Volkskunde entwickelt sich kräftig; bestimmt für weite Verbreitung bringt sie in jedem Hefte zahlreiche Beiträge, freilich in kleinen Dosen, um das Interesse der Leser rege zu erhalten; saubere Holzschnitte schmücken einzelne Artikel; durch Aufstellung von Fragenschemata (über Festbräuche u. dgl.) und Abdruck des eingehenden Materials wird eine rege Wechselbeziehung zwischen Redaktion und Leserkreis eingeleitet; der bibliographische Theil ist zwar in erster Reihe böhmischen Publikationen gewidmet, doch werden auch ausländische Werke und Zeitschriften berücksichtigt. Aus der Masse der Artikel heben wir hier hervor die eingehende Schilderung der Nixen, des Wassermannes nach der böhmischen Volksüberlieferung durch Jos. Košťal; sie stimmt in allen Einzelheiten mit der deutschen überein und giebt einen interessanten Beleg ab für das Wandern des Glaubens. F. Bartoš, der unermüdliche Sammler alles Volksthümlichen in Sprache, Lied und Brauch der Mährer, liefert mehrere diesbezügliche Beiträge: über das Schrättel; über wirtschaftlichen Brauch und Glauben;

über das Wochenbett. J. Koula, J. Klvaňa, R. Tyršová, F. V. Vykoukal u. a. stellen dar die Volkstrachten, Stickmuster, Bemalung der Gerätschaften, Einrichtung und Inneres der Bauernhäuser, die Gerichte der Bauernküche u. dgl. m., namentlich bei Slovaken und Mährern. Böhmische Lieder und Tänze teilen mit Vycpálek und Hruška: Hostinský handelt über das Volkslied im allgemeinen. Zur vergleichenden Sagenkunde gehört der Aufsatz von V. Tille „Volkssagen vom Herrscher und seiner Berufung vom eisernen Tische“: die Sage von Přemysl wird eingehend durch alle Wandlungen verfolgt, die sie in den verschiedenen Aufzeichnungen erfahren hat, ihre Elemente werden bestimmt, die Frage nach dem Sinn des Mythus angeregt. Wir bemerken hierzu, dass die ähnliche Sage von einem König Stephan als keine neue Version gelten darf, sondern bloss als die Přemyslsage mit anderem Namen: dann dass die Erweiterungen der späteren Überlieferung nicht als volkstümlich zu betrachten sind; endlich dass mythische Beziehungen vergebens gesucht, eine Vervollständigung aus moderner Überlieferung vergebens angestrebt wird. Sehr reichhaltig ist das Material über Volksbrauch, bisher auf die Zeit von Weihnachten bis Ostern sich erstreckend, besonders was die dramatischen Volksspiele im Fasching betrifft, das Dorotheenspiel u. a., zu denen auch noch die bis 1835 in der Gegend von Vysoké am Riesengebirge aufgeführte Komödie von der Tochter des englischen Königs Franziska und dem Sohne des Londoner Kaufmannes Hans, der sie aus der Sklaverei rettet, gezählt werden darf, die im Original mitgeteilt wird. Anderes, Angaben über Dialekte und deren Wortschatz, Beiträge zur älteren Volkskunde, z. B. das Blutzeugnis des Toten gegen die Mörder, Einsetzung von Grenzzeichen, ein handschriftliches Cancional von 1737 u. s. w. müssen wir hier übergehen. Aus dem bibliographischen Teil sei die vollständige Übersicht des böhmischen folkloristischen Materials bis 1890 von Ferd. Pátek und die Darstellung des lausitzserbischen durch A. Černy besonders genannt. Auf den archäologischen Teil der Zeitschrift, wie er in Abhandlungen und Kritiken durch Matiegka, Niederle, Čermak u. a. vertreten ist, haben wir hier nicht einzugehen.

Grössere Abhandlungen giebt die Redaktion des Český Lid in einer besonderen Bibliothek heraus (Knihovna Českého Lidu), von der bisher erschienen sind: Heft 1 Das Schrättel in der altböhmischen Volksüberlieferung, von Dr. Č. Zíbrt; Heft 2 Mährische Hochzeit, beschrieben von Fr. Bartoš, eine erschöpfende Darstellung der bezüglichen Bräuche; Heft 3 wird Beiträge zur böhmischen Volksetymologie von Jos. Černý enthalten.

Noch erwähnen wir, dass von dem Werke „Geschichte der Trachten in den böhmischen Ländern“ (Dejiny kroje v zemích českých) Heft 2 und 3 erschienen sind, vgl. Zeitschrift f. Volksk. 1891, S. 457: dadurch ist der erste Teil (Geschichte der Tracht von den ältesten Zeiten bis zu den Hussitenkämpfen von Dr. Č. Zíbrt) abgeschlossen und liegt nunmehr als stattlicher Band von 457 S. Lex.-Oct. mit 235 Illustrationen vor. Die ausserordentliche Belesenheit des Verfassers, die Heranziehung aller erreichbaren Quellen, ihr sorgliches Prüfen und Sichten, das diese Arbeit wie die übrigen des unermüdlichen Verfassers auszeichnet, erheben dieselbe zur Höhe der ausländischen Publikationen der Art; andere slavische Litteraturen können eine so tief eindringende und umfassende Arbeit auf diesem Gebiete vorläufig nicht aufweisen. A. Brückner.

Wisła. Miesięcznik gieograficzno-etnograficzny 1891. 1892. (Bd. V. Heft 4, S. 731—950, und Bd. VI, Heft 1—3, S. 1—700).

Bei früherer Besprechung, Zeitschrift 1892, S. 93 f., haben wir bereits Wert nnd Bedeutung dieser Quartalschrift für polnische Volkskunde hervorgehoben: auf gleicher Höhe erhält sich ihre Fortsetzung, aus deren reichem Inhalte wir hier nur einiges nennen können. Das Studium von Br. Grabowski über Sagen von ehelichen Verbindungen Nächstverwandter geht von der Oedipussage aus, weist deren mythische Ausdeutung zurück und verfolgt den Stoff durch alle Litteraturen: die Fortsetzung wird Ehen zwischen Tochter und Vater und Bruder und Schwester behandeln. E. Majewski schildert in einer erschöpfenden Monographie die Rolle der Schlange in Sprache, Aberglauben und Phantasie des polnischen Volkes und fasst den Ertrag von vielen hunderten von Mitteilungen in einem übersichtlichen Resumee zusammen. J. Franko weist den Zusammenhang polnischer und russischer Volksschwänke vom Krieg der Juden, die Felder blühenden Haidekornes für Wasser halten, u. a. mit Geschichten von den sieben Schwaben, mit dem Berichte von Paulus Diaconus über die Niederlage der Heruler und dem biblischen über die Pharaos nach. Die hier begonnene ethnographische Studie über Kassuben und Kociewier von Dr. Nadmorski ist jetzt, erweitert und fortgesetzt, als besonderes Buch erschienen (Posen, 1892, S. 130); M. Töppens Aberglauben aus Masuren wird in einer Übersetzung mitgeteilt; anziehende ethnographische Bilder liefert der verdiente Archäologe Z. Glogier („Am Ufer der Biebrza“ und „Ein Weichselausflug“), W. Ronisz („Dorf Dreglin im Sierpcer Kreis“), Br. Grabowski („Slovaken und Hannaken in Südmähren“ nach dem Werke von J. Herben) u. a. St. Ciszewski stellt zum ersten Male auf diesem Gebiete in einem sehr eingehenden Bericht die serbokroatische Folkloristik, von Vuk bis auf unsere Tage, zusammen. Stoff zur Geschichte des Volkstheaters (Krippen- und Herodesspiele u. a.), zum Volksliede (Krakowiaken u. a.), zu Volksbräuchen (Oster- u. Erntebräuche u. a.) liefern Z. Wasilewski, S. Udziela, W. Matlakowski u. a.; über das Fortleben der Märchen von 1001 Nacht im Munde des polnischen Volkes handelt St. Ciszewski. Die stattliche Rubrik „Erforschungen“ bringt Beantwortungen der von der Redaktion aufgestellten Frageschemata, die sich auf Volksmedizin, Wohnhaus, Johannisfeuer, Bilderschrift, Dialektische Eigenheiten u. s. w. erstrecken. Ausserdem reichhaltige bibliographische und kritische Übersichten.

Grössere zusammenhängende Arbeiten werden in einer besonderen „Biblioteka Wisły“ veröffentlicht, von der bisher 9 Bändchen erschienen sind, darunter: das Weib im Volksliede (von K. Skrzyńska), Medizin und Heilaberglauben des polnischen Volkes (von Dr. M. Udziela); Sagen und Lieder aus den Beskiden (von R. Zawiliński), aus den Gegenden von Przasnysz (St. Chełchowski); Dorf Rudawa bei Krakau (von St. Polaczek) u. a. A. Brückner.



Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, den 25. November 1892. Herr Dr. M. Friedländer sprach über das Studentenlied mit Hinweisen auf das Volkslied, gab dessen Geschichte vom Erzpoeten an bis heute, charakterisierte die einzelnen Jahrhunderte und einzelne Lieder, hob den Beitrag von Dichtern und Musikern (meist Dilettanten) hervor, sowie die Umwandlung, bezw. das Fortleben einzelner Melodien. Treffliche Gesangsvorträge erläuterten die interessante Darstellung.

Freitag, den 17. Dezember. Herr Dr. U. Jahn erstattete Bericht über ältere Trachten, Schmucksachen, Geräte, die er auf einer durch Deutschland im Sommer und Herbst 1892 unternommenen Reise erworben hatte, indem er zugleich die schönsten Stücke der Sammlung, namentlich Kerbschnitzereien, Tier- und Menschenmasken dörflicher Faschingsumzüge u. dgl. m. ausstellte und erläuterte; an den Vortrag schloss sich eine Debatte an. — Hierauf wurde der Gesamtvorstand des Vereins von 1892 durch Akklamation für 1893 wiedergewählt: die Mitglieder desselben nahmen sämtlich die Wiederwahl an.

Freitag, den 20. Januar 1893. Herr Syndikus Minden legte sogenannte Wimpeln vor, wie sie bei der Geburt eines jüdischen Knaben für die Thorarollen gestiftet wurden, die aus dem Ende des 17. Jahrhunderts aus einer bayerischen Gemeinde stammen, wobei die Verquickung deutschen und jüdischen Volksbrauches hervorgehoben wurde. — Herr Dr. U. Jahn stellte aus und erläuterte eine stattliche Sammlung von bäuerlichen Schmucksachen (Schnallen, Ohrreifen, Hochzeitstüchern, Zopfflechten, Brautgürteln) und Kopfbedeckungen, namentlich Hauben und Hochzeitskronen, grösstenteils aus Süddeutschland, die für das Museum in der deutschen ethnographischen Ausstellung in Chikago bestimmt sind.

Nach Verlesung des Geschäftsberichtes für das verflossene Jahr durch den Vorsitzenden und der Jahresbilanz durch den Schatzmeister wurde der Ausschuss von zwölf Mitgliedern für 1893 gewählt, nämlich die Herren Friedel, Bartels, Görke, Heck, Rödiger, Möbius, Steinthal, Voss, Lazarus, U. Jahn, E. Schmidt, Arendt. Hierauf erteilte der Ausschuss von 1892 die Entlastung für 1892.

A. Brückner.

Volkstümliche Schlaglichter.

Von **Wilhelm Schwartz.**

IV. Die Weltgeschichte im Spiegel des Volkstums.

So lange eine geschichtliche Tradition sich innerhalb kleiner, ländlicher Kreise bewegt, — denn nur von dieser „volkstümlichen" Überlieferung und Kenntnis der Geschichte soll hier die Rede sein[1]), — wird sie von einem gewissen Verständnis getragen und gewinnt an fester Gestalt. Der Mensch übersieht eben mehr die Verhältnisse. Je mehr der Horizont aber, den sie zu umfassen trachtet, sich weitet, und die Ereignisse ins Grosse spielen, desto schwankender und unbestimmter wird sie, wenn nicht Lieder zu Trägern derselben werden oder andere Momente irgendwelcher Art ihr einen Halt geben.

Die Tradition ist zumal von Haus aus „subjektiv". Nicht wie die Dinge gewesen, sondern wie sie den Menschen erschienen, wie sie selbige in Liebe oder Hass aufgefasst, werden sie festgehalten und phantasievoll weiter ausgesponnen.

Sie knüpft sich echt menschlich weniger an Dinge und Zustände, als an „Personen", die sie in der Richtung, in welcher sie selbige einmal gefasst hat, immer mehr zu „typischen" Gestalten dann ausbildet. Wie Krystalle schiesst Homogenes an, das Bild vertiefend und weitend. Das gilt im guten wie im bösen, vom Helden wie vom Räuber, vom Weisen wie vom Schalk. Ebenso wie nur „Charaktere" im Leben auf das Volk dauernd Eindruck machen, so fesseln auch nur solche in der Erzählung. Die ältesten Typen kunstartiger Darstellung auf diesem Gebiet haben deshalb etwas Dramatisches. Das gilt von der Tierfabel wie vom Epos.

Die Tradition ist also zunächst „mehr poetisch" als historisch. Letzteres wird sie erst, wenn ein keimender Trieb nach Wahrheit Kritik anfängt zu üben und nach dem Zusammenhang der Dinge zu forschen. So lange die Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht gläubig aufgenommen sich fortpflanzt und nach dem in ihr liegenden Typus sich ausbildet, ist sie nur

1) Wie bei den früheren Artikeln reflektieren auch bei diesem besonders meine früheren kulturhistorischen Wanderungen in der Mark, überhaupt in Norddeutschland.

eine Summe von Bildern, welche das mit jedem Geschlecht sich erneuende Heimatsgefühl als ihm angehörig mit mehr oder minderer Liebe festhält.

Nicht aber bloss der subjektiv-poetisch sich so bekundende Volkscharakter verleiht den Traditionen etwas „Flüssiges“ und „Wandelbares“, sondern vor allem „der Mangel an jeder Chronologie“, die erst ein Produkt wissenschaftlicher Betrachtungen ist und das Denken innerhalb eines gewissen Zahlensystems voraussetzt. Wie aber der natürliche, fern von der Kultur und Litteratur lebende Mensch seine eigene Vergangenheit nach gewissen bedeutenderen Ereignissen gleichsam als nach „Etappen“ ordnet, „vor“ oder „nach“ denen etwas Anderes sich ereignet habe, so verwendet auch das Volk bestimmte Bezeichnungen für gewisse charakteristische Zeitabschnitte und beginnt nach ihnen zu rechnen. Aber kaum hat es den Versuch gemacht, gewisse Gruppierungen und gleichsam Grenzbestimmungen sich so herzustellen, so verschwimmt mit der Zeit wieder alles ineinander, da der Zusammenhang und jede Art von Zeitbestimmung, die begonnen hatte, allmählich wieder abbröckelt, und je länger je mehr werden einst charakteristische Bezeichnungen zu blossen Namen meist ohne besonderen Hintergrund und Unterschied.

So treten z. B. in der Mark die verschiedensten Namen für derartige historische Etappen, wie ich sie nannte, hervor. Will man z. B. irgend einen eigentümlichen Gebrauch als besonders altertümlich bezeichnen, so sagt man, meist ohne besonderen Unterschied, der stamme noch aus der alten wendischen oder katholischen Zeit. Wenn aber noch an die letztere eher ein mehr oder minder dunkles Gefühl sich knüpft, dass es sich um etwas religiös Verschiedenes dabei handle, so stellen sich zum Ausdruck „Wendenzeit“ als fast homogen die Ausdrücke „Schweden-“, „Russen-“ und „Franzosenzeit“, obgleich jeder Name an sich doch schon einem anderen Jahrhundert entstammt und an verschiedene Verhältnisse anknüpft, der erstere sich an den Schwedeneinfall unter dem Grossen Kurfürsten, der zweite an die Kämpfe Friedrichs des Grossen an der Oder im siebenjährigen Kriege und der dritte sich an die Okkupation Napoleons I. anschliesst.

Wie diese Bezeichnungen wechseln, schwanken auch die mit denselben in Verbindung tretenden Personen selbst noch in litterarischen gebildeten Kreisen. Ich habe gelegentlich schon erzählt, was mir einmal selbst mit einem, an sich sehr tüchtigen Dorfschullehrer, nicht weit von Berlin, begegnete. Sein Dorf lag ausserhalb der grossen Strasse, und so lebte er ziemlich isoliert. Nur selten gönnte er sich einen Besuch in Berlin. Da sprach er zu mir einmal nach einem solchen ganz begeistert von der Statue des Grossen Kurfürsten, was doch für ein gewaltiges Denkmal es sei, habe er jüngst wieder an sich erfahren; dabei passierte es ihm aber, dass er die am Piedestal angebrachten gefesselten Figuren, da er die in denselben liegende Symbolik nicht fasste, für alte „Wendenfürsten“ ausgab, die der

Grosse Kurfürst, wie er meinte, unterworfen. Die Geschichtszahlen waren ihm mit der Zeit abhanden gekommen und wie einem Mann aus dem Volke war ihm von der ganzen alten Kurfürstenzeit nur im Gedächtnis geblieben, dass sie der Wendenherrschaft hier ein Ende gemacht hatte, und dies übertrug er auf den Hauptrepräsentanten derselben, den Grossen Kurfürsten.

Ähnliche Verschiebungen traten mir gelegentlich ganz allgemein am Isergebirge entgegen. Dort knüpfte sich z. B. die Schwedenzeit an den dreissigjährigen Krieg, da der daselbst zum Teil noch mehr fühlbare Gegensatz zwischen evangelisch und katholisch Erinnerungen an jene Zeit mehr wach gehalten, auch der Name Wallensteins dort noch mehr lokale Beziehungen hat. Das hinderte aber nicht, dass in einem einzelnen Falle in Anknüpfung an den siebenjährigen Krieg, der auch hier spielte, der Name Friedrichs des Grossen hineingezogen wurde und dieser hier auch mit den Schweden sich herumgeschlagen haben sollte, diese oder jene Schanze noch davon angeblich herrührte. Ja auch Blücher, der Moltke des alten Fritz (!), wie Einer sich ausdrückte, würde nach dem Bober und der Katzbach zu hineingezogen. Das Volk verbindet eben die Namen und die Dinge, die ihm im Gedächtnis geblieben, wie es ihm passt, gerade wie das Nibelungenlied auch mythische sowie historische Personen verschiedener Zeiten unter dem Einfluss der Sagenbildung, auf der es fusst, miteinander in Beziehung bringt[1]).

Diese Unbestimmtheit wird noch gemehrt durch den Umstand, dass das „Gedächtnis“ des Volkes relativ „kurz“ ist. Wie die Erinnerungen einzelner Familien ohne litterarische Aufzeichnungen meist nur auf Gross- oder Urgrossvater zurückgehen, dann alles mehr oder minder nebelhaft wird, höchstens noch einige Reminiscenzen anklingen, so auch in der Tradition eines Volkes.

Sie greift im Durchschnitt nicht über das dritte und vierte Geschlecht zurück; nur lokal erhalten sich gelegentlich länger historische Namen und brockenhafte Reminiscenzen, wenn sie in Spruch oder Lied fortleben, oder sonst irgendwelche Anlehnung finden; es ist aber eben nur zufällig.

Als ich mit Kuhn den Harz nach Sagen durchwanderte, machten wir z. B. in der Nähe von Seesen eine interessante Erfahrung dieser Hinsicht. Wir liessen uns mit Kindern, die wir im Walde trafen, in ein Gespräch ein und forschten zunächst nach Sagen und, als dies vergeblich war, nach Liedern, und da kam dann unter anderm die auch in Städten bekannte

1) Dieses Moment wird übrigens umgekehrt auch bedeutsam für jeden Versuch, aus Sagen, wenn nicht sonstiger litterarischer oder historischer Anhalt sich bietet, Zeitgruppen herauszuschälen oder hineinzutragen. Die Tradition ist hierin ebenso luftig wie in geographischen Bestimmungen und Distanzen. Ebensowenig wie das Volk bestimmt Zeitunterschiede festhält, hat es auch weitergreifende Anschauungen von der Lage der Länder. Nur gewisse Namen hält es fest und höchstens nach welcher Himmelsrichtung sie liegen, besonders ob nach Norden oder Süden.

Kinderpredigt, die da anfängt, „Meine Damen und Herrn, Äppel sind keine Bärn,“ u. s. w. zu Tage, in welche zu unserer Überraschung dann aber die Verse eingeschoben wurden:

> Der Tilly sitzt in Seesen
> Meine Mutter hat zwei Besen,
> Zwei Besen hat meine Mutter u. s. w.

Das Kinderlied hatte hier einen Nachklang an die Schlacht bei Lutter am Barenberge aus dem XVII. Jahrhundert bewahrt, die Tilly von einer Höhe bei Seesen leitete. Unterstützt wurde die Reminiscenz freilich wohl noch dadurch, dass, wie wir später erfuhren, man noch einen (tischartigen) Steinblock daselbst als die Stelle zeigt, von wo Tilly aus die Schlacht überschaut und „dirigiert“ haben sollte.

Eine noch grössere Überraschung der Art hatten wir einmal in der Altmark auf einem Dorfe in der Nähe von Tangermünde, als wir eines Sonntag-Nachmittags in dem Kruge daselbst singende und trinkende Bauern fanden. Mutete es schon uns altertümlich an, dass sie noch Met tranken, der damals — es war im Jahre 1842 — schon meist längst abgekommen war[1]), so wurden wir noch in anderer Weise in Verwunderung gesetzt, als bei einem Rundgesang eine Erinnerung an den luxemburgischen Markgrafen von Brandenburg, Kaiser Karl den Vierten, auftauchte, die also ans XIV. Jahrhundert anknüpft und die älteste historische Erinnerung der Art in der Mark ist, welche wir gefunden. Einer der Leute stimmte nämlich, als an ihn die Reihe kam, die Strophe an:

> „Kaiser Karolus siin bestet Peerd,
> dat wås ene fålige Stute,
> dat eene Ooge wås nist wert,
> dat annere wås reen ute,“

worauf die anderen, während er den Krug leerte, einfielen mit:

> „reen ute, reen ute, reen ute“ u. s. w.

bis es dann zuletzt hiess:

> „nu wisch hee sik de Schnute“

(s. Märkische Sagen. Berlin 1843. S. 10).

Diese volkstümliche Reminiscenz erhält noch ein bedeutsames historisches Relief, wenn in M. Christoph Entzelts, weiland Pastors zu Osterburg, Altmärkischer Chronik von Kaiser Karl zu lesen ist: „Es zeigen auch seine vielfältigen Thaten, dass er ein kurzweiliger Herr gewesen ist, als mit dem fahlen Pferde, so aber zu lang zu erzehlen, mit der Speise, die nichts kostet und niemand schadet“ u. s. w. Zur Seite steht auch hier freilich eine lokale Anknüpfung, indem man noch im Gedächtnis behalten, Kaiser Karl habe das Schloss in Tangermünde und vor allem das

1) Im Posenschen habe ich ihn in den siebziger Jahren noch gelegentlich als eine Art alter Rarität in polnischen Gutsbesitzerkreisen getrunken.

Dorf Carlbau gebaut, welches Entzelt plattdeutsch „Kalpu“ nennt und hinzusetzt, „soll heissen Caroli Gebäu“.

Derartiges tritt verschiedentlich hervor, aber es sind, wie gesagt, meist nur brockenartige Überbleibsel. Der Volkstradition fehlt eben mit dem Mangel der Zeitunterschiede meist jeder Begriff der Kontinuität. Wie Schweden-, Russen- und Franzosenzeit ineinander übergehen, der Grosse Kurfürst mit den alten Wendenfürsten in Beziehung tritt, so sieht das Volk weniger die Ereignisse aus weiter Perspektive allmählich in die Gegenwart übergehen, als gleichsam in einen Rahmen zusammengezwängt vor sich, wobei höchstens das eine mehr in den Vorder-, das andere mehr in den Hintergrund tritt. Alles dies giebt der Tradition, ehe sie in die Geschichte übergeht, etwas „Anekdotenartiges“. Die einzelnen Geschichten schweben gleichsam in der Luft und rücken so dem Leben des Volkes allmählich gewissermassen nach, indem sie mit jedem Geschlecht leicht den Träger wechseln[1]). Die Sage vom Schildhorn bei Spandau, welche litterarisch auf den letzten Wendenfürsten Pribislaw bezogen wird, der, vor Albrecht dem Bären hier flüchtig, mit seinem Pferde durch den breiten Havelsee daselbst geschwommen und sein Schild und Horn, als er glücklich hinübergekommen, als Wahrzeichen an einen Baum aufgehängt haben und Christ geworden sein soll, — diese Sage hörte ich im Laufe der Jahre in jener Gegend von den verschiedensten Personen erzählen. Neben dem letzten Wendenkönig — der an verschiedenen Stellen der Mark noch spukt, — trat die allgemeine Bezeichnung „ein Ritter“, dann der Grosse Kurfürst, dann Gustav Adolf[2]) und endlich sogar ein General Schill[3])!

In ähnlicher Weise sind Geschichten, die man litterarisch bis ins Mittelalter hinein verfolgen kann, zu verschiedenen Zeiten immer wieder auf andere Personen übertragen worden. Der alte Dessauer wird ähnlich in mancher Geschichte abgelöst von Zieten, Zieten von Blücher, Blücher vom alten Wrangel, und so geht es fort, indem teils unwillkürlich, teils um einen Hintergrund zu gewinnen, welcher Interesse erregt, der Erzähler an Näherliegendes, an bekannte, statt an allmählich fremder werdende Personen anknüpft.

Die grossen Ereignisse aber, welche das Volk weniger in ihrem Zusammenhang und allgemeiner Bedeutung, als in einzelnen Resultaten erkannte, die es eben hinnahm, wie sie kamen, schwinden im Strom des

1) Diese Erscheinung habe ich auf mythologischem Gebiet schon betont. Siehe Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum. Berlin. II. Aufl. v. J. 1862. S. 13. So tritt z. B. bei Prenden der alte Sparr aus der Zeit des Grossen Kurfürsten an die Stelle des Wilden Jägers, wirft aus der Luft eine Menschenlende herab und dergleichen mehr.

2) Wohl im Anklang daran, dass das Faktum sich nach einigen in einem Religionskrieg zugetragen haben soll und man dann an den dreissigjährigen Krieg dachte.

3) Der Name „Schildhorn“ spielt dabei offenbar mit, vielleicht auch eine Erinnerung an Schills kühnen Zug vom Jahre 1809.



Lebens, im täglichen Kampf um das Dasein immer mehr in dem Gedächtnis. Nur inwiefern sie einzelne Volkskreise besonders berührten oder Verhältnisse, namentlich Gegensätze vorhanden sind, die immer wieder darauf zurückzugreifen veranlassen, werden sie in Einzelerinnerungen noch lebendiger wach gehalten. Wo Evangelische und Katholische im Lande massenhafter zusammenstossen, weiss man noch mehr oder weniger von alten schweren Kämpfen, die erst mit der Zeit in Deutschland einen modus vivendi in dieser Hinsicht geschaffen, und erzählt noch dies oder jenes davon, was im Gedächtnis haften geblieben[1]), ebenso wie in Grenzlanden schärfer hervorgetretene nationale Gegensätze noch oft ein Substrat für das Haften von Traditionen, die dahin schlagen, bilden. Wo aber das Leben selbst keine unmittelbare Anknüpfung mehr bietet, da verfliegen mit der Zeit die Erinnerungen oder werden durch andere näherliegende verdrängt.

Die Kontinuität tritt erst voller in die Tradition ein, wenn diese litterarisch aufgezeichnet in die „Geschichte" anfängt überzugehen. Von einer wirklichen Geschichte kann aber in Wahrheit erst dann die Rede sein, wo für die Ereignisse „gleichzeitige" litterarische Zeugnisse eintreten oder wenigstens sichere Anknüpfungen nach Zeit, Ort, Personen und dergl. sich bieten. Wenn eine keimende Geschichtsschreibung bei einem Volke dabei auf die früheren Zeiten nach den sagenhaften Überlieferungen, um einen Anfang zu haben, zurückgreift und sie mit möglichster Ausscheidung alles Wunderbaren historisch gruppiert, so empfängt die Sache dadurch doch keinen historischen Wert, wenn nicht anderweitig etwa Bestätigungen einzelner Fakta hinzukommen, sondern es ist und bleibt immer nur eine nebelhafte, allmählich poetisch gestaltete Tradition, wie sie ein Volk bei seiner nationalen Entwickluug sich nach den vorhandenen heimatlichen Anklängen ausgebildet und zurechtgelegt hat, und die nur von diesem Standpunkt aus eine relative Bedeutung hat.

Recht charakteristisch tritt das bei Griechen und Römern hervor, wenn es gleich überall ähnlich gewesen. Namentlich ist die alte griechische Geschichte zunächst nur eine mit der Zeit an gewissen Etappen zurechtgerückte Märchen- und Sagenmasse. Der sagenhafte Argonautenzug, der Zug gegen Theben, vor allen der trojanische Krieg und zuletzt die schliesslich in ein System gebrachten Wanderungen, waren solche Etappen, zwischen denen sich die Genealogieen der einzelnen Stämme zurechtzogen, je nachdem dieser oder jener Held an dem einen oder anderen teilgenommen hatte. Die Geschlechtstafeln der einzelnen Stämme von der troischen Zeit aufwärts umfassen aber dabei nur meist eine kurze Spanne Zeit. Mit

1) z. B. am Isergebirge. In der Mark wird so noch in der Umgegend von Jüterbog bei der Nähe der Lutherstadt Wittenberg die Geschichte zäh festgehalten, wie ein Hake von Stülpe Tetzel einst abgeführt habe. Schwartz, Sagen und alte Geschichten der Mark Brandenburg. Berlin, Volksausgabe v. J. 1886. S. 73.

wenigen Namen stehen wir schon mit einer mythischen Abstammung vom Zeus gleichsam am Anfang aller Dinge, während die ganze Kulturentwicklung doch schon einfach uns zeitlich wie örtlich weite und ferne Perspektiven eröffnet. Es ist dort nicht anders gewesen, als z. B. bei den Angelsachsen, deren Stammgeschichte schon mit dem Urgrossvater des Hengist ihr Ende findet, indem sie denselben als Sohn des Vôden schon göttlicher Abstammung sein lässt[1]).

Ich habe schon gelegentlich, um an einer Parallele zu zeigen, was dabei herauskommen kann, wenn aus den Sagen eines Volkes, als wären es wirklich historische Erinnerungen, „eine Vorgeschichte desselben“ mechanisch konstruiert wird, in humoristischer Form ein Bild gegeben, was für eine Vorgeschichte etwa, wenn wir sonst von der Geschichte Norddeutschlands und namentlich der Mark nichts wüssten, aus den volkstümlichen Traditionen sich hier nach analogen derartigen alten Vorbildern ergeben dürfte!

„Zuerst erhielte man nämlich,“ führte ich aus[2]), „als die Religion der früheren Zeiten den Glauben an die Herrschaft eines bösen Geistes, des Teufels, dem molochartig Menschenopfer dargebracht zu sein schienen, wofür die vielen Sagen von ihm entführter oder getöteter Menschen sprächen, wie auch, wenn er sich angeblich die Seelen derselben habe verschreiben lassen, dies nur offenbar ein Nachklang daran wäre. Der Blocksberg war sicherlich nach allem eine alte Kultusstätte desselben, und zwar wurde er dort besonders zur Frühlingszeit in nächtlicher Feier bacchantisch von alten Frauen verehrt, die als Priesterinnen desselben in einer Art geheimnisvoller Zunft allerhand Zauber daneben übten, auch noch, als das Christentum hier einzog in die Lande, ihr Treiben im stillen fortsetzten, bis man sie mit Feuer und Schwert ausrottete[3]). In den alten Zeiten habe es übrigens noch gewaltige Riesen gegeben, die so gross waren, dass sie mit ausgerissenen Baumstämmen ihr Vieh hüteten, dennoch seien sie nicht ganz unkultiviert gewesen, vor allem hätten sie sich als geschickte Baumeister erwiesen, namentlich Dämme und andere Steinbauten aufgeführt, aber auch Handwerke haben sie schon getrieben. Bei Gerswalde in der Uckermark liege wenigstens ein grosser Stein, von dem erzählt werde, und dessen Eindrücke es auch noch deutlich zeigten, dass, wie die Leute behaupteten, ein Riesenschneider auf demselben gesessen, woher die vorhandenen Löcher herrührten; man sehe noch ordentlich neben der Vertiefung, wo er sass, ringsherum die kleineren Löcher, in denen sein

1) Grimm, Mythologie, 1837. Anhang. S. III.

2) Prähist. anthrop. Studien. Mythologisches und Kulturhistorisches. Berlin 1884. S. 169 ff.

3) An Hexen als alte Priesterinnen einer heidnischen Gottheit denkt zum Teil selbst noch J. Grimm, Myth.[2] 1057, vgl. Quitzmann, Die heidnische Religion der alten Baiwaren. Leipzig 1860. S. 226.



Handwerkszeug, Schere, Nadel, Fingerhut und Zwirnknäuel gelegen. — Ihre Könige haben übrigens die Riesen stets in goldenen Särgen beigesetzt, die in eisernen gestanden, und diese wieder in eichenen. Dem eindringenden Christentum haben sie sich feindlich entgegengestellt und namentlich versucht, den Bau christlicher Kirchen zu stören und sie mit gewaltigen Felsblöcken einzuwerfen gesucht, aber vergeblich. Die letzten dieses Volkes hat ein alter König, der Vater des sogen. alten Fritz — seinen Namen weiss man nicht, — dann unter seine Soldaten gesteckt (!), und so sind sie allmählich verschwunden."

„Ebenso scheint es einen anderen Menschenschlag hier gegeben zu haben von kleinerer Rasse, die in Höhlen, halb unter der Erde, gelebt und dort reiche Schätze aufgehäuft haben, aber in sittlicher Beziehung scheu und etwas verkommen, namentlich diebisch gewesen sind. Gern hätten sie den Leuten allerhand Schabernack angethan, aber es dann meist verstanden, sich der Strafe zu entziehen, so dass man geglaubt, sie besässen eine Art Zauberkappe, die sie, wenn sie selbige still überzögen, sofort unsichtbar machen könnte. Sie haben meist unter Königinnen gelebt, sind aber, als das Land mehr kultiviert worden, nach Westen ausgewandert. Namentlich scheint der oben erwähnte Fritz bei ihrer Vertreibung thätig gewesen zu sein; wenigstens heisst es, er habe sie schliesslich über das rote (!) Meer verwiesen[1])."

„Dann muss eine Art Heroenzeit hier stattgefunden haben, ein buntes Völkertreiben, indem aus dieser kriegerischen Epoche, wie die Bezeichnungen alter Burgwälle und Schanzen noch beweisen, verschiedene Namen von Völkern noch hinüberklingen, die einst hier müssen eine Rolle gespielt haben. Unter der Menge der Helden aber ragen besonders hervor der sogen. Grosse Kurfürst, der die alten Wendenfürsten hier besiegt und die Schweden, welche eingefallen, wieder aus dem Lande getrieben hat, der alte Fritz, der wie ein Harun al Raschid oft unerkannt durch das Land gewandert und nach dem Rechten gesehen, oder mit einem seiner Paladine, einem gewissen Zieten, seine Kurzweil getrieben, wobei er aber oft den kürzeren zog u. s. w."

In dieser oder ähnlicher Weise würde etwa eine Vorgeschichte der Marken aussehen, wenn sie, in Ermangelung jeder anderen Kenntnis, aus den volkstümlichen Erinnerungen in ähnlicher Weise zurecht geschnitten

1) In verschiedenen Gegenden sucht man noch jetzt die Zwerge oder Unterirdischen als einen alten verkommenen Volksstamm zu erklären, während man es in betreff der Riesen, in betreff derer man es früher ebenso machte, nachgerade aufgegeben hat. Die Zwerge sind aber mit den mannigfachen, sich an sie knüpfenden Sagen uralte mythische Gebilde, indem man in den Sternen solche himmlische „Kleinen" in der Urzeit dort oben zu finden wähnte, die, wenn der Himmel sich bezog, ihre Nebelkappen übergezogen hatten, in nächtlichen Gewittern schmiedeten und dergl. mehr. Siehe Urspr. der Myth. im Index unter „Zwerge". Berliner Zeitschr. f. Ethnologie u. s. w. v. J. 1892. S. 166.

würde, wie es die Griechen thaten, wenn sie nach entsprechenden Erinnerungen die Menschen erst in Höhlen wohnen liessen, dann ein Göttersspross den Ackerbau einführte, ein anderer das Pferd anzuspannen und zu zügeln lehrte, von einem dritten die Schmiedekunst den Menschen gebracht sei, wunderbare, zum Teil riesenhafte Geschlechter, halb göttlicher, aber auch halb tierischer Art, den Menschen vorangegangen seien und dergl. mehr.

Die Geschichte ist überall nämlich erst ein keimendes Produkt der Bildung, das, wie nicht oft genug betont werden kann, je näher es den volkstümlichen Anschauungen liegt, desto subjektiver ist und erst, je mehr es das Leben der Völker auf litterarische (sowie monumentale) Zeugnisse hin verfolgt, objektiver wird, zur vollen Entwicklung aber erst gelangt, wenn es auf einer mehr internationalen Basis zur Weltgeschichte wird.

Wenn ich obige Betrachtungen mehr unter dem Eindruck und den Erfahrungen geschrieben, welche ich in dem jahrelangen Verkehr mit dem norddeutschen ländlichen Volkstum gemacht, so gebe ich zum Schluss noch einige zum Teil „litterarische“ Zeugnisse für den Charakter volkstümlicher Geschichtsauffassung in dem oben ausgeführten Sinne.

Weshalb es zur Schlacht von Fehrbellin gekommen.

Die volkstümliche Version davon ist eine Erinnerung des alten Fritz aus seiner Ruppiner Zeit, welche er nach Gleim im Jahre 1779 bei einer Inspektionsreise im havelländischen Luch, in heiterer Stimmung über seine neuen Schöpfungen daselbst, bei Tafel zum Besten gegeben hat[1]).

„Von der Schlacht bei Fehrbellin, sagte der König, bin ich so orientiert, als wenn ich selbst dabei gewesen wäre. Als ich noch Kronprinz war und in Ruppin stand, da war ein alter Bürger, der Mann war schon sehr alt, der wusste die ganze Bataille zu beschreiben und kannte den Wahlplatz sehr gut. Einmal setzt' ich mich in den Wagen, nahm meinen alten Bürger mit, welcher dann mir alles zeigte, so genau, dass ich zufrieden war mit ihm. Als ich nun wieder nach Hause reiste, dachte ich: Du musst doch deinen Spass mit dem Alten haben! Da fragte ich ihn: Vater, wisst ihr denn nicht, warum die beiden Herren sich miteinander gestritten haben? „O jo, Ihro Königlichen Hoheiten, dat will ich Se wohl seggen“ — Friedrich soll den Dialekt selbst nachgeahmt haben, —. „As unse Korförste is jung gewest, hät he in Utrecht studert, und da ist de König von Schweden as Prinz oft gewest. Da hebben nu de beede Herren sick vertörnt, hebben sick in den Haaren gelegen, und dit is nu de Pike davon!“

---

1) Proehle, Feldgarben. Leipzig 1859. 401 ff.

Der alte Fritz und Zieten.

Die Zeit Friedrichs des Grossen, das war die epische Zeit des alten Preussentums und der alte Fritz und Zieten der Mittelpunkt desselben. Die alten Soldaten, die mit ihnen die Schlachten geschlagen, im Lagerleben ihnen näher getreten, — die Verhältnisse waren damals noch nicht so gross, wie in den späteren Kriegen —, das waren zumeist die Träger der Geschichten, die dann ins Volk übergingen und jene zum Mittelpunkt eines reichen Sagenkranzes machten, welcher in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts nicht bloss in den alten preussischen Provinzen, sondern in ganz Norddeutschland mehr oder minder bekannt war. Es waren nicht gerade immer Geschichten kriegerischer Art, wenn sie gleich meist das Soldatenleben streiften, sondern anekdotenartige Erzählungen, wie sie früher ähnlich vom alten Dessauer umgingen, die darin gipfelten, dass der Held der Geschichte nie in Verlegenheit kam, immer schlagfertig in Wort und Handeln war und den Nagel stets auf den Kopf traf, Charakterzüge, die man dann im Heere preussische Schneidigkeit nannte, während der Fremde sie oft durch den Ausdruck Windigkeit herabzusetzen trachtete. Namentlich gipfelt der Haupttypus der Art in einer Art Wettspiel zwischen dem alten Fritz und Zieten, bei dem echt volkstümlich der Mutterwitz des einfachen Zieten meist triumphiert[1]).

Eine Geschichte für viele. Der alte Fritz neckt Zieten und will ihn bei Tisch in Verlegenheit bringen. Als die Suppe aufgetragen wird, sagt er: „Ein Hundsfott, wer seine Suppe nicht ausisst.“ Dabei hat er vor Zieten keinen Löffel hinlegen lassen, sondern nur einen Kanten Brot. Zieten nimmt den schmunzelnd und schneidet sich mit dem Messer eine Art Löffel daraus, mit dem er seine Suppe isst, als wäre alles in Ordnung. Wie er fertig ist, sieht er sich im Kreise um und sagt: „Damit wären wir nun fertig. Ein Hundsfott aber, der seinen Löffel nicht aufisst[2]).“

Eine Fülle solcher Geschichten gingen seiner Zeit im Lande um und fanden im preussischen Geist volkstümlicher Kreise sympathischen Wiederhall. Oft waren sie echt derb, wie ich deren ein paar gelegentlich in den Märkischen Forschungen vom Jahre 1863 mitgeteilt habe. Die Sage lässt den alten Fritz auch dabei gemeinsam mit Zieten durch das Land ziehen, wie im Mittelalter Christus und Petrus und überträgt dann unter anderm einen Schwank, der einst von jenen erzählt wurde, auf unsere Helden, wobei Zieten durch seine Schlauheit dann meist den Vogel abschiesst. Sie haben

1) Den Mutterwitz liebt das Volk so triumphierend darzustellen. So kommt bei den Griechen Homer auch nicht gegen einfache Fischer auf und kann ihre Rätselrede nicht lösen. Grübelnd fällt er sogar dabei über einen Stein und stürzt sich zu Tode. „Homer und der alte Fritz“. Prähistorische Studien. 141.

2) Schwartz, Sagen u. s. w. Berlin 1886. S. 37.

z. B. einmal angeblich unerkannt bei einem Bauer Herberge gefunden gegen das Versprechen, am andern Morgen dreschen zu helfen. Sie schlafen zusammen in einem Bett, Zieten lässt den König aus Respekt vorn liegen. Wie sie den andern Morgen nicht zur Arbeit erscheinen, kommt der Bauer mit einem Stock und bearbeitet den vorn liegenden König. Sie bitten noch um eine kurze Frist, da sie noch zu müde seien, und der Bauer gewährt sie ihnen auch endlich, da sie doch zu jämmerlich thaten. Wie sie sich wieder einrichten, sagt Zieten: „Nun will ich mich aber für alle Fälle vorn hinlegen," und der König legt sich auch hinten hin. Als sie aber wieder einschlafen und der Bauer zum zweiten Male kommt, sagt er, wie Zieten gedacht: „Nun werde ich mir aber einmal den, der dahinten liegt, langen." Und so ging Zieten leer aus, der alte Fritz bekam aber zweimal seine Schläge[1]).

Neben diesen mehr ländlich-bäurischen Traditionen giebt es bekanntlich noch eine grosse Fülle mehr städtischer Überlieferungen von Friedrich dem Grossen, in denen er aber mehr der Weise von Sanssouci oder der König ist, der überall nach dem Rechten sieht und Gerechtigkeit gegen alle, wes Standes sie auch sind, übt. „Dem König entging nichts", das ist der Grundzug der durch die meisten dieser Geschichten geht, wovon ich noch aus den unteren städtischen Volksschichten ein Beispiel anführen will. Vom Prof. Preuss, dem bekannten Historiographen Friedrichs des Grossen, heisst es, er habe einmal gehört, in Potsdam lebe noch ein alter Gartenknecht aus der Zeit des Grossen Königs, der noch viel von ihm erzählen könne. Preuss habe, als er einmal in Potsdam war, die Gelegenheit benutzt, ihn aufzusuchen und knüpfte ein Gespräch mit ihm an „ob er sich noch des Königs erinnere, wie denn der Herr gewesen und dergl." „Ach", sagte der Alte, „das war ein niederträchtiger Kerl (d. h. kluger und scharfer Herr), da durfte keine Aprikose, keine Pfirsich fehlen, der sah alles, dem entging nichts und dann war der Teufel los." Das war keine respektwidrige Äusserung, sondern gerade das Gegenteil davon, nur der

1) Die Art, wie diese Geschichte auf den alten Fritz und Zieten übertragen wird, ist an sich noch höchst interessant. Wenn sie von Christus und Petrus erzählt wird, ist sie meist nur eine Episode einer längeren, mythisch noch anklingenden Geschichte, wobei Petrus den Schaden hat, indem dieser zuerst, weil er vorn liegt, Schläge empfängt, dann „aus Vorsicht" sich hinten hinlegt, was sich aber dann als Thorheit erweist, indem er nun wieder mit solcher bedacht wird, weil der Bauer zur Abwechslung gerade den hinten liegenden sich langt. Wenn das zu anderen analogen Geschichten von Christus und Petrus passt, auch unmöglich doch Christus Schläge erhalten konnte, so ergab sich die Wandlung der Scenerie, dass Zieten den alten Fritz „in Schlauheit" hineinfallen lässt und dieser es ausbaden muss, sofort nach dem typisch gewordenen Verhältnis dieser beiden fast von selbst, wenn die Sage auf sie übertragen ward. Man sieht so recht deutlich an diesem Beispiel, wie die Scenerie gleichsam der traditionelle Kern der Sache ist, und sie bei Übertragungen je nach Umständen in der Ausführung und den Motiven sich wandelt. — Über die angezogenen Geschichten von Christus und Petrus s. Mannhardt, Zeitschrift f. deutsche Mythologie und Sittenkunde. I. 41. 471. II. 13. 54.



Anschauung der Verhältnisse entlehnt, in denen unser Gartenknecht sich bewegte, gerade wie jener Kärrner vom alten Fritz sagte: „Der hat eine Pitsche (Peitsche), mit der kann er fahren, wo er will.“ —

Nach der Zeit Friedrichs des Grossen ändern sich aber die Verhältnisse auch auf dem Gebiete des Volkstums. Die Litteratur überwuchert je länger je mehr die schaffende Kraft desselben und mit den Freiheitskriegen beginnt die Geschichte in den weiten Dimensionen europäischer Verwicklungen sich abzuspielen. Da machen sich überall weitere, fernliegende Perspektiven geltend, und die handelnden Personen stehen nicht mehr so unmittelbar im Volke wie früher. Gelegentlich keimen zwar noch Ansätze zu phantasievoll volkstümlicher Auffassung und Behandlung Einzelner in alter Weise, wie z. B. bei Blücher, aber sie kommen nicht mehr zur besonderen Entfaltung. Die Tradition tritt vor der Litteratur und der Schule, welche allen die Weltgeschichte wenigstens in grossen Konturen vermittelt, immer mehr zurück. Nur ab und zu klingt es noch vorübergehend von Ereignissen wie Personen in kleineren Kreisen an, aber es ist mehr eine Art Tagesgeschwätz, das der Tag verschlingt, wie er es geboren, es kommt zu keiner dauernden typischen Gestaltung im Volke.

An „die Pike von Fehrbellin“, von der Friedrich der Grosse erzählte, erinnerte mich z. B. die volkstümliche, naive Auffassung eines Reservisten der Mansteinschen Brigade, der in Schleswig-Holstein mitgewesen, von der Veranlassung des Krieges zwischen Österreich und Preussen vom Jahre 1866 und der ganzen Entwicklung desselben und weshalb speziell die Mansteinsche Brigade zunächst mehr in dem Hintergrund dabei gestanden habe. „Wie unser König und der Kaiser von Österreich zusammen gegen die Dänen fochten“, sagte er, „hatten sie verabredet, auch einmal einen Gang mit einander zu machen, um zu sehen, wer die Oberhand hätte.“ Der Kaiser von Österreich sei auch damit einverstanden gewesen, hätte aber, — und nun trat der ganze Stolz des Mansteinschen Reservisten von Schleswig-Holstein hervor, — die Bedingung gestellt, die Mansteinsche Brigade dürfte nicht dabei sein; so einen Respekt hätten die Österreicher vor ihr gehabt. Deshalb wäre sie auch in dem Kriege nicht vor den Feind gekommen, nur bei Königgrätz sei es beinahe doch notwendig geworden[1])!

Vom Prinzen Friedrich Karl fing man auch schon an sich die wunderbarsten Dinge zu erzählen, z. B. er sei vor dem Kriege von 1870/71 als Schäfer verkleidet in Frankreich gewesen. Weil er nämlich gehört, hiess es, die Franzosen hätten fast alles Land unterminiert, um die Preussen,

1) S. meine märkischen Sagen v. J. 1871. S. 124 f.

wenn sie in Frankreich einrückten, in die Luft zu sprengen, sei er, um Näheres zu erfahren, in jener Verkleidung dorthin gegangen und hätte sich überall als Schäfer angeboten. Als aber die Leute gesagt, sie brauchten keinen Schäfer, sie hielten keine Schafe, hätte er sich verwundert gestellt, dass sie so viel Weide unbenutzt liessen, und da hätte er erfahren, dass wirklich alles unterminiert sei. Nun hätte er sich genau die Stellen gemerkt, um seine Soldaten so zu führen, dass sie keinen Schaden litten, und so sei es ihm denn auch geglückt[1]).

Nun zum Schluss noch eine volkstümliche Schilderung der Schlacht bei Weissenburg wie sie die „Vossische Zeitung“ vom 14. August 1870 in einer kleinen Humoreske brachte. Sie sagt: „Ein sehr prosaisches, aber vielleicht sehr wahres Bild vom Schlachtfelde gab, wie die „Elberf. Zeitung“ erzählt, auf einem Berliner Bahnhofe bei einem der Gefangenenzüge einer der transportierenden Soldaten, ein biederer Liegnitzer. — Er klagte, — so schreibt der Korrespondent, — inmitten des Überflusses, den die Gefangenen hatten, über rasenden Durst, und ich verhalf ihm zu einem Glase Bier. Ich fragte ihn aus; er hatte bei Weissenburg gefochten. „Haben Sie viel Kanonen gesehen?“ — „Gesehen habe ich gar nichts, immer vorwärts, fünf Stunden lang.“ — „War Kavallerie dabei?“ — „Das weiss ich nicht, wir sind immer bloss vorwärts gelaufen mit gefälltem Bajonett; die Franzosen schossen so viel, dass die Luft ganz dunkel war. Ab und zu wurde kommandiert: „Halt!“ Dann schossen wir dreimal und dann liefen wir wieder vorwärts.“ — „Wie viel Patronen haben Sie verschossen?“ — „Nicht viel, 37.“ — Haben Sie Gefangene gemacht?“ — „Ich habe bloss Einen gemacht.“ — „Wie war das?“ — „Er hielt mir sein Gewehr gerade vors Gesicht und wollte losdrücken. Ich sprang zu und packte ihn an der Gurgel und sagte: „Oller Bruder, geschossen wird hier nicht mehr. Ihn behielt ich gleich, da sitzt er.“ — In der That blickte in diesem Augenblick ein freundlich grinsendes Franzosengesicht einverständnismässig herüber. Der Gefangene schien für seinen Gefangennehmer Anhänglichkeit zu haben und nickte ihm öfter zu.“

In diesem Bilde tritt so recht anschaulich hervor, wie eng der Horizont meist ist, in welchem die gewaltigsten Ereignisse dem Einzelnen sich gegenüber abspielen und dass der Mann aus dem Volke, der das Leben meist nur in der vollsten Unmittelbarkeit des Augenblicks erfasst, gleichsam seine Welt für sich hat. Erst je nach den verschiedenen Graden der Bildung und daran sich schliessender Lebenserfahrungen weitet sich der Horizont, klärt und vertieft sich das Urteil und die Auffassung der Dinge in den höheren Volksschichten und in diesen wieder je nach der Begabung des Einzelnen und seiner ethischen sowie geistigen Sonderentwicklung. Trotz der schliesslich so entstehenden unendlichen Ver-

1) Siehe die Vorrede zu meinen märkischen Sagen v. J. 1871.



schiedenheiten giebt es aber doch im Kleinen wie im Grossen massgebende Verhältnisse sowie bedeutsame Momente im Leben jedes Volkes, in denen ein einheitlicher Pulsschlag durch Alle geht. Es ist der lebendige Volksgeist, welcher der Träger der Nationalität ist.

Berlin, Januar 1893.

Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit.

Von **Heinrich Lewy**.

(Schluss.)

Tosefta Śabbat Kap. VIII.

§ 1. *Sagt jemand* יממיא וביציא, *so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi J^ehuda liest* יממיא ובוצציא.

§ 2. *Sagt jemand* דגן וקדרן, *so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi J^ehuda meint,* דגן *beziehe sich auf den im Richterbuche XVI, 23 vorkommenden Götternamen Dagon.*

§ 3. *Sagt jemand* דני דני, *so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi J^ehuda meint,* דן *beziehe sich auf den Götzendienst (Amos VIII, 14): „Beim Leben Deines Götzen, Dan.“*

An heidnische Götternamen ist hier nicht zu denken: deren Anwendung brauchte nicht so im einzelnen verboten zu werden. Am Anfange von § 3 steht in einer Handschrift ולשמחה „und zur Freude“, was offenbar Glossem ist, mich aber veranlasst, in dem bisher absonderlich (vgl. J. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. I, 414) gedeuteten דני דני (im Talmud Śabbat 67b דוני דני, wodurch für das erste Wort der Vokal o feststeht), einen griechischen Freudenruf *δονή, δονή* = *ἡδονή, ἡδονή* zu erkennen. Die Fälle, wo unter dem Einfluss der Tieftonigkeit der Anlaut eines Wortes verstümmelt wird, sind im Altgriechischen sehr selten (vgl. Baunack, Rh. Mus. XXXVII, 477 und Studia Nicolaitana 48 ff.), im neueren Griechisch desto häufiger, z. B. *λακάτη* = *ἠλακάτη*, *γιαλός* = *αἰγιαλός*, *πιτίμιον* = *ἐπιτίμιον* (vgl. Reiske zu Constant. Porphyrog. Vol. II p. 671).

In § 1 schwankt die Überlieferung — von den Bemerkungen des R. J^ehuda dürfen wir füglich absehen — zwischen יממיא וביציא, was Zuckermandel aufnimmt, und ימיא ומציא. Eine Deutung wage ich nicht.

In § 2 steht die Aussprache des ersten Wortes durch die Anlehnung an den Namen Dagon ungefähr fest. Für das zweite Wort schwankt die handschriftliche Überlieferung zwischen קרד קררן קדרון. Auch hier will ich mich lieber aller Deutungsversuche enthalten.

Im babylonischen Talmud Šabbat 67b wird als emoritisch noch folgender Spruch angeführt: גד גדי וסינוק לא אושכי ובושכי. Die beiden letzten Worte werden allgemein als eine besondere Formel genommen. Sie sollen bedeuten „Tag und Nacht" (vgl. J. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb. I, 177), ohne dass sie bisher erklärt wären. Statt אושכי findet sich auch אשכי geschrieben. Mir klingt אושכי ובושכי *'ūški 'ūbūški* oder *'āški 'ūbūški* an *ἄσκι κατάσκι*, die ersten Worte der bekannten ephesischen Zauberformel an, von denen jenes „Finsternis", dieses „Licht" bedeuten soll (vgl. Hesychios, *Ἐφέσια γράμματα*): und ich stelle אושכי = *ἄσκι* zu hebräisch חָשַׁךְ *ḥāšak* „finster sein", חֹשֶׁךְ *ḥōšek* „Finsternis". Der Abfall des anlautenden ח *ḥ* im Griechischen würde der Regel entsprechen; in die hebräische Formel scheinen die Worte aus der griechischen zurückgewandert zu sein, was bei diesen Dingen nicht auffallen kann[1]). Rabbi J^ehuda bezieht גד auf die in der Bibel (Jesaja LXV, 11) erwähnte Gottheit Gad: wohl wieder mit Unrecht, da in diesem Falle das Verbot selbstverständlich wäre. Man übersetzt gewöhnlich: „Komm, mein Glück, und kein Ermüden!" Indessen halte ich es für vergebliche Mühe, eine Übersetzung zu ermitteln: Der Satz gehört zu den ihrer Natur nach dunklen Formeln, deren K. Wessely eine grosse Menge zusammengestellt hat (Ephesia grammata, Jahresber. d. Franz Joseph-Gymnasiums in Wien für 1885/86). Er muss aber jedenfalls besonders häufig angewendet worden sein.

§ 4. *Wenn jemand seinen Stock befragt und spricht: „Soll ich gehen oder nicht gehen?" — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Zwar keinen Beweis, aber doch eine Erwähnung bietet Hosea IV, 12: „Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stock verkündet ihm."*

Eine hierauf bezügliche Stelle aus Maimonides Mišne Tora, Aboda zara XI, 7 ist bereits oben zu Kap. VII § 1 angeführt worden. Das Verfahren war auch den Griechen bekannt, vgl. Nikander, Theriac. 613.

---

1) Eine Deutung der *'Εφέσια γράμματα* aus den semitischen Sprachen bietet Stickel, De Ephesiis litteris, Universitätsprogramm, Jena 1860, S 9:

חשכי כהת חשכי
האש תתרצד אמן
אמן הוא שאחי ציון

„Tenebrae pallidae sunt tenebrae meae,
ad ignem suspice fideliter,
fidus ille, qui collustrans praebet vitam."

§ 5. *Wenn jemand „Zur Genesung!" sagt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Elᶜazar, Sohn des Ṣadoq, meint, man sage nicht „Zur Genesung!" wegen Störung des Gesetzesstudiums im Lehrhause. Der Kreis des Rabban Gamliel sagt nicht „Zur Genesung!" [aus Scheu vor den emoritischen Gebräuchen].*

Derartige Rufe beim Niesen gehörten der römischen wie der griechischen Sitte an. Plinius, N. H. XXVIII, 2: „Cur sternumentis salutamus? quod etiam Tiberium Caesarem, tristissimum ut constat hominum, in vehiculo exegisse tradunt. Et aliqui nomine quoque consalutare religiosius putant. Petronius, Sat. 98: Giton ter continuo ita sternutavit, ut grabatum concuteret, ad quem motum Eumolpus salvere Gitona iubet.

Ammianus, Anthol. Gr. II, 13:

Οὐ δύναται τῇ χειρὶ Πρόκλος τὴν ῥῖν' ἀπομύσσειν,
τῆς ῥινὸς γὰρ ἔχει τὴν χέρα μικροτέρην.
οὐδὲ λέγει Ζεῦ σῶσον, ἐπεὶ πταρῇ· οὐ γὰρ ἀκούει
τῆς ῥινός, πολὺ γὰρ τῆς ἀκοῆς ἀπέχει.

Auch *ζῆθι* rief man dem Niesenden zu, vgl. ebenda 11. Dieser Ruf oder auch *ἴασις* scheinen in Palästina üblich gewesen zu sein; im jerusalemischen Talmud Bᵉrakot VI heisst es: „Wenn jemand während des Essens niest, darf man ihm nicht זים d. i. *ζῆθ<ι>* oder יסי d. i. *ἴασι<ς>* — die Überlieferung ist geteilt — zurufen, weil dadurch ein gefährliches Verschlucken entstehen könnte". *ἴασις* entspricht genau dem מרפא an unserer Tosefta-Stelle. Man sieht also auch aus dem Talmud, dass dieser Ruf in jüdischen Kreisen keineswegs allgemein verpönt war, obwohl er doch eigentlich mit der Auffassung des Niesens als augurium zusammenhängt und die Einreihung unter die emoritischen Gebräuche daher ganz in der Ordnung ist. — Im babylonischen Talmud Bᵉrakot 53a ist von Vermeidung einer Störung im Lehrhause die Rede, und dabei wird erwähnt, dass der Kreis des Rabban Gamliel im Lehrhause nicht מרפא rief, um nicht das Studium daselbst zu stören. Demgemäss streicht Zuckermandel in der Tosefta mit Recht die überlieferte Begründung, als ob dieser Kreis den Ruf aus Scheu vor den emoritischen Gebräuchen vermieden hätte. Noch besser wäre es aber, zumal im Anschluss an den Ausspruch des Rabbi Elᶜazar, die Begründung nach jener Talmudstelle zu ändern.

Zu erwähnen bliebe noch, dass auch die Araber beim Niesen grüssen: vgl. Rückerts Hariri I, 543. Über die mit dem Niesen verbundenen Gebräuche handelt auch Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) I, 97 fg.

§ 6. *Wenn jemand spricht: „Übrigens und erübrigend!" — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Jᵉhuda sagt: „Übriges und erübrigtes möge es nicht in seinem Hause geben!"*

Letzteres soll die Strafe sein. Die Redensart muss in nichtjüdischen Kreisen heimisch gewesen sein, der Ursprung ist also in einer fremden,

zunächst in der griechischen Sprache zu suchen. Den hebräischen Worten entspräche genau *λοιπὸν καὶ λελειμμένον,* und eine solche Redensart ist wohl denkbar, da *λοιπόν* (auch *τὸ λοιπόν*) von Polybius an im Sinne des lateinischen ceterum, *λέλειπται* aber für das zur Besprechung noch Übrige schon von Aischines, p. 16, 27, gebraucht wird. Von Deutschen wird oft ähnlich à propos gesagt.

§ 7. *Wenn jemand sagt: „Ich will trinken und übrig lassen!“ oder „Trinket und lasset übrig!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

§ 8. *Wenn jemand spricht: der Wein sei zu eurem Leben!“ — so gehört das nicht zu den emoritischen Gebräuchen.*

§ 9. *Es ist vorgekommen, dass Rabbi ʿAqiba, als er seines Sohnes Hochzeit feierte, bei jedem Fasse, welches er öffnete, sprach: „Wein zum Leben unserer Gelehrten und zum Leben ihrer Schüler!“*

Überliefert ist in § 7: „Ich will trinken und übrig lassen“ mit der Variante „trinket und lasset übrig!“ — sodann in § 8: „Trinket und lasset übrig, und der Wein u. s. w.“ Das Verhalten das ʿAqiba wird offenbar als Beispiel für das zuletzt Erwähnte angeführt: daher muss § 9 genau zu § 8 stimmen, was in der Überlieferung des Textes nicht der Fall ist. Dazu kommt, dass nicht erkennbar scheint, aus welchem Grunde die in § 8 angeführten Worte unbedenklich sein sollen, wenn die in § 7 als verpönt gelten. Auf den Unterschied zwischen 2. Plur. und 1. Sing. — wenn letztere in § 7 richtig sein sollte — kann es doch keinesfalls ankommen. Danach habe ich die Übersetzung gestaltet. Sie wird bestätigt durch den Wortlaut der Parallelstelle im Talmud: *„Ich will trinken und übrig lassen, ich will trinken und übrig lassen!“ — das ist emoritischer Gebrauch.*

„Wein und Leben für den Mund der Gelehrten!“ — das ist nicht emoritischer Gebrauch. Es hat sich zugetragen, dass R. ʿAqiba, als er seines Sohnes Hochzeit feierte, bei jedem Becher, den er brachte, sprach: „Wein und Leben für den Mund der Gelehrten! Leben und Wein für den Mund der Gelehrten und für den Mund ihrer Schüler!“ Das Doppelte „Ich will trinken und übrig lassen“ ist hier offenbar verderbt aus „Ich will trinken und übrig lassen,“ „trinket und lasset übrig!“

Die Berufung auf das Beispiel des ʿAqiba hat ihren Grund wohl darin, dass ein solcher Trinkspruch manchen als verpönt erschien, die seine Üblichkeit bei Griechen und Römern kannten. Vgl. z. B. Cassius Dio LXXII, 18: *ἐφ᾽ ᾧ καὶ ὁ δῆμος καὶ ἡμεῖς παραχρῆμα πάντες τοῦτο δὴ ἐν τοῖς συμποσίοις εἰωθὸς λέγεσθαι ἐξεβοήσαμεν· Ζήσειας.* Ambrosius de Helia et

ieiunio 17: Bibamus inquiunt, pro salute imperatorum, et qui non biberit, sit reus in devotione. — Bibamus pro salute exercituum — pro filiorum sanitate.

Nach babyl. Pᵉsaḥim 86 b und Beṣa 25 b verlangte in jüdischen Kreisen der Anstand, den Becher nicht in einem, sondern in zwei Zügen zu leeren; drei Züge erschienen geziert. Bei den Römern kam es gerade darauf an, in einem Zuge und ohne abzusetzen den Becher so zu leeren, dass kein Tropfen zurückblieb: vgl. Plinius, N. H. XIV c. 22, besonders § 145; Ambrosius de Helia et ieiunio c. 13 und c. 17. Daher ist mir unsere Stelle noch unverständlich.

§ 10. *Wenn jemand spricht „Nicht, nicht!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn auch keinen Beweis, so doch eine Erinnerung bietet Hiob XXI, 14: „Und sie sprachen zu Gott: „Weiche von uns, und deine Wege wollen wir nicht kennen“.“*

In dem Schriftverse liegt wohl hier der Nachdruck auf „Weiche von uns!“. Ich glaube eine Formel zur Abwendung ungünstiger Vorbedeutungen zu erkennen, ähnlich dem *Procul a nobis!* bei Petronius, Sat. 74.

§ 11. *Wenn jemand einen Faden um etwas Rotes knüpft, so gehört dies zwar nicht nach Meinung des R. Gamliel, wohl aber nach Meinung des R. El'azar ben Ṣadoq zu den emoritischen Gebräuchen.*

Ist mir unverständlich, zumal oben (Kap. VII § 1) der rote Faden als Schutzmittel erwähnt wurde. Der Ausdruck על גבי אדום, der sich nur übersetzen lässt „auf (um) Rotes“, ist bedenklich. Ich möchte lesen אדם statt אדום. Dann heisst es: *wer einen Faden um einen Menschen knüpft.*

Dass ein blosser Faden bannte und hegte, weist Grimm, Deutsche Rechtsalt. S. 182 f., aus Gebräuchen des Mittelalters nach. — Die Parsen, wenn sie einen Totenacker anlegten, schlugen in vier Ecken vier grosse Nägel ein und zogen eine Schnur von hundert goldenen oder baumwollenen Fäden dreimal darum. „Denn dieser Faden macht eigen und gerichtlich haftbar.“ Rochholz, Alemannisches Kinderlied S. 147.

§ 12. *Wenn jemand sagt: „Gehe nicht zwischen uns beiden hindurch, damit Du nicht unserer Freundschaft ein Ende machst“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Sagt er es aber in Rücksicht auf die Ehrerbietung (auf den Anstand), so ist es erlaubt.*

Vgl. Grimm, Aberglaube Nr. 213: „Läuft ein Hund zwischen ein paar Freunden durch, so wird die Freundschaft getrennt.“ Nr. 894: „Wenn zwei Freunde zusammengehen und ungefähr ein Stein zwischen beide fällt

oder ein Hund quer über den Weg läuft, so wird die Freundschaft bald getrennt."

Das Hindurchgehen zwischen zwei Personen galt auch für unanständig.

§ 13. *Was ist ein* מְנַחֵשׁ *(vgl. Levit. XIX, 26)? Einer der spricht: „Mein Stock ist mir aus der Hand gefallen," „Mein Brot ist mir aus dem Munde gefallen," „N. N. hat hinter meinem Rücken gerufen," „Ein Rabe hat mir gerufen," „Ein Hund hat mich angebellt," „Eine Schlange ist mir zur Rechten vorbeigelaufen," „Ein Fuchs zur Linken," „Ein Hirsch ist vor mir quer über den Weg gelaufen." „Fange bei mir nicht an (die Steuer zu erheben), denn es ist Morgen, es ist Monatsanfang, es ist Sabbathausgang (d. h. Wochenanfang)."*

Im babylonischen Talmud Sandedrin 65b heisst es statt N. N.: *Sein Sohn hat ihm von hinten gerufen.*

Es handelt sich offenbar um ungünstige Vorzeichen. Rabe und Hund sind schon früher behandelt worden. Ich füge noch hinzu, dass ein ins Haus gelaufener fremder schwarzer Hund Unheil bedeutete nach Terenz Phormio IV, 4, 30, und ebenso der Angang eines Hundes nach Plaut. Cas. V, 4, 4; August. doctr. Christ. II, 20, 31 (Migne). — Im Talmud Pᵉsaḥim 111a heisst es: „Drei sind es, die man nicht in der Mitte gehen lassen und in deren Mitte man nicht gehen soll: ein Hund, ein Baum, ein Weib; nach manchen auch ein Schwein, nach anderen auch eine Schlange." Wegen des Baumes s. ob. zu Kap. VII § 13 a. E. Über den Angang des Schweines als unheilvoll vgl. Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 187. — Des Fuchses Angang wird bei anderen Völkern verschieden ausgelegt (Grimm, Deutsche Myth.[3] II, 1081). Dem römischen Wanderer wurde sehr bange, wenn ihm eine Füchsin, die noch nicht lange geworfen hatte, die Strasse kreuzte. Horat. Carm. III, 27 Anf.:

> Inpios parrae recinentis omen
> Ducat et praegnans canis aut ab agro
> Rava decurrens lupa Lanuvino
> Fetaque volpes;
>
> Rumpit et serpens iter institutum,
> Si per obliquum similis sagittae
> Terruit mannos:

Begegnung des Hirsches gilt auf germanischem Boden als günstig: vgl. Grimm, Abergl. Nr. 128. Im babylonischen Talmud Sănhĕdrīn 66a werden diejenigen erwähnt, welche die Bewegungen des Wiesels, der Vögel und der Fische als Vorzeichen deuten. Über das Wiesel als σύμβολον ἐνόδιον vgl. Aristoph. Ekkl. 787; Theophr. Char. 16; Plaut. Stich. III, 2, 7; Artemidor. III, 28. Auch Suidas unter σύμβολα· — — — εἰ

γένοιτό τι σύμβολον, οὐκ ἐπετέλουν τὰ δόξαντα, „σεισμὸς εἰ γένοιτο ἢ πῦρ ἀπότροπον, ἢ διάξειεν γαλῆ“, ἢ τι τοιοῦτον. Über die Fische vgl. Plinius, N. H. XXXII, 8 und H. Stephanus, Thes. s. v. *ἰχθυόμαντις.* Über Menschenangänge spricht Lucian, Pseudologista 17.

§ 14. *Was ist ein מְעוֹנֵן? R. Ismael meint: wenn sich jemand mit etwas über das Auge fährt. R. ʿAqiba meint: es sind diejenigen, welche Zeiten angeben, z. B. Heute ist es gut auszugehen, Morgen ist es schön zu erwerben, Heute wird die Sonne bedeckt sein, Morgen wird Regen fallen (oder) z. B. diejenigen, welche sagen: Gewöhnlich ist in den Vorjahren der Sabbatjahre der Weizen gut, in den Schaltjahren die Hülsenfrüchte schlecht. Die Weisen meinen: es sind diejenigen, welche die Augen (durch Taschenspielerkünste) täuschen.*

In der Talmudstelle sagt R. Simon: *wenn sich jemand mit siebenerlei σπέρμα über die Augen fährt.*

Nach der Überlieferung unserer Stelle wäre es verpönt, an eine hervorragende Ertragsfähigkeit der sechsten Jahre im allgemeinen zu glauben: indessen wird doch Levit. XXV, 20 f. eine solche, mit Rücksicht auf das folgende Brachjahr, ausdrücklich verheissen. Die Talmudstelle bietet das Richtige, wenn sie von besonderem Gedeihen des Weizens spricht. Und danach ergiebt sich statt der unverständlichen oder sinnlosen Überlieferung עקודות קטנות oder עקורות קטניות להיות רעות in der Tosefta sowie statt עיקורי קטניות מהיות, der im Talmud leicht das paläographisch sehr nahe liegende wie sinngemäss genau passende עיבורים קטניות להיות רעות, wonach ich übersetzt habe.

Über Tagwählerei vgl. Sueton. Octav. 2, Plinius, N. H. XXX, 2.

§ 15. *Man darf einen Baum mit roter Farbe färben und ihn mit Steinen beladen, und es waltet dabei kein Bedenken ob hinsichtlich des Sabbathjahres (in welchem Feldarbeit verboten ist) oder hinsichtlich emoritischer Gebräuche.*

Im Talmud Šabbat 67a deutlicher: *„Einen Baum, der seine Früchte abwirft, darf man u. s. w.“* Und zwar wird dort das Beladen mit Steinen als Heilmittel bezeichnet, da es den bisher zu üppigen Baum schwäche, während die Färbung dazu dienen soll, die Aufmerksamkeit und die Fürbitte der Vorübergehenden zu erwecken. Ich vermute, dass ursprünglich die rote Farbe ein Schutzzauber sein sollte. Vgl. Epiphanios Adv. haeres. Lib. I tom. I haeres. 18 (Patrol. Gr. ed. Migne XLI, 260): *Ἐν γὰρ τῷ καιρῷ, ὅτε τὸ Πάσχα ἐγένετο ἐκεῖσε, ἀρχὴ δὲ αὕτη γίνεται τοῦ ἔαρος, ὅτε ἡ πρώτη ἰσημερία, ἐκ μίλτεως λαμβάνουσι πάντες Αἰγύπτιοι κατὰ ἄγνωσίαν, καὶ χρίουσι μὲν τὰ πρόβατα, χρίουσι δὲ καὶ τὰ δένδρα, τὰς συκᾶς, καὶ τὰ ἄλλα, φημίζοντες καὶ λέγοντες, ὅτι φησί· τὸ πῦρ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ κατέφλεξέ ποτε τὴν*

οἰκουμένην. Τὸ δὲ σχῆμα τοῦ αἵματος τὸ πυρωπὸν ἀλεξητήριόν ἐστι τῆς τοσαύτης πληγῆς καὶ τοιαύτης.

Ich möchte die Anwendung der roten Farbe als Abwehrmittel überhaupt darauf zurückführen, dass Rot als die Farbe der feindlichen dämonischen Macht gedacht wurde. Rot war in Ägypten die Farbe des Set-Typhon. Rot galt in Ägypten oft geradezu als Synonym von Schlecht und Böse. Vgl. Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 214 „Similia similibus curantur“. Die jüdischen Gesetzeslehrer glaubten an die Wirkung und legten sich die Sache in ihrer Weise zurecht.

Die rote Farbe wird סקרא genannt, welches Wort Wiesner, Scholien zum Talmud II, 146 mit Syricum (Plinius, N. H. XXXIII, 40) gleichsetzt. Ritter, Erdkunde XI, 533 und 543 erwähnt, dass Stamm und Wurzeln der Fruchtbäume im Morgenlande zuweilen mit Steinen umhäuft werden, um sie gegen heftige Winde oder auch gegen die Sonnenhitze zu schützen. Wiesner a. a. O. bemerkt, beim Abfallen der unreifen Früchte trage der Wind doch meist die Schuld. — Allein auf dieses Verfahren passt der Ausdruck „beladen“ nicht. Auch läge dieser Grund für das Verfahren so nahe, dass die Rabbinen dann auf den ihrigen nicht hätten verfallen können.

§ 16. *Man darf Wein und Öl vor Braut und Bräutigam in Rinnen laufen lassen, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen.*

§ 17. *Es hat sich zugetragen, dass Jehuda und Hillel, die Söhne des R. Gamliel, nach Kabul kamen, und da liessen die Bewohner dieser Stadt Wein und Öl vor ihnen in Rinnen laufen.*

Eine Stadt Kabul gab es, ausser der indischen, im Stamme Ašer (vgl. Josua XIX, 27). Auch ein Distrikt von zwanzig Städten in Galiläa hiess Kabul (vgl. 1. Kön. IX, 13).

§ 18. *Man darf verbrennen bei (dem Tode von) Königen, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen; denn es heisst Jeremia XXXIV, 5: „In Frieden wirst du sterben, und gleich den Verbrennungen deiner Väter, der Könige, wird man dich verbrennen. Wie bei Königen, so darf man auch bei Fürsten verbrennen, aber nicht bei Bürgern. Was verbrennt man bei jenem? Sein Bett und alle seine Gebrauchsgegenstände. Als R. Gamliel, der Alte, starb, geschah es, dass der Proselyt Aquila bei ihm Gegenstände im Werte von mehr als 70 Minen verbrannte.*

Bei Homer ist mehrfach davon die Rede, wie zu einem vollständigen Begräbnis das Verbrennen der Habe des Toten gehöre: E. Rohde, Psyche Seite 23.

§ 19. *Man darf beim Sterben der Könige den Pferden die Sehnen der Hinterfüsse zerschneiden, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen.*

Durch dieses νευροκοπεῖν bricht das Pferd zusammen und wird völlig unbrauchbar. Vgl. Josua XI, 6. 9; 2. Samuel VIII, 4; 1. Chron. XVIII, 4.

§ 20 behandelt, mit Bezug auf die jüdischen Speisegesetze, das Verbot des Genusses von Tieren bei gewissen Verletzungen dieser Art.

§ 21. *Man darf einen erschrecken, der Krämpfe oder Zittern der Glieder hat, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen. Hat sich ein Knochen in jemandes Kehle festgesetzt, so darf man ihm einen Knochen von derselben Art auf den Kopf legen.*

An das erstere Heilmittel glaubt das Volk noch heute. Letzteres kennt auch Plinius, N. H. XXVIII, 12: „Si quid e pisce haeserit faucibus, in aquam demissis frigidam pedibus cadere; si vero ex ossibus haeserit faucibus, impositis capite ex eodem vase ossiculis. Si panis haereat, ex eodem in utramque aurem addito pane.“ Im Talmud wird dazu noch ein Heilspruch gelehrt, zugleich ein anderer für den Fall des Verschluckens einer Fischgräte.

§ 22. *Folgendes ist erlaubt. Hat man eine Arbeit begonnen, so spende man Gott Lob und Preis; bei einem Fasse und bei einem Teige bete man, dass Segen und nicht Fluch hineinkomme.*

Dies steht wohl im Gegensatz zu dem oben Kap. VII § 3 Verpönten.

§ 23. *Man darf einen Spruch flüstern wegen des (bösen) Blickes und wegen der Schlange und wegen des Skorpions, und man darf (zur Heilung) mit etwas über das Auge fahren am Sabbat; R. Simon, Sohn des Gamliel, meint, nur mit einem Gegenstande, den man am Sabbat nehmen darf. Man darf nicht flüstern mit einem Worte der Šedim. R. Jose meint, auch an einem Werktage darf man nicht mit einem Worte der Šedim flüstern.*

Statt „wegen des (bösen) Blickes“ könnte man auch übersetzen „wegen des (kranken) Auges“: ich habe ersteres vorgezogen, weil ich auch bei Schlange und Skorpion nicht an Heilung einer Wunde, sondern an ein bannendes Fernhalten des Tieres denke, vgl. Jeremia VIII, 17: „denn siehe, ich lasse gegen euch Schlangen und Ottern los, für die es kein Flüstern (d. h. keine Beschwörung) giebt, und sie werden euch beissen, spricht Gott.“ Alle solche Heil- und Zaubersprüche wurden also im Flüsterton angewendet.

Šedim (Sing. *Šēd*) sind Dämonen. Sie haben Hahnenfüsse: babylon. Berakot 6a, Gittin 68b. Schwartz, Ursprung der Mythol. S. 218, vergleicht die gansfüssige Berchta[1]). Mündel, Die Vogesen [6] S. 442 erwähnt Zwerge mit Gänsefüssen, die sich abdrücken, wenn man über Nacht Asche streut — ganz wie an der erstgenannten Talmudstelle. Vgl. auch Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) II, 199.

In der Mischna Sanhedrin XI, 1 wird das Flüstern zu Heilzwecken allgemein verpönt. Nach der babylonischen Gemara dazu 101a soll dieses Verbot nur gelten, wenn man vor dem Flüstern ausspuckt; aus der jerusalemischen Gemara Sanhedrin X aber geht hervor, dass nach dem Sprechen ausgespuckt wurde: und dies erfahren wir auch anderweitig, z. B. Theokr. VII. 126:

γραία τε παρείη,
ἅτις ἐπιφθύσδοισα τὰ μὴ καλὰ νόσφιν ἐρύκοι,

wozu der Scholiast bemerkt: εἰώθασι δὲ αἱ γραῖαι ὅταν ἐπάδωσιν ἐπιπτύειν. Tibull. I, 2, 54: ter cane, ter dictis despue carminibus. Plinius, N. H. XXVIII, 4, 7: terna despuere praedicatione in omni medicina mos est atque ita effectus adiuvare. Vgl. Jahn a. a. O. 84 ff. — Nach Šebuʿot 15b wäre das Ausspucken beim Flüstern (von Bibelversen) verboten, weil es eine Verletzung der Ehrerbietung gegen den (in den Versen vorkommenden) Gottesnamen darstelle.

Der Schluss von § 23 und § 24 handelt von dem Charakter der Sodomiten und der Emoriten.

§ 25. *Rabbi Simon, Sohn des Gamliel (im II. Jahrhundert) sagte: man findet unter allen Völkern kein nachgiebigeres als die Emoriten; denn wir finden, dass sie an Gott glaubten und nach Afrika auswanderten und Gott ihnen ein Land gab, so schön wie das ihrige, und das Land Israels nach ihnen benannt wird.*

Im jerusalemischen Talmud Šebiʿit VI, 1 heisst es: „R. Samuel Sohn des Naḥman (im 3. Jahrhundert) sagte: — — — Der Stamm Girgaschi verliess das Land und wandte sich nach Afrika.“ Hier erscheint also eine andere der sieben kanaanitischen Völkerschaften, und zwar diejenige, deren Nichterwähnung Josua IX, 1 und XII, 8 auffällt. Vgl. Prokopios, Vandalenkrieg II, 10: Ἐπειδὴ Ἑβραῖοι ἐξ Αἰγύπτου ἀνεχώρησαν καὶ ἄγχι τῶν Παλαιστίνης ὁρίων ἐγένοντο, Μωσῆς μὲν σοφὸς ἀνήρ, ὃς αὐτὸς τῆς ὁδοῦ ἡγήσατο, θνήσκει, διαδέχεται δὲ τὴν ἡγεμονίαν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ παῖς, ὃς ἔς τε τὴν Παλαιστίνην τὸν λεὼν τοῦτον εἰσήγαγε καὶ ἀρετὴν ἐν τῷ πολέμῳ κρείσσω ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν ἐπιδειξάμενος τὴν χώραν ἔσχε. καὶ τὰ ἔθνη ἅπαντα καταστρεψάμενος τὰς

1) Nach O. Keller, Tiere d. klass. Altert. S. 459 A. 94 ist der grosse Fuss der Berchta-Freyja Attribut der Spinnerei, weil der Fuss vom fleissigen Treten des Spinnrades gross wird.

πόλεις εὐπετῶς παρεστήσατο, ἀνίκητός τε παντάπασιν ἔδοξεν εἶναι. τότε δὲ ἡ ἐπιθαλασσία χώρα ἐκ Σιδῶνος μέχρι τῶν Αἰγύπτου ὁρίων Φοινίκη ξύμπασα ὠνομάζετο. βασιλεὺς δὲ εἷς τὸ παλαιὸν ἐφειστήκει, ὥσπερ ἅπασιν ὡμολόγηται, οἳ Φοινίκων τὰ ἀρχαιότατα ἀνεγράψαντο. ἐνταῦθα ᾤκηντο ἔθνη πολυανθρωπότατα, Γεργεσαῖοι τε καὶ Ἰεβουσαῖοι καὶ ἄλλα ἄττα ὀνόματα ἔχοντα, οἷς δὴ αὐτὰ ἡ τῶν Ἑβραίων ἱστορία καλεῖ. οὗτος ὁ λαὸς ἐπεὶ ἄμαχόν τι χρῆμα τὸν ἐπηλύτην στρατηγὸν εἶδον, ἐξ ἠθῶν τῶν πατρίων ἐξαναστάντες ἐπ' Αἰγύπτου ὁμόρου οὔσης ἐχώρησαν. ἔνθα χῶρον οὐδένα σφίσιν ἱκανὸν ἐνοικήσασθαι εὑρόντες, ἐπεὶ ἐν Αἰγύπτῳ πολυανθρωπία ἐκ παλαιοῦ ἦν, ἐς Λιβύην ἐστάλησαν. πόλεις τε οἰκίσαντες πολλὰς ξύμπασαν Λιβύην μέχρι στηλῶν τῶν Ἡρακλέους ἔσχον, ἐνταῦθά τε καὶ ἐς ἐμὲ τῇ Φοινίκων φωνῇ χρώμενοι ᾤκηνται. ἐδείμαντο δὲ καὶ φρούριον ἐν Νουμιδίᾳ πόλει, οὗ νῦν πόλις Τίγισίς ἐστί τε καὶ ὀνομάζεται. ἔνθα στῆλαι δύο ἐκ λίθων λευκῶν πεποιημέναι ἄγχι κρήνης εἰσὶ τῆς μεγάλης, γράμματα Φοινικικὰ ἐγκεκολαμμένα ἔχουσαι τῇ Φοινίκων γλώσσῃ λέγοντα ὧδε· Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φεύγοντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ υἱοῦ Ναυῆ. Dieser Wortlaut der Inschrift, welchem man deutlich die Übersetzung aus einer semitischen Sprache anmerkt (hebräisch: נסים אנחנו מפני יהושע בן־נון הבזן), ist offenbar genauer als derjenige in der Überlieferung des Suidas, *Χαναάν· ὄνομα κύριον. καὶ ἐξ αὐτοῦ Χαναναῖοι.*

Ὅτι Μωυσῆς τεσσαράκοντα ἔτη συμφιλοσοφήσας τῷ λαῷ τελευτᾷ, διάδοχον καταλιπὼν Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ· ὅστις κατῴκισε τὸν Ἰσραὴλ ἐν τῇ γῇ, ἣ ἐπηγγείλατο Κύριος τῷ Ἀβραάμ· ἔστι δὲ ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου κυκλουμένη διὰ θαλάσσης καὶ ξηρᾶς· ἐκβαλὼν πάντας τοὺς βασιλεῖς καὶ δυνάστας τῶν ἐθνῶν· οἵτινες ὑπ' αὐτοῦ διωκόμενοι διὰ τῆς παραλίου Αἰγύπτου τε καὶ Λιβύης κατέφυγον εἰς τὴν τῶν Ἄφρων χώραν, τῶν Αἰγυπτίων μὴ προσδεξαμένων αὐτοὺς διὰ τὴν μνήμην τὴν προτέραν, ἣν ἔπαθον δι' αὐτοὺς ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ καταποντισθέντες θαλάσσῃ· καὶ προσφυγόντες τοῖς Ἄφροις τὴν ἔρημον αὐτῶν ᾤκησαν χώραν, ἀναδεξάμενοι τὸ σχῆμα καὶ τὰ ἤθη, καὶ ἐν πλαξὶ λιθίναις ἀναγραψάμενοι τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἀπὸ τῆς Χαναναίων γῆς ᾤκησαν τὴν Ἀφρικήν. καὶ εἰσι μέχρι νῦν αἱ τοιαῦται πλάκες ἐν τῇ Νουμιδίᾳ, περιέχουσαι οὕτως· Ἡμεῖς ἐσμεν Χαναναῖοι, οὓς ἐδίωξεν Ἰησοῦς ὁ λῃστής. Καὶ θηλυκὸν Χαναναία. Καὶ Χαναναῖτις γῆ.

W. Bacher, The supposed inscription upon „Joshua the robber“ (Jevish Quarterly Review III, 354 ff.) führt, auf Talmudstellen gestützt, aus, wie nach der Zeit des Josephus — der selbst noch sagen konnte (c. Apion. I, 12, 4): *Οὐ μὴν οὐδὲ πρὸς λῃστείας ὥσπερ ἄλλοι τινες, ἢ τὸ πλέον ἔχειν ἀξιοῦν πολεμοῦντες ἐτράπησαν ἡμῶν οἱ πατέρες, καίτοι πολλὰς τῆς χώρας ἐχούσης μυριάδας ἀνδρῶν οὐκ ἀτόλμων* — die Juden von ihren Feinden *λῃσταί*, ein Räubervolk, genannt worden sein müssen mit Bezug auf ihre Eroberung von Palästina, und wie die Kunde von jener angeblichen Inschrift bei Prokop erklärlich sei, dessen Vaterstadt Cäsarea im Talmud als besonders judenfeindlich erscheine.

Allein ich kann in der Inschrift, von welcher Prokop berichtet, nichts Judenfeindliches finden: das Zeitwort בָּזַז, dessen Participum בּוֹזֵז auch nach Bacher griechischem λῃστής entspricht, wird selbst in der Erzählung des Mose Deuteron. II, 35 und III, 7 mit Bezug auf das Plündern der Israeliten in ihren Kriegen gebraucht. Ich sehe weiterhin keinen Grund zu bezweifeln, dass die Inschrift vorhanden war: selbstverständlich würde ihr Vorhandensein noch lange nicht beweisen, dass die Ansiedelungen der Phönikier in Nordafrika wirklich mit der Eroberung Palästinas durch Josua zusammenhängen, wie Prokop und schon viel früher jüdische Gesetzeslehrer glaubten.

Ich verweise auch auf Eusebios Chronic. Graec. p. 11: *οὗτοι ἔφυγον ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ κατῴκησαν Τρίπολιν τῆς Ἀφρικῆς.* — Chron. Pasch. t. II ed. Bonn. p. 102 (die griechische Urschrift dazu ist 234 v. Chr. verfasst): „harum (sc. insularum Balearium) inhabitatores fuerunt Cananaei fugientes a facie Jesu filii Nave“. Nach Movers, Die Phönikier II, 2 S. 427 fgg. unterliegt es keinem Zweifel, dass die jüdische Apokryphik die anderweitige Kunde von der Auswanderung der Kanaaniter nach Afrika zur Unterlage ihrer Dichtungen genommen hat. Die Inschrift hält er für unecht, meint aber, es müsse zwischen der Eroberung Kanaans und der Vertreibung der alten Kanaaniter einerseits und der Übersiedelung phönikischer Landbauer, der sogenannten Libyphöniker, andererseits notwendig ein Zusammenhang stattfinden. — Vgl. auch Schröder, Die phön. Spr. Seite 3.

Zum Schlusse füge ich noch einige andere Sätze über „emoritische Gebräuche“ an. In der (etwa 200 n. Chr. niedergeschriebenen) Mišna heisst es Šabbat VI, 10:

Man darf (am Sabbat) ausgehen mit einem Heuschreckenei und mit einem Fuchszahn und mit einem Kreuzesnagel: so lehrt Rabbi Meïr. Die (meisten) Weisen aber verbieten dies auch an Werktagen als emoritische Gebräuche.

Nach der Gᵉmara dazu 67a wurde das Heuschreckenei bei Ohrenschmerzen ins Ohr gehängt. Der Zahn eines lebenden Fuchses galt als Mittel gegen Schlafsucht, der eines toten Fuchses gegen Schlaflosigkeit. Der Kreuzesnagel sollte gegen זירפא (Entzündung? Geschwulst?) helfen[1]).

---

1) Ähnlicher Aberglaube auch sonst, z. B. Plinius, Nat. Hist. XXVIII, 11: „Beim viertägigen Fieber binden sie ein Stück eines Nagels von einem Kreuze, in Wolle gewickelt, oder auch ein Seil davon um den Hals, und ist der Kranke geheilt, so verstecken sie das angehängte in einer Höhle, wohin die Sonnenstrahlen nie dringen“. — Vgl. Otto Jahn a. a. O. 107. — Palladius de re rustica 24: um die Tauben an den Schlag zu fesseln und zu verhindern, dass sie nach einer anderen Wohnung übersiedeln, soll man an allen Zugängen zum Taubenhause ein Stück vom Stricke eines erdrosselten Menschen aufhängen.

Abbajji und Raba lehrten: *Wo es sich um Heilung handelt, giebt es kein Verbot wegen emoritischer Gebräuche.*

Im Folgenden finden sich die oben an verschiedenen Stellen beigebrachten Parallelen aus der Tosefta. In dieser fehlt der Satz (Šabbat 67b):

Wenn sich der Mann mit dem Namen der Frau und die Frau mit dem Namen des Mannes nennt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.

Nach dem Erklärer Šelomo Jiṣḥaqi (Raschi) geschah dies in der Nacht aus Aberglauben.

In der Mišna Ḥullin IV, 7 heisst es: *Wenn ein erstgebärendes Tier zu früh gebiert, so darf man die Frucht den Hunden vorwerfen; ist aber das Tier geweiht, so muss sie vergraben werden. Indessen darf man sie nicht an einem Kreuzwege vergraben, ebensowenig wie man sie an einem Baume aufhängen darf, weil dies emoritische Gebräuche sind.*

Nach dem Erklärer Raschi hätten die Zauberer eine Frühgeburt an einem Kreuzwege vergraben, um der Wiederholung eines solchen Vorkommnisses vorzubeugen.

Allerlei Aberglauben, der unter Juden in Babylonien zu Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. herrschte, lernen wir kennen durch eine Äusserung des 338 gestorbenen Abbajji im babylonischen Talmud Ḥullin 105b.

(I.) *Abbajji sagte: Früher glaubte ich, man vermeide es nur aus Sauberkeit, bei der Händewaschung nach der Mahlzeit das Wasser unmittelbar auf die Erde zu giessen; später wurde ich belehrt, dass es geschieht, weil sonst ein böser Geist dort seine Ruhestätte finde.*

(II.) *Früher glaubte ich, man vermeide es deshalb, etwas vom Tische zu nehmen, während jemand den Becher zum Trinken hält, weil dadurch möglicherweise ein Unfall während der Mahlzeit geschehen könnte; später wurde ich belehrt, dass es gefährlich ist, weil man von dem betäubenden Geiste befallen werden könnte. Dies gilt jedoch nur, wenn man einen Gegenstand nimmt und dann nicht wieder zurücklegt; wenn man ihn selber nimmt und dann wieder zurücklegt, so ist es unbedenklich. Das Bedenken besteht auch nur, wenn man ihn weiter als vier Ellen vom Tische entfernt; ferner nur, wenn der Gegenstand bei der Mahlzeit gebraucht wird. Mar bar Rab Aše liess sogar den Gewürzmörser und -Stössel, als bei Tische benutzbar, nicht wegnehmen.*

(III.) *Früher glaubte ich den Grund dafür, dass man die (zu Boden gefallenen) Speisebrocken zusammenfegt, in Reinlichkeitsrücksichten zu erkennen; später aber wurde ich belehrt, dass sie sonst schädlich würden, indem sie Armut herbeiführten. Der Engel der Armut stellte jemandem nach, konnte seiner aber nicht habhaft werden, da der Mann sorgsam auf die Speisebrocken achtete. Eines Tages hielt er sein Mahl auf dem Rasen; do dachte jener: „Jetzt kommt er gewiss in meine Gewalt". Aber nach beendeter Mahlzeit nahm der Mann*

eine Schaufel, entwurzelte das Gras und warf es in den Fluss. Da hörte er sagen: „O weh, er hat mich aus seinem Hause geworfen!“

(IV.) *Früher glaubte ich, man vermeide es, den Schaum zu trinken, weil es unappetitlich ist; später wurde ich belehrt, dass es schädlich ist, weil man nämlich den Schnupfen davon bekommt. Trinken des Schaumes erzeugt Schnupfen, Blasen in den Schaum erzeugt Kopfweh, Wegstossen des Schaumes erzeugt Armut. Wie schützt man sich davor? Man lässt den Schaum zergehen Stammt der Schnupfen von Wein, so trinke man Bier; wenn von Bier, dann Wasser; wenn von Wasser, so giebt es kein Heilmittel. Da passt das Sprichwort: „Dem Armen läuft die Armut nach“.*

(V.) *Früher glaubte ich, man vermeide es deshalb, ein Stück Grünzeug aus dem Gebunde, sowie es der Gärtner gebunden hat, heraus zu essen, weil das nach Gefrässigkeit aussähe; später wurde ich belehrt, der Grund sei, dass es möglicherweise mit Zauberei gebunden ist. — Rab Hisda und Rabba bar Huna fuhren zu Schiffe. Da sprach eine „Matrone“ (d. h. eine griechische oder römische Frau von Stande) zu ihnen: „Ich will mich zu euch setzen“. Sie gestatteten es ihr aber nicht. Da sprach sie ein Wort und bannte dadurch das Schiff. Darauf sprachen sie ebenfalls ein Wort und lösten es dadurch. Da sagte sie zu ihnen: „Was will ich mit euch machen, die ihr euch nicht mit einer Scherbe (im Abtritt) reinigt und auf euern Kleidern kein Ungeziefer tötet und nicht aus einem Gebund, wie es vom Gärtner gebunden ist, Grünzeug esst!“*

(VI.) *Früher glaubte ich, man vermeide es nur aus Sauberkeitsrücksichten, auf den Tisch gefallenes Kraut zu essen; später wurde ich belehrt, dass man es vermeide, um nicht üblen Geruch aus dem Munde zu bekommen.*

(VII.) *Früher glaubte ich, man vermeide es, sich unter eine Dachrinne zu setzen, wegen des Abflusswassers; später wurde ich belehrt, dass Dämonen sich dort aufhalten. — Lastträger, die ein Fass Wein trugen, wollten sich ausruhen und stellten das Fass unter eine Rinne — da barst es. Sie kamen zu Mar bar Rab Aše, der einen Kasten nahm und den Dämon bannte. Dieser antwortete auf die Frage, weshalb er so gethan hätte: „Was sollte ich machen, wenn sie mir das Fass auf mein Ohr setzten?“ — — — — —*

(VIII.) *Früher glaubte ich, man giesse deshalb aus dem Kruge, aus dem man trinken will, zuerst ein wenig Wasser oben ab, weil oft Spänchen obenauf schwimmen; später wurde ich belehrt, es geschehe wegen des bösen Wassers. —*

D. Joël, Der Aberglaube und d. Stellung d. Judentums zu demselben S. 70 hebt die Geneigtheit des Abbajji hervor, „mysteriöse Gründe selbst da zu acceptieren, wo ihm die natürlichen nicht entgangen waren“.

Mülhausen im Elsass.

Aus dem mittelschlesischen Dorfleben.

Von **August Baumgart.**

[Im Jahre 1860 gab mir mein Schul- und Universitätsfreund der Pastor A. Baumgart zu Fürstenau, Kr. Neumarkt in Schlesien, Aufzeichnungen, die er auf meinen Wunsch über das bäuerliche Leben in seiner Gegend gemacht hatte. Er war ein geborner Fürstenauer, Sohn des dortigen evangelischen Pfarrers, und war seinem Vater in dem Pfarramt nachgefolgt, das er über ein Vierteljahrhundert bis zu seinem Tode (den 21. Mai 1882) verwaltet hat. Er kannte daher die Leute an der mittleren Weistritz und im Zobtener Halt sehr genau. Ich teile hier den Abschnitt aus seiner Handschrift mit, der sich auf festliche Zeiten des Bauernlebens bezieht. Jeder Leser wird erkennen, wie mit einer gewissen Wohlhabenheit und durch die allgemeinen Veränderungen in den öffentlichen Zuständen die Auflösung alter dörflicher Zustände entstanden ist. Städtisches hat sich in das Bäuerliche gemischt. Mit Breslau haben die Dörfer jener Gegend, die durch die Breslau-Freiburger Eisenbahn durchschnitten wird, täglich fünfmal Verbindung; und ihre wohlhabenderen Insassen bringen gar vieles aus der grossen Stadt auf ihr Dorf. Das Jahr 1848 hat in Schlesien, wie in andern Ländern, einen grossen Einschnitt in Sitten, Gebräuchen und Tracht gemacht; von da ab ist die Kleidung des schlesischen Landvolkes, wie sie aus dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert herübergekommen war, modern städtisch geworden. Baumgart schrieb 1860 darüber: „Der Bauernstand ist durch seine Kleidung etwa nur noch während der Feldarbeit und unter den Schulkindern kenntlich. Im übrigen hat man das noch vor 10—15 Jahren übliche Kostüm fast ganz ausgezogen: Die langen dunkelblauen Tuchröcke, die hohen Stiefeln und die Lederhosen der Männer; die roten grünbesetzten Friesröcke und schwarzmanchesternen Mieder und die Strohhauben der jüngeren Frauen und der Mädchen. Die grossen weissen ausgenähten Schürzen und die entsprechenden weissen Brusttücher der Bauerfrauen sind höchstens noch ein bespöttelter Schmuck armer Tagelöhnerinnen. Die schönen Goldkappen von gediegenem Brokat, welche die Frauen an den wichtigsten Festen der Kirche schmückten, sind längst zu den Trödlern gewandert und die einst allgemeinen Schnurrgucken (runde Hauben von buntem Kattun mit breiten Spitzen) kennt die Jugend nur noch als ein Spottwort. Bei dem öffentlichen Gottesdienst wie bei Familienfesten und grösseren Versammlungen glaubt man sich unter ein kleinstädtisches Publikum versetzt. — Der verheiratete, ältere Bauer geht in seinem Hause des Sonntags in weissen steifgestärkten Hemdärmeln oder

trägt eine Art Unterjäckchen, entweder aus Wolle gewirkt oder aus buntem Flanell. So bleibt er auch, wenn Gäste kommen. Im Winter legt er bei Ausgängen einen schwarzen, dunkel überzogenen Pelz an, worin er auch seine Besuche selbst beim Geistlichen macht, ohne ihn abzulegen. Der früher gewöhnliche weisse Klatschpelz wird nur von Müllern und armen Knechten noch getragen. Wenn die Weiber, nach städtischer Mode aufgeputzt, zu Besuch oder in Gesellschaft kommen, sitzen sie eine Zeitlang nach ihrem Eintritt in feierlichem Schweigen, ein steifgestärktes grosses gesticktes Taschentuch in der Hand so haltend, dass es den ganzen Unterleib fächerartig bedeckt. Der Spinnrocken ist verbannt: nur alte Grossmütter, Tagelöhnerfrauen, Mägde und ärmere Kinder spinnen noch.“

Was bei allen Wandelungen geblieben, ist der Aberglaube, über den wir A. Baumgarts Aufzeichnungen ein andermal mitteilen werden.

K. Weinhold.]

Die Konfirmation der Kinder.

Knaben und Mädchen versammeln sich an dem bestimmten Sonntagmorgen in der Kirchschule, erstere in Oberröcken, im Knopfloch einen langen Rosmarinzweig nebst einigen Orangeblättern und einer Pomeranze, die mit rot- oder grünseidenen Bändern kreuzweis übersteckt ist. Die Mädchen tragen ganze Kleider, nicht mehr wie früher Rock, Jacke und weisse Schürze und alle einen Kranz von gemachten Blumen, nicht mehr künstliche Myrtenkränze, die lediglich Brautschmuck geworden sind. Sämtliche Mädchen haben Handschuhe, die ärmeren gestrickte, und Sträusse aus den schönsten Treibhausblumen, entweder an der Brust oder in der Hand. Im langen paarweisen Zuge, voran die Knaben, dann die Mädchen, wird der Geistliche in seiner Wohnung abgeholt und von allen Kindern nach einander oder von dem ersten Knaben und dem ersten Mädchen mit den stehenden Worten angeredet: „Herr Pastor, ich habe mir vorgenommen heute zum ersten Male zum Tisch des Herrn zu gehen, wenn ich Sie mit etwas beleidiget habe, so seien Sie so gut und verzeihen Sie mir!“ Ebenso geordnet erscheinen die Kinder auch nach beendeter Feier nochmals im Hause des Geistlichen, um von ihm Abschied zu nehmen, und mit folgenden, gleichfalls seit uralter Zeit feststehenden Worten zu danken:

„Herr Pastor, ich bedanke mich für Ihre Müh' und Fleiss,
„Dass Sie mich haben gelehret zu Gottes Ehr' und Preis;
„Dafür will ich Ihnen wünschen die ewige Freud' und Wonne,
„Dass Sie mögen glänzen wie die liebe Sonne!“

(Der seltsame Schluss bezieht sich ohne Zweifel auf Daniel 12, 3.) Vor und nach den Kindern erscheinen auch sämtliche Eltern um ihren Dank abzustatten.

Die Hochzeit.

Die Ehen werden hier in der weitesten Umgegend leider nur in den seltensten Fällen aus Liebe und gegenseitiger Zuneigung geschlossen. Entweder werden sie aus einem gewissen moralischen Zwange eingegangen, als nachträgliche Ehrenrettung der Braut, oder sie werden als ein blosses Geschäft behandelt, das in folgender Art abgeschlossen wird: Der heiratsfähige und heiratslustige Mann wird in der Regel von den hausierenden Rockleuten (d. h. Schnittwarenhändlern), böhmischen Spillenleuten (Holzwarenhändlern) und anderen Leuten, die viel herumkommen, auf dieses oder jenes Mädchen oder eine Witwe in näherer oder weiterer Ferne, gleichzeitig aber auch mit vollständiger, genauer Angabe ihres Besitzes und der Vermögensverhältnisse der Eltern, aufmerksam gemacht. Sagt nun ein solcher Antrag dem betreffenden Heiratskandidaten zu, so macht er sich ungesäumt auf den Weg, doch niemals allein, sondern stets in Begleitung eines in allen Ränken erfahrenen Allerweltsfreundes, der nun den Titel eines Freiwerbers führt. Dieser, wie sein Gefährte in halbem Sonntagsanzuge, hängt gewöhnlich einen Sack um und hat das Recht, ausser seinem Honorar in jedem am Wege liegenden Wirtshause freie Zeche zu fordern, wovon, indem noch besondere Umwege deshalb eingeschlagen werden, der unverschämteste Gebrauch gemacht wird. In dem das Ziel bildenden Hause angelangt, führt der Freiwerber das Wort, indem er sich des gewöhnlichen Vorwandes bedient, eine Kuh kaufen zu wollen. Natürlich zeigt man sich darüber verwundert und mit einer plumpen, oft recht unzarten Wendung wird dann die wahre Absicht des Heiratsantrages alsbald eröffnet. Weit entfernt über ein solches Verfahren entrüstet zu sein, erfolgt in der Regel bald ein Bescheid; entweder wird der stumme Heiratskandidat abgewiesen oder er wird aufgefordert wieder zu kommen, welcher Aufforderung er auch baldigst Folge leistet, wenn ihm anders die Verhältnisse der zukünftigen Schwiegereltern eine angemessene Mitgift zu versprechen scheinen. Jetzt erhält er das Jawort von den Eltern; er hat aber die künftige Braut in vielen Fällen kaum mit einem flüchtigen Blicke gesehen. Nach einigen wenigen Besuchen innerhalb 4, 6, 8 Wochen ist die ganze Angelegenheit in Richtigkeit und das Aufgebot wird bestellt, wobei der Herr Bräutigam auch gegen den Geistlichen gar kein Hehl daraus macht, dass ihm die Braut angetragen worden sei. Nur selten ist er im stande, die zu einem Aufgebot nötigen Personalien genau anzugeben, (wusste doch unter gleichen Verhältnissen, vor etwa zwei Jahren, ein Bräutigam nicht den Familiennamen seiner Schwiegereltern). Bei den Trauungen wird in der Kirche das seit Alters ortsübliche Brautlied aus dem Gesangbuche gesungen. Nur wirklich jungfräuliche Bräute, deren Zahl aber von Jahr zu Jahr geringer wird und jetzt, laut amtlichen

Registern, kaum noch $^1/_3$ der jährlichen Gesamtzahl beträgt, dürfen im Brautkranz vor den Altar treten und werden bei brennenden Kerzen getraut. Von dieser durch das Volk selbst aufrecht erhaltenen Kirchenzucht werden aber in Breslau und den Provinzialstädten, für und ohne Geld, Ausnahmen bewilligt; d. h. für gefallene Bräute ist der Brautkranz dann nicht ein Myrtenkranz, sondern ein Epheukranz, oder er darf nicht den ganzen Kopf umschlingen, sondern muss hinten eine verborgene Lücke haben oder auch seine Farbe muss heller sein als die gewöhnliche Myrtenfarbe, zeisiggrün, grasgrün u. s. w. — Dies alles je nachdem! — Die Bräutigame tragen noch häufig einen Rosmarin- oder Orangenzweig oder beides im Knopfloch; ebenso werden auch nicht selten die Pferde des Brautwagens mit Buchsbaum und rotseidenen Bändern an den Mähnen und am Schwanze geputzt. Vollständig erloschen ist aber die einst allgemein verbreitete Sitte, dem Brautpaar kleine Kränzchen von Rosmarin in der Grösse von Zweithalerstücken auf den Scheitel zu legen. Die einst allgemein beliebten, lustigen Hochzeitbitter sind jetzt allgemein verpönt, man schämt sich ihrer als bajazzoartiger Erscheinungen. Bei grossen Bauernhochzeiten hält man sich daher Breslauer Lohndiener, und nur die Kräuterdörfer, von Gemüsegärtnern (Kräuterern) bewohnte Dörfer in unmittelbarer südlicher Lage bei Breslau, haben noch zuweilen den alten Hochzeitbitter, der auch noch wie früher mit buntseidenen, flatternden Bändern ausstaffiert ist und den Hochzeitszug in die Kirche führt. Der Bräutigam oder ein Kirchendiener (hier Kirchvater genannt) holt die Braut, wenn nicht das Brautpaar, wie sehr häufig, auf Stühlen vor dem Altar sitzt, von ihrem Platze zum Trauakt vor den Geistlichen, der während desselben nicht selten Gelegenheit hat zu bemerken, wie angelegen es sich der Bräutigam sein lässt, seine Hand in die ihm zuvor von der Braut dargereichte zu legen, denn es gilt noch immer der Glaube: Wer seine Hand bei der Kopulation oben liegen hat, wird dereinst in der Ehe die Herrschaft im Hause behalten. — Sobald aber die Braut von ihrem Sitze sich erhebt, muss auch sogleich die neben ihr sitzende Brautfrau oder Brautjungfer auf die eben verlassene Stelle rücken, damit diese nicht auskühle, was sonst Unglück für die zukünftige Hausfrau brächte. Für Schicksalspropheten gelten auch die Altarkerzen während der Hochzeit: wenn nämlich die eine derselben trübe brennt oder gar erlischt, so bedeutet dies, auf wessen Seite es geschieht, Unglück, Krankheit oder gar den Tod für den Bräutigam oder die Braut. Für Unheil verkündend wird es gleichfalls angesehen, wenn es in den Brautkranz regnet. —

Aus der Kirche zurückgekehrt kleiden sich zunächst die weiblichen Glieder des Trauungszuges um, denn es würde gewaltiges Aufsehen erregen, wenn auch nur die Braut im Brautkleide sich zur Mahlzeit setzen wollte. Es sammeln sich nun auch die zum Essen geladenen Gäste, die

wohl von denen zu unterscheiden sind, die vor der Trauung, in geringerer Anzahl zum Züchten geladen werden. Das Züchten war früher ein letztes feierliches, formelles Werben und Anhalten des Bräutigams um die Braut, und geschah sonst wohl durch den Ceremonienmeister, den Hochzeitbitter. Jetzt versteht man darunter nur noch die nach dem feierlichen und meist schweigenden Genuss von Kaffee und Kuchen folgende Abschiedsscene des Brautpaares von den Eltern. Zum Züchten geladen zu werden, gilt für eine besondere Ehre und schliesst zugleich das Ehrenamt des kirchlichen Beistandes ein, sowie die Verpflichtung zu den üblichen Hochzeitsgeschenken, die jedoch denen erlassen sind, die nur zum Schmause geladen werden. Die Hochzeitsgeschenke selbst werden aber nicht mehr wie früher während der Mahlzeit überbracht, sondern schon vor der Hochzeit in das Brauthaus geschickt, wo sie, nebst den Ausstattungs-Möbeln in einem besonderen Zimmer zur Ansicht der Hochzeitsgäste ausgestellt sind. Über der Mahlzeit oder vielmehr nach derselben (zum Dessert) wird, obgleich auch diese Sitte schon an verschiedenen Orten einzuschlafen scheint, dem Bräutigam mit vielem Lärm eine grosse, versiegelte Schachtel als von der Post angelangt), die herkömmliche Gabe der Brautfrau, zur Eröffnung übergeben. Dieser muss sich nun dessen weigern und die Braut dazu auffordern, die ein Gleiches zu thun verpflichtet ist. Die Schachtel wird dann dem keckšten Junggesellen übergeben oder von irgend einem Hochzeitsgast eröffnet. Ihr Inhalt, Brauthaube, Kinderkleider und Kinderwäsche, Spielsachen, Wiegenband (ein langer Papierstreifen, mit oft recht zotenhaften Versen beschrieben) und vor allem der so beliebte Storch, Nickemann, Dukatenkacker, Stehauf u. s. w. und Wickelkinder von Holz oder Wachs, machen nun unter allerhand schlüpfrigen, derb belachten Scherzen die Wanderung von Hand zu Hand um die ganze Tafel. Während dieser Beschauung hat die Hochzeitslust den Höhepunkt erreicht; die Hochzeitsgäste werfen sich häufig mit Bonbons, Zuckernüssen, Rosinen, Mandeln u. s. w., bei ärmeren mit Erbsen und schliesslich wird der von ihren Jungfern wacker verteidigten, sich sträubenden Braut der Kranz genommen, gleichfalls unter allerlei Anspielungen, und von den Brautfrauen die Haube aufgesetzt.

Nach aufgehobener Tafel, zu welcher gewöhnlich der Bräutigam das Rindfleisch und Getränk zu liefern verpflichtet ist, begiebt sich in den meisten Fällen die ganze Gesellschaft in den Kretscham zum Tanz. Die Brautbetten müssen von einer Frau zurechtgemacht werden, die dieses Geschäft ohne alle Zeugen verrichtet, weil sie nach dem Volksglauben dabei streng geheim gehaltenen Hokuspokus machen muss, damit die Ehe auch fruchtbar werde. Ledige Personen müssen fern gehalten werden. Diese Frau heisst denn auch die Bettfrau und wird besonders geehrt; dazu ausersehen zu werden, gilt für einen grossen Vorzug. — Beim Eintritt

in die neue Heimat muss das junge Ehepaar ein Stück Brot, einen Löffel Salz und ein Stück Kupfergeld (meist einen Dreier) erhalten oder vorfinden.

Geburt und Taufe.

Sobald ein Kind geboren ist, wird ihm, vorzüglich in der ersten Nacht seines Lebens, ein Gesang- oder Gebetbuch, oder sonst ein Buch geistlichen und religiösen Inhalts, bei Katholiken wohl auch der Rosenkranz, in die Wiege zu Häupten unter das Bettchen gelegt. — Ist ein Kind unruhig, so muss ihm die Ruhe gesucht werden, d. h. es wird Staub aus allen vier Ecken der Stube zusammengekehrt, eingewickelt und alsdann, täglich an einer anderen Stelle, unter das Bettchen gesteckt, dies kann bis zu einem Jahre fortgesetzt werden; probatum est! — Ein Kind darf unter einem Jahr nicht mit Blumen geschmückt werden noch auch in einen Spiegel sehen. — Letzteres darf auch die Mutter des Kindes während ihrer Wochenzeit nicht. Sie hat überhaupt so manches zu beobachten: sie darf z. B. nicht Herein rufen, wenn angeklopft wird (eigentlich soll aber an einer Wochenstube gar nicht angeklopft werden); sie darf bei Gefahr ihrer Gesundheit und ihres Lebens nicht ihr Gehöfte und Garten verlassen, ehe sie zur Kirche geht. — Dieser Kirchgang ist in Schlesien wie auch in der Ober-Lausitz eine auf dem Lande und in kleineren Städten allgemein verbreitete Sitte, und ist nur nach den jedesmaligen, ortsüblichen kirchlichen Einrichtungen verschieden. In der evangelischen Kirche empfängt die Wöchnerin, die mit einer Geleitfrau erscheint, und so wie diese dunkel gekleidet sein soll, ohne aber zu trauern, an einem Kirchtage, am Altare knieend, nach einem bezüglichen Gebet und Vaterunser, den Segen von dem Geistlichen. In der katholischen Kirche, wie auch in der sächsischen Oberlausitz holt der Geistliche die Wöchnerin in der Vorhalle ab, betet dort (exorcisirend) und führt sie dann selbst zum Altare. Der Kirchgang erfolgt entweder nach Ablauf der sechs Wochen, oder sobald die Wöchnerin sich kräftig genug fühlt, oder doch nach Entscheidung des Gatten sich fühlen muss. — Stirbt eine Wöchnerin während ihrer Wochenzeit, d. i. vor ihrem Kirchgange, so muss sie schwarz gekleidet in den Sarg gelegt werden, weil sie doch um ihr Kind trauern muss.

Bei einem Taufen erscheinen die unverheirateten weiblichen Paten, die sogenannten Jungfern-Paten, sämtlich im Kranz, doch nur äusserst selten, obgleich früher gewöhnlich, im Myrtenkranz. Bei Berührung des Kindes nach vollzogenem Taufakt, pflegen noch viele, vorzüglich die älteren Paten, nicht des Täuflings Stirn zu berühren, sondern mit Zeigefinger und Daumen der rechten Hand das Gesichtchen zu überspannen, weil man glaubt, dass dadurch Grübchen in den Wangen entstehen. Ehe die Paten die Kirche verlassen, werden dem Kinde noch die Patengeschenke eingebunden, d. h. in das Bettchen gelegt, und zwar Geld in besonders

dazu gefertigte Couverts, (sogenannte Patenbriefe, mit Vignetten und bezüglichen Versen geziert) gewickelt und mit buntseidenen Bändern umschlungen. Die niedrigste Taxe für das Eingebinde einer Magd beträgt hier 1 Rthlr. 3 Pf., der Kupferdreier darf aber nicht fehlen. Bei der Rückkehr aus der Kirche in das „Kindelhaus", muss diejenige Pate, die den Täufling trägt, sagen: „In (einen) Heida hom ber furt getroan, In Christa breng' ber wieder." — Die Taufschmäuse sind jetzt weit seltener als früher, doch wo sie noch stattfinden, ist auch noch an vielen Orten, vorzüglich bei den sogenannten kleinen Leuten, die Sitte des Karndla-Sichens (Körnchen-Suchens) damit verbunden, mit der es folgende Bewandnis hat: Die Taufgelage, vorzüglich war dies in früherer Zeit noch häufiger der Fall, werden mit der sogenannten Kindla-Suppe beschlossen, das ist eine Art Warmbier, in welches Kuchen eingebrockt wird. Zur Verfeinerung des Geschmackes gehören nun Rosinen und Mandeln, Karndla genannt. Diese Karndla zu liefern sind die Jungfer-Paten verpflichtet, aber sie dürfen dieselben nicht freiwillig darbieten, sie müssen im Gegenteil sich stellen, als ob sie dieselben vergessen hätten, obgleich sie ganze Starnutzken (Dütchen, vergl. Weinhold, Schlesisches Wörterbuch 93) im untersten Unterrocke verborgen halten. Jetzt beginnt nun die Freiheit der Junggesellen, diese am bewussten Orte als vorhanden vorausgesetzten Karndla zu suchen, und das Privilegium der suchenden Jünglingshände erstreckt sich über alle Taschen (Schubsäcke).

Ist das Kind ein Jahr alt, so müssen sich die Paten mit ihren Geschenken einfinden, bestehend meistens aus Kleidchen; die erste Jungfer-Pate hat noch die Verpflichtung dem „Johrklêdla" auch den „Johr-Kranz" (Jahrkranz, von Myrtenzweigen) und ein Häubchen beizufügen. — Die Einladungen (Patenbriefe) zu einem Taufen, so fordert es der allgemeine Brauch, werden mit allerlei veralteten Prädikaten überladen und bei beiden Konfessionen von den Schullehrern geschrieben, die dafür eine kleine Einnahme geniessen. (Die Prädikate sind vorzüglich: der wohl- ehr- und achtbare Junggesell, und die wohl- ehr- und tugendsame Jungfer.) — Das gute Aussehen eines Kindes soll niemals gelobt werden, es wird sonst berufen und hört auf zu gedeihen; geschieht es aber dennoch, so muss man dreimal dabei ausspucken. — Die erste Kinderklapper dürfen nicht die Eltern, sondern sollen die Paten dem Kinde kaufen, weil dasselbe sonst aus dem Vaterhause gegen Fremde klatscht und gewäschig wird.

Tod und Begräbnis.

Jeder Todesfall soll sogleich den Haustieren, vorzüglich den Pferden, Kühen und Bienen (letzteren mit dreimaligem Anklopfen an den Stock oder die Beute) angezeigt werden. — Das Wasser, womit eine Leiche gewaschen worden ist, nebst den Gefässen, muss an einen Ort vergraben

werden, wo niemand darüber schreiten kann; es verursacht dasselbe sonst abzehrende Krankheiten. — Auf eine Leiche, vorzüglich wenn sie schon im Sarge liegt, darf niemand Thränen fallen lassen, auch nichts der Leiche mit in das Grab geben, was ein Gesunder lange getragen hat, vorzüglich was noch die Körperwärme in sich trägt, als Tücher u. s. w. Es muss sonst die betreffende Person nach langsamem, abzehrendem Siechtum sterben. Es dürfen daher nicht einmal am Körper in der Kleidung getragene Stecknadeln, z. B. zum Befestigen der Sargausschläge, verwandt werden. — Wenn eine Leiche nicht erstarrt, so stirbt binnen Jahresfrist ein anderes Familienglied nach. Die Nähnadel mit dem Faden, mit dem ein Sterbekleid genäht worden ist, darf nicht abgeschnitten werden, sie muss daran hängen bleiben. Einer Leiche muss, ehe der Sargdeckel geschlossen wird, alles hinweggenommen werden, womit ihr Gesicht oder ihre Augen vielleicht bedeckt waren, als Tücher, Läppchen u. s. w.; sie kann sonst am jüngsten Tage Christum nicht sehen, wodurch ihre Seligkeit gefährdet würde. — Stirbt eine Wöchnerin, so muss sie zur Trauer über das verlassene Kind schwarz gekleidet in den Sarg gelegt werden, während sonst alle Sterbekleider weiss sind. Alle Gerätschaften, mit denen eine Leiche gewaschen worden ist, als Kämme, Schwamm, Lappen, Seife u. s. w., gehören mit in den Sarg.

Zur Leichenbegleitung wird in der Regel das ganze Dorf gebeten, und je nach dem Range der Verstorbenen auch benachbarte Ortschaften; zu diesem Behufe hält der Gemeindehirte oder besser noch seine Frau, oder ein von ihm gedungenes Weib, einen Umgang von Haus zu Haus; aber dabei ist es strengstens verboten, die Schwelle der Häuser zu überschreiten, es würde sonst der Tod ins Haus gebracht; es muss daher dreimal mit einer Gerte an die Thüre geschlagen werden. — Wenn ein Sarg zum Begräbnis aufgebahrt wird, so müssen die Stühle, Schemel, Bänke u. s. w. umgeworfen werden, auf denen der Sarg gestanden hat. — Wird eine Leiche zum Kirchhofe gefahren, d. h. auf einem Bretterwagen von einem entfernten Orte nach dem Pfarrdorfe, so muss der Kutscher eilen, um wieder zurück über die Dorfgrenze zu gelangen, ehe der Sarg versenkt wird. Auf dem Hinwege müssen aber, vorzüglich wenn mehrere Dorfgrenzen zu überschreiten sind, an jeder derselben die Pferde dreimal angehalten und dreimal wieder angetrieben werden, ehe der Zug sich weiter fortbewegen darf. — Jede Arznei, die einem Verstorbenen zuletzt vom Arzt verordnet worden ist, die derselbe aber nicht ausgebraucht hat, gilt für ein Universalheilmittel in den heterogensten Krankheiten, und wird darum häufig begehrt. — Die Beerdigungsfeierlichkeiten richten sich natürlich nach der Konfession, den Ortsverhältnissen, ob Stadt, ob Land, und nach den Vermögens-Umständen der Toten wie der Leidtragenden und gehören eigentlich nicht hierher; nur ist noch zu erwähnen, dass ohne Unterschied der Konfession und des Standes des Verstorbenen, die Träger

nach der Persönlichkeit des letzteren gewählt werden und nur in ausnahmsweisen Fällen die Zahl 4 übersteigen. Unverheiratete junge Männer (sogenannte Junggesellen) tragen Kinderleichen und überhaupt ledige Personen, deren Särge, wenn ihr Lebenswandel unbescholten war, bekränzt werden. Gewöhnlich sind bei solchen Begräbnissen auch, nach der Zahl der Träger, sogenannte Leidjungfern (ähnlich den Trauermarschällen) die schwarz gekleidet und meist mit Epheu bekränzt, grüne frische Kränze und Guirlanden tragen, uud vor und hinter dem Sarge oder zu dessen beiden Seiten gehen. Diese Kränze müssen aber dann, sowie auch die Sträusse, welche die Träger im Knopfloch tragen, in das Grab auf den Sarg geworfen werden. Dasselbe geschieht auch mit den Citronen, die bei Begräbnissen von den Trägern in der linken Hand gehalten werden. — In manchen Gegenden, so in Kanth und seinen benachbarten Ortschaften tragen bei Begräbnissen lediger Personen und von Kindern auch die jugendlichen Träger Kränze von Immergrün auf dem Kopfe, die sie dann abnehmen und gleichfalls in das Grab nachwerfen. — Am Beerdigungstage unverheirateter, vorzüglich verlobter Personen, wird das Trauerhaus festlich geschmückt mit Kränzen und wohl auch mit Maien, denn dieser Tag gilt für den Hochzeitstag, weshalb denn auch das sogenannte Traueressen sehr oft, absichtlich, wie ein vollständiges Hochzeitsmahl zugerichtet wird, bei welchem ausser den Verwandten, Trägern und Leidjungfern auch ein grosser Teil der Leichenbegleitung zu Gaste geladen ist.

Festgelage, Mahlzeiten und Speisen.

Die Festgelage auf dem Lande werden eingeteilt in Tauf-Essen, Hochzeit-Essen, Trauer-Essen und Kirmess. Die Tafel-Einrichtung ist dabei folgende: Die Tische, wenn einer nicht ausreicht, zwei oder drei, werden im rechten Winkel aufgestellt, welcher an seiner äusseren Spitze für den Ehrenplatz gilt, auf welchem bei Hochzeiten natürlich auch das Brautpaar eingeklemmt wird, das, im Rücken die Wände und die Stubenecke, sich oft buchstäblich nicht rühren kann. Unweit dieser Ecke, bei Hochzeiten in der Nähe der Braut, oft derselben gegenüber, an der innern Spitze des rechten Winkels, hat der Geistliche, wenn er überhaupt geladen wird, seinen Platz, welcher auch, wenn es der Kindla- oder der Huxtvater begehrt, mit einem Gebet die Tafel eröffnet. — Bei dem Taufessen und dem Höchzeitessen dürfen weder die Eltern des Kindes noch der Braut bei Tische mit sitzen. Diese speisen draussen; nur der Vater als Hausherr darf zuweilen, ab- und zugehend, in blossen Hemdsärmeln, bei dem einen oder dem andern Gaste auf Augenblicke sich niederlassen, um zu tischkerieren (diskurieren) oder dem einen und dem andern zuzutrinken. — Die Reihe der Speisen eröffnet eine in mehreren Schüsseln aufgetragene Brühsuppe, d. i. eine ungemein starke, fette, lautere Rinds-

brühe mit Reis und etwas gestossenem Zimmet. Pflicht der Junggesellen ist es, diese Suppe sämtlichen Gästen auf ihre Teller vorzulegen und nachzugeben. — Dann folgt das Rindfleisch, welches geschnitten aufgetragen wird, aber früher auch von den Junggesellen oder von irgend einer Respektsperson unter den Gästen zerlegt werden musste. Es werden dazu gegeben: Krên- oder Meerrettichtunke, stark gezimmtet, aber nicht versüsst; zuweilen noch eine andere braune Tunke von Schnittlauch oder Rosinen (die Saucen heissen stets Tunken), saure Gurken und an manchen Orten auch Hering. Die Gänge folgen von jetzt ab in sehr langen Pausen aufeinander und die Männer rauchen dazwischen, sprechen, wiewohl meist bescheiden, dem Glase zu; das Weibsvolk schweigt lächelnd oder flüstert nur. Nach alter Sitte kommt das schlesische Lieblingsgericht: Wurst — mit Sauerkraut in Untertassen; — früher Blut- und Leberwurst, jetzt aber, als Zeichen des modernen Fortschrittes, Bratwurst mit einer braunen, süsssäuerlichen Sauce; nicht selten werden alle drei Arten zusammen zu beliebiger Auswahl geboten. Bei vornehmer sein wollenden und bemittelteren Bauern wird nun ein Gericht eingeschoben, nämlich polnisch (braun) gesottene Karpfen mit Sauerkraut. Statt dessen erscheint auch zuweilen Rindszunge mit Rosinensauce. Zwei aufeinander folgende Braten, mindestens einer, machen den Beschluss der Speisen, und zwar Kalbsbraten mit Backobst oder Salat, zuweilen Heringssalat, und schliesslich Schweinebraten mit Sauerkraut, der aber auch bei den Ärmeren nicht fehlen darf. Bemitteltere schalten auch hier noch einen Braten ein oder lassen ihn den beiden genannten vorangehen, und zwar Enten- oder speckfetten Gänsebraten. Ein Nachtisch darf auch nicht fehlen; er besteht aus gutem hausbackenem Brote, frischer Butter, die, vorzüglich bei Hochzeiten, in Form von Hühnern mit Küchlein oder von Lämmchen aufgetragen wird, und Käse (bei Ärmeren — altem Quarge). — Den völligen Beschluss macht um Mitternacht Kaffee und Kuchen. — Dies die Hochzeits- und Kindtaufschmäuse. — Die sogenannten Traueressen sind meist einfacherer Art, wenn dieselben eben nicht, wie oben angedeutet, verstorbenen ledigen Personen zu Ehren veranstaltet werden; bei dieser Gelegenheit wird an mehreren Orten, ausser Kaffee und Kuchen, etwas kalte Küche aufgetragen, wobei aber Heringssalat, gebackene Pflaumen und Preisselbeeren, nicht fehlen dürfen. — Kalte Küche mit gleicher Beigabe, Kaffee, Thee oder Chokolade, sind es auch, womit sich die Bauern bei ihren Lichtenabenden oder Winterkränzchen gegenseitig zu bewirten pflegen. (Die kalte Küche besteht meist aus zweierlei Braten, vielleicht auch aus Schinken und zwei- bis dreierlei Wurst.) Cigarren dürfen bei keiner solchen festlichen Gelegenheit fehlen.

Als Getränk bei festlichen Gelegenheiten wird zwar ausser Bier immer noch, vorzüglich bei den kleinen Leuten, der Schnaps in ziemlich bedeutenden Quantitäten und zwar in zwei Sorten, Korn und Guter (d. i.

Kümmel, Pfeffermünze oder Grunewald) kredenzt. Bei dem wirklichen Bauer ist aber bereits der Schnaps durch Wein verdrängt, und es stehen daher nicht selten auf Bauerntafeln herber und süsser Ungar, letzterer für die Weiber und gewöhnlich gefälscht, zuweilen auch einige Flaschen Rotwein. — Bei den Lichtenabenden und Kränzeln wird ausser Bier und gutem Schnaps Grogg oder Punsch getrunken.

Bei Hochzeiten und zum Teil auch bei Kindtaufen erfüllt die liebe Jugend Hof und Gärten und guckt lüstern zu Thür und Fenstern hinein, und bettelt wohl auch um Kuchen, Wurst, Fleisch und dergl., man nennt dies Schwellehocken. — An Fastnacht und zur Kirmiss ziehen wohl noch zuweilen junge Burschen, Knechte, Pferde- und Ochsenjungen umher mit langen Peitschen und knallen des Abends in den Bauergehöften und vor den Häusern anderer bemittelter Leute so lange und so fürchterlich, bis sie Kuchen erhalten, — dies heisst Kuchenplatzen.

Zu Weihnachten essen bemittelte Bauersleute gesottene Karpfen in brauner polnischer Sauce, ärmere dagegen Hering. — Die allgemeine Fastnachtsspeise ist Bratwurst.

Die Fleischkost der Landleute besteht hauptsächlich in Schweinefleisch von selbstgeschlachteten Schweinen, wo dann das Rauchfleisch den grössten Teil des Jahres ausreichen muss. Rindfleisch kennt man nur zu Festzeiten; Kalb- und Schöpsenfleisch sind ganz ungebräuchlich. — Braten ist selten.

Das schlesische Bauerngesinde erhält früh Milch oder andere Suppe, darauf Kartoffeln mit der Schale. Das Mittagbrot, vorzüglich in der Ernte, besteht aus Fleisch und Gemüse, oder Fleisch, Tunke und Klössen (sehr derb); das Abendessen sind wieder Kartoffeln mit Tunke. In mancher Haushaltung, besonders auf den Dominien, ist die Gesindekost für jeden Tag der Woche fest und besteht ausser der Ernte meist in Fastengerichten, Graupe und Erbsen, gemischt oder allein; Fleisch wird wöchentlich nur zwei- bis dreimal gekocht, doch dürfen des Sonntags nie und nirgends die Klösse fehlen.

Die Bauern stossen bei ihren Festlichkeiten miteinander an, aber nicht wie andere Menschen, sondern es fasst der eine das Glas am obersten Rande, der andere das seinige fast ganz unten am Fuss, und so werden dann die Gläser aneinander gestossen und halb streichend, halb schleifend zusammengeschlagen, als ob Feuer gepinkt werden sollte; natürlich ist dann der Klang nur ein Klirren und Klappern, aber niemals ein Wohllaut. — Der Trinkspruch lautet: „Dein Wohlsein (Ihr Wohlsein)!“ — „Herr Lange — Herr Kalesse — Frau Biewaldin u. s. w. Du sollst (Sie sollen) leben!“ — Worauf die Antwort: „Selbsteigen!“ oder „Wohl bekomm's!“ — Nach jedem Schluck Branntwein, wobei fast immer ein ganzes Gläschen ausgestürzt wird, gehört es zum guten Bauernton, sich zu schütteln und das Gesicht zu verzerren, als ob man Gift getrunken hätte.

Zur Vesper im Sommer gehört weisser Quarg mit Salz und Kümmel, im Winter aber, falls sie dann üblich ist, und auch zum Abendbrot, wird statt der Butter dick eingekochter Sirup von Runkelrüben, sogenannter Saft, gegeben.

Das allgewöhnliche Frühstück der Landleute, hier und da auch des Gesindes, ist der Kaffee, den sich der Bauer, besonders des Sonntags, auch zur Vesper anthut. — Das gewöhnliche Festgebäck ist der Kuchen, der aber nur als Streuselkuchen und jetzt schon viel dünner und besser als früher gebacken wird; andere Sorten sind den Landleuten fremd. — Die einst so beliebten Gâlbrûtla (Gelbbrotel) zu Ostern sind fast ganz abgekommen. Hin und wieder werden Pfannenkuchen von den moderneren Bauersfrauen gebacken (Krapla genannt).

Für ein beliebtes Gericht als Fastenspeise werden angesehen die Schnickerle, eine Art Klösschen von Schwarzmehl (ähnlich den Nudeln zum Gänsestopfen) mit brauner Butter und gebratenen Zwiebeln; vgl. Weinhold, Schles. Wörterbuch, pag. 87. — Ein Volksgericht in den bis in unser Jahrhundert überwiegend polnischen Gegenden auf dem rechten Oderufer sind Kartoffeln, mit der Schale oder gebraten, zu kalter Buttermilch oder Schlippermilch. Ebenso ist es in denselben Gegenden Sitte, Speisen und Gebäck mit Leinöl (oleum lini) zu mechseln; auch dergleichen unter Schweinefett oder Quarg gerührt, statt Butter auf Brot zu streichen.

Bilder aus dem færöischen Volksleben.

Von V. U. Hammershaimb.

Aus dem Færöischen übertragen von Dr. Otto L. Jiriczek.

Lebensbilder færöischer Volksart und Sitte zu schreiben, war wohl niemand berufener als Probst V. U. Hammershaimb, der den grössten Teil seines Lebens auf den Inseln zugebracht und der færöischen Sprache und Litteratur das liebevollste Studium zugewendet hat. Die „Folkelivsbilleder", die er für seine „Færøsk Anthologi" verfasst hat, sind denn auch in ihrer schlichten, volkstümlichen Erzählungsweise und in ihrer vollendeten Abrundung kleine Meisterstücke.

Die nicht ganz unbedeutenden Schwierigkeiten des modernen Færöischen dürften das Erscheinen einiger dieser Bilder in deutscher Übertragung rechtfertigen, bei deren Auswahl das volkskundliche Interesse massgebend war. Die Übertragung durfte, da der philologische Wortlaut

des Textes (im Gegensatze zu den von mir im II. Bande dieser Zeitschrift mitgeteilten færöischen Sagen) keine Rolle spielt, eine freie sein; dass sie keinen Anspruch auf die Wiedergabe des an der Sprache haftenden stilistischen Lokalkolorits erheben kann noch will, ist selbstverständlich.

Herrn Probst Hammershaimb sei hier der beste Dank für die Erlaubnis zur Übertragung und für freundliche Aufklärungen über mancherlei Schwierigkeiten des Textes ausgesprochen.

Hochzeit.

Stattlich war der Bursch, der älteste Sohn des Bauers zu N., der so reich war, dass er zwölf Mark[1]) an Königsgut und drei Mark zu erbeigen [*í ódal*] besass, und schön war das Mädchen, das sich der Jüngling zum Weibe gewählt hatte. Ob seine Werbung so aufgenommen worden war, wie man sagt, dass es sein soll, soll es recht und richtig zugehen, nämlich zuerst mit „Nein“, dann mit Schweigen, und endlich mit „Ja“, ist unbekannt, doch gefreit hatte er, sie hatte ihr Ja gegeben und die Eltern zugestimmt, und so war alles in Ordnung. Er war mit zwei Verlobungszeugen beim Pastor gewesen, um sich einschreiben zu lassen, sie waren in der Kirche aufgeboten, und die Hochzeit für die zweite Woche hernach angesetzt worden. Weithin verbreitete sich die Kunde, wie viele Tonnen Korn aus dem Vorratshause genommen worden waren, um Hochzeitsbrot zu backen, wie viele Hammel man zu *„skinsakjöt“* [Schaffleisch, mit Salz bestreut, abgekocht und dann zum Dörren aufgehängt] abgekocht hatte, und wie viel von Schafen man noch zu schlachten gedachte, bis die Hochzeit stattfände; ein Ochse und eine Mastkuh standen im Stalle und sollten das Leben lassen, damit die Speise nicht ausgehe und niemand sagen könne, er sei zu einer Hungerhochzeit eingeladen worden.

Nun näherte sich der Freudentag, die Hochzeitsbitter wurden ausgesandt, die Gäste zu laden, und sie hatten sich die Einladung der Braut und des Bräutigams zusammengestellt, wie sie sie in den Häusern vorbringen wollten: die einen machten sie zu einer kleinen Predigt, die anderen scherzhaft; aber manch junges Herz schlug unruhig, als der Bitter in das Dorf kam, aus Angst, er möchte nicht zu ihnen kommen und ihnen ein solches Vergnügen entgehen. Wo er eintrat und zur Hochzeit lud, war er natürlich willkommen, und man holte die [Branntwein-] Flasche hervor und bot ihm ein Gläschen, und der Kaffeekessel wurde über das Feuer gesetzt und der Tisch für ihn gedeckt. Doch bei den meisten entschuldigte er sich, er habe so viele Häuser abzugehen und müsse sich deshalb beeilen, er danke ihnen ebenso herzlich dafür, wenn er sich auch nicht nieder-

---

1) Eine *„mörk“* = 10 000 bis 20 000 Quadratellen.

liesse — aber er musste doch wenigstens das Gläschen in die Hand nehmen, die Lippen befeuchten und „skál“ sagen, ehe er wegging. — Die Sorge, sie würden am Ende nicht eingeladen werden, war nun allerdings von der Jugend genommen; aber alle konnten ja nicht vom Hause, und nun kam die andere Sorge, wer von ihnen daheim bleiben müsse, und darum erscholl es von Kindern und Gesinde: „Mamma, lass mich hin! — Hausvater! ich möchte gern zu der Hochzeit — wann kommt ein solches Vergnügen wieder für uns!“

Wenden wir uns nun wieder dem Hochzeitshause zu und sehen wir nach, wie es dort zugeht. Eine Unzahl von Köchen war bereits acht Tage vor der Hochzeit hier zusammengekommen, einer rannte über den andern und die Thüren standen keinen Augenblick von früh bis abends zu, sondern wurden im ganzen Hause beständig auf- und zugeschlagen. Die alte Hausmutter hatte schon ganz den Kopf verloren über all den Fragen, auf die sie Antwort geben sollte, und wünschte nur, die ganzen Festtage wären schon vorüber.

In der Rauchstube hing ein grosser Kessel über dem Feuer, in dem sollte die Blutwurst gekocht werden. Einige der Hochzeitsköche standen hier und schnitten den Talg, sowohl Nierenhaut wie Netz, die das Fett abgeben sollten, andere Weiber rührten mit dem Quirl Mehl in das Blut ein und andere reinigten den Magen, Netzmagen und Dickdarm, worein die Wurstmasse gefüllt werden sollte. Im Dörrhause lagen ganze Haufen von Schafsköpfen; einer der Knechte sass dabei und schnitt die Kopfwolle ab, und zwei Mägde standen am Feuer und sengten und schabten die Köpfe ab, dass kein Härchen daran bleibe, über das sich die Gäste aufhalten könnten. — Nun kam das Boot ans Land, das die ausgeborgten Gegenstände brachte: Tischtücher, Speiseschüsseln, Speisemesser, Porzellan, Gläser und ähnliche Sachen vom Kaufmanne; — das war heikel und musste gut aufbewahrt werden, damit nichts zerbräche, und darum wollte die Hausfrau selbst dafür sorgen und es wohl an einem Orte verwahren, wo es ohne Gefahr bis zur Benutzung stehen konnte. — Ein langer Querbalken im Fischdörrhause, der von einem Ende zum andern reichte, war begehrenswert; denn hier hing Rumpf an Rumpf von frisch abgehäuteten und ausgeweideten Schafen und Lämmern. Der Hausherr kommt herauf und schneidet Hälse, Vorrücken und einige Keulen ab, damit er den Leuten, die ins Hochzeitshaus kämen, frischgekochtes Fleisch vorsetzen könne, auch soll es der Grützsuppe Kraft geben, die am Hochzeitsabend[1]) den Gästen vorgesetzt werden soll. Was von den Rümpfen noch übrig war: Schenkel, Mittel und Endrücken, Rippenpartie und Beine, sollte hängen bleiben, um am Hochzeitstage selbst gebraten zu werden.

---

1) *brúdleypsaftan*, nach germanischer Art Bezeichnung für den Tag vor der Hochzeit! Der Abend des Hochzeitstages heisst fær. *brúdleypskvöld.* FA. Ords. s. v.

Der Hochzeitsabend war nun gekommen; ein Boot mit acht Leuten war frühmorgens beim ersten Tagesgrauen nach dem Pastor geschickt worden, und die Ruderer zögerten nicht lange mit der Abfahrt, denn sie wollten wieder zurück sein, wenn der Tanz begönne, und der Weg war lang. Der Hausherr gab ihnen ein Frühmahl, und in das Boot erhielten sie mehr Speisevorrat, als sie am Wege essen konnten. Die Wassertonne hatte man nicht vergessen, und auch jenes Tönnchen mit dem Nass nicht, das keiner verschmähte, wenn es ein paar tüchtige Rudergriffe um eine umbrandete Landzunge galt. — War schon vorher ein geschäftiges Durcheinander im Hochzeitshause gewesen, so ging jetzt alles drunter und drüber; alles sollte ja für die Hochzeitsgäste bereit stehen, die Tische zurechtgestellt, Tücher ausgebreitet, Stühle und Bänke herbeigeschafft werden. Das war ein Herumlaufen in der Rauchstube, Küche, Glasstube und dem grossen Zimmer, die Thüren flogen auf und zu und die Köche eilten hin und her. Jetzt kamen Nachbarn mit grossen Töpfen Milch und kleineren mit Sahne, — letztere sollte gleich auf den Tisch kommen, die Milch erst gekocht und dann aufgehoben werden — übergenug gab es da zu denken und zu besorgen!

Der Mittag war vorüber, Braut und Bräutigam standen in Sonntagskleidung, die Schenken standen schon bereit mit der Wein- und Branntweinflasche und Gläsern. Jetzt sah man ein Heer von Hochzeitsgästen den Hügel herab kommen, Braut und Bräutigam und Schenken eilen da in das Tún (Hausmark) hinaus, um sie zu empfangen und ins Haus zu laden. Das erste, was die Gäste thun, ist, sich des Fusszeugs zu entledigen und trockene Strümpfe und Tanzschuhe, oder Schuhe aus gegerbter Schafhaut anzuziehen; dann werden die Gäste zu den Tischen geführt, um sich an Speise und Trank von der langen Gebirgswanderung zu erquicken; da surrt das Gespräch durcheinander, die Pfeifen werden angezündet, und mancher schiebt sich ein Stück von der Kautabaksrolle zwischen die Zähne. Hier treffen sich viele, die sich schon lange nicht gesehen, man fragt sich aus und erkundigt sich nach allerlei, und so vergeht eine gute Weile, bis die Jungen sich zusammenthun und einen Ring schliessen; da wird gesungen und getanzt — das tönt bis auf das Tún hinaus — der Ring wächst und schlingt sich mehrfach in sich selbst. — „Das Pastorboot kommt!“, wird in die Stube hineingerufen, und Braut und Bräutigam eilen zum Landungsplatz hinab, um auf dem Landungssteine das Boot zu erwarten; — der Pastor ist nicht allein im Fahrzeug; andere Hochzeitsgäste haben ihn gebeten, sie mitzunehmen. Die Schenken, die dem Brautpaar auf dem Fusse gefolgt sind, bieten nun Wein, Branntwein (oder Cognac) an, sobald jemand den Fuss auf das Land setzt. Erst jetzt treten Braut und Bräutigam in den Tanz ein, und können sich die Gäste voll dem Vergnügen hingeben; denn ein- oder das andere Mal ist es schon geschehen, besonders auf den Nordinseln, dass der Pastor nicht am fest-

gesetzten Tage kam, da er auf den Aussenschären vom Wetter gebunden sitzen bleiben musste und vor Brandung und Seesturm nicht loskommen konnte; da musste die Trauung bis zu seiner Ankunft verschoben werden und es machte sich sehr fühlbar, dass da etwas fehlte, was nicht fehlen durfte.. Der Tanz ging fröhlich fort, und war ein Lied oder eine Heldenballade zu Ende, so fand sich gleich ein anderer, einen neuen Sang zu beginnen, und so ging es fröhlich und lustig fort, bis der Hauptkoch zum Nachtmahle einlud. Da setzten sich die Gäste zu Tisch und erhielten Suppe mit Fleischklössen und Rüben, Blutwurst, Hammelköpfe, Erdäpfel, Brot und Butter. Nach dem Nachtmahle wurde nicht mehr getanzt, sondern jeder suchte sein Nachtquartier auf, das ihm bei den Nachbarn und in den nächstgelegenen Siedelungen angewiesen worden war, und war froh, konnte er nur ein Lager auf dem Fussboden wo immer bekommen. So war der erste Tag der Hochzeit vorbei; ein oder der andere, der noch kein Schlafbedürfnis spürte, trieb sich bei dem Schenken herum und liebäugelte mit der Flasche, die jener hatte; doch es dauerte nicht lange, so war alles ruhig.

Nun war der Hochzeitstag angebrochen; die Jugend konnte vor Freude nicht lange schlafen, und schon frühmorgens hörte man im Tún und Hochzeitshause Menschenstimmen. Jetzt wurde allen Kaffee mit Weissbrot und Zwieback vorgesetzt, die Pfeifen wurden angezündet, und draussen und drinnen hörte man lautes Gespräch, die Burschen scherzten mit den Mädchen und schwatzten viel mit einander, ebenes und unebenes. Die Zeit verfloss rasch, die Morgenmahlzeit wurde aufgetragen, und abermals wurden die Gäste zu Tisch geladen; da war kein Mangel an Schafschinken, denen Blutwurst, Brot und Butter folgten.

Die Weiber begannen nun, sich in die Staatskleidung zu werfen, die sie in der Kirche anhaben sollten, und Frauen waren die Braut zu schmücken gegangen, und das wollte seine Zeit haben, wie das Sprichwort sagt: „eine Braut zu schmücken braucht Weile.“ Es geht gegen Mittag, und noch immer deutet nichts auf den Kirchgang; die Leute fangen daher an, ungeduldig zu werden, und mehr als einmal hört man: „Heute wird der Brauttanz spät beginnen.“ Endlich kommt doch die Botschaft, die Braut sei fertig, aber unglücklicherweise hört man gleichzeitig, dass die zweite Brautgeleiterin und mehrere Kranzjungfern noch nicht aus der Kammer gekommen sind, es fehlt noch dies und das: die eine muss sich noch das Haar in die Stirne kämmen lassen, die andere es sich teilen lassen, die dritte flechten, und darum muss man, mit wenig Lust, doch noch etwas warten. — Endlich steht die Sache doch so, dass dem Pastor gemeldet wird, man wolle nun zur Kirche, und so verschwindet er und der Küster.

Jetzt ertönt Glockengeläute, das Brautpaar tritt in das Tún, Büchsenschüsse krachen, und die kleinen Jungen, die keine Büchse haben, und

es doch mit den Erwachsenen gleich halten wollen, rennen mit aufgetriebenen Lammsblasen herum, und zerschlagen sie vor dem Brautpaare. Lang war der Zug, der in die Kirche sollte, und es dauerte lange, ehe man alle zusammenpaarte, je zwei, ein Bursch und ein Mädchen. — Die Brautmesse war gehalten, die Lieder abgesungen, alle hatten am Opfer teilgenommen — gar mancher Angst im Herzen, sich ungeschickt zu benehmen, so z. B. etwa die Verneigung und Verbeugung vor dem Brautpaare zu vergessen, als es aus dem Chore zurückkam; denn sie wussten sehr gut, dass solches nicht unbeachtet bliebe, sondern bei Tisch zum allgemeinen Vergnügen preisgegeben würde, wenn das Hinterstück[1]), geschmückt mit farbigen Bändern, vom Oberkoche mit einem scherzhaften Reime den Gästen vorgesetzt wurde, damit sie darüber ihr Sprüchlein machten; — niemand, zu dem das Hinterstück kam, durfte es zum Nächsten schieben, ehe er sich nicht durch ein Reimlein gelöst hatte. — Da läutet es wieder, und nun geht es aus der Kirche heim, Büchsen knallen, Blasen bersten, das ganze Gefolge geht zurück, wie es kam — Braut und Bräutigam stehen im Hochzeitshause mitten in der Stube, und nun kommt der Pastor und die ganze Schar, um ihnen Glück zu wünschen. Die Köche treten ein, entbieten zur Mahlzeit, und weisen jedem den Sitz an; das Brautpaar auf dem Hochsitz, Brautführer und Brautführerinnen beiderseits von ihnen, und so weiter, wie es zur Kirche ging. Die Mahlzeit besteht aus Fleisch- oder Grützsuppe, Ochsen- und Lammsbraten, worauf Bäckereien folgen; die Schenken sind nicht lässig im Nachfüllen leerer Gläser. Die Gäste sind lustig und manches Scherzwort fällt bei Tisch und weckt Gelächter.

Nun merkt man, dass die Köche wünschen, die Gäste möchten sich erheben und der zweiten Tischgesellschaft Platz machen; daher wird der Psalm nach Tische gesungen und für die Mahlzeit gedankt. Nachdem die zweite Gesellschaft abgegessen, beginnt man an die Anordnung des Brauttanzes zu denken, während die dritte Gesellschaft speist, und alle, die frei sind, sammeln sich in der Tanzstube, und der Küster hebt das Brautlied an:

„Ihr ehrlichen Brautleute, achtet nun wohl . . . . .[2])“, wie der Sendbote Abrahams Rebekka dahin brachte, ihm nach Kanaan zu folgen und Isaaks Frau zu werden; meist folgt dann die Susannenweise und noch ein drittes ernsthaftes Lied, und daran schliessen sich Heldenlieder und Balladen, und der Tanz geht ununterbrochen die ganze Nacht hindurch bis zum nächsten Mittag. Es kommt der dritte Tag; am Morgen begeben sich alle Gäste in das sogenannte „Brauthaus“; Braut und Bräutigam sitzen hier an einem Tische, schenken selbst Wein oder Rum und bieten allen, die mit den Hochzeitsgeschenken herkommen, grosse Becher an, — und nicht selten

---

1) Fær. *drunnur* „Hinterteil und Schwanz eines Rindes“, FA. Ords. s. v.

2) Im Originale dänisch; altes Kirchenlied.

wird hier des Guten zuviel gethan; der Tanz wird nun munterer und polternder. Das ist der letzte Tag, und heisst Abfahrtstag; die, welche von weither kamen, fahren zuerst, damit sie noch bei Tageslicht nach Haus kommen; die, welche einen kürzeren Weg haben, weilen oft im Tanze bis zur Dämmerung und sind dann nicht selten vom Singen ganz tonlos und heiser wie Enteriche. Noch eine Mahlzeit wird ihnen geboten, ehe sie fahren. Die Staatskleider werden in Kleidersäcke, Kisten oder Bündel gelegt; dann nehmen alle mit Kuss Abschied und danken für gute Gesellschaft und Vergnügen. Am Sonntage darauf findet die „Haushochzeit“ statt; da kommen die Köche und nächsten Verwandten zu Gast, hernach wird wieder am Abende getanzt, und damit ist das Hochzeitsfest zu Ende.

Hausbau.

Der jüngere Sohn des Erbbauern N. in Mikines hatte sich mit einem Mädchen von der Hauptinsel verlobt und sehnte sich danach, sie bald auf seine Insel heimzuführen. Der Vater hatte nichts gegen die Heirat einzuwenden und versprach ihm beim Hausbau zu helfen. Im Winter zog er Steine, die oben im Gebirge gebrochen wurden, heim, denn in den Ansiedelungen hier ist kein Stein zu sehen; er benutzte hierzu den Steinschlitten, wenn es so hart gefroren war, dass der Schlitten nicht in den Mooren oberhalb des Hauses versank. So wurde denn auf dem Bauplatze der Grund gelegt, unmittelbar auf den harten Erdboden, wo er nicht sumpfig war, und aus hübschen flachen Steinen errichtet. Das Frühjahr kam, und nun sollte vom Kaufmanne alles Material zu den Häusern genommen werden: Holz, Birkenrinde, Teer, Nägel, Ziegel, Kalk, Öfen und anderes, und alles das wurde auf einem Schiffe nach Sörvág geführt und dort aufgestapelt; denn das Fahrwasser um Mikines ist stets so unruhig, dass man nicht daran denken kann, dort eine Schiffsladung auszuschiffen. So musste man denn die Dorfbewohner bitten, alles den langen und schwierigen Weg von Sörvág heraus zu transportieren; der Mikinesfjord mit seiner starken Strömung lässt nicht mit sich spassen; doch machte keiner der Männer Schwierigkeiten, jeder versprach nach einer Ladung fahren zu wollen, sobald Meeresstille eintrete, und alle gaben ihre Zusage gerne. Balken und Bretter nebst dem anderen Materiale wurden glücklich auf die Insel geschafft, ohne dass ein Schaden geschah, und nun musste man daran denken, sich einen der besten Zimmerleute der Insel zu verschaffen, dass er die Arbeit leite, und andere, dass sie ihm hülfen. Der bereits gelegte Grund zeigt, wie gross die Wohnhäuser werden sollten; so werden denn die Ober- und Unterbalken, sowohl die Lang- als Querbalken erst verfertigt, dann in einander in den Ecken eingefalzt und in der Mitte zusammengestossen, alles so solid, dass nichts auseinandergehen kann, wenn der Nordwestwind mit seinen grimmigen Griffen das Dach

packen sollte; denn mag dieser Wind anderwärts auch erträglich sein, so brausen und sausen hier (infolge der Gebirgsformation) die scharfen Wirbel, die er von oben auf die Ansiedelung sendet, so, dass das Haus zusammenzubrechen droht; darum gilt es, die Häuser stark zu bauen und sich vorzusehen, dass sie der Wind nicht niederreisse. Das Riegelwerk war fertig, die Scheidebalken gelegt, jeglicher Balken mit seiner Falz, in die die Eckpfosten und Stolpen, sowie die beiden Enden der Wandbretter gelegt werden sollten; auch die Querbalken, die den Fussboden tragen sollten, lagen bereits. Jetzt galt es, das Sparrenwerk aufzustellen; die Hahnenbalken waren alle fertig und nach den Unterbalken zugemessen; die Eckpfosten und Stolpen wurden aufgestellt, die Querbalken fest in sie und die Unterbalken beiderseits eingestossen, und die Spreizbalken in die Hahnenbalken eingesetzt.

Das Dachgerüste ragte nun empor, und man musste sich beeilen, die Bekleidung aufzusetzen, damit der Wind keinen Schaden anrichte. Das Sägegestell hatte keinen Tag geruht, Balken und Bretter wurden gesägt, und jedes Menschenkind auf der Insel, das einen Hobel halten konnte, war unter die Handwerker aufgenommen worden, um zu helfen, und man konnte allen ansehen, dass hier keine Faulheit herrschte, sondern jeder sich beeilte, so gut er konnte. Die Sparren wurden aufgestellt und mit den Querspreizen verbunden, zusammengestossen, je eine Halbsparre mit dem oberen Ende in die andere, mit dem unteren in das Hahnengebälke, und am Ende die „skálkar“ (Holzstücke) angenagelt, die das „Wasserbrett“ tragen sollen, auf dem der Torfhälter (schiefes Brett, das den Torf am Herabgleiten hindert) angenagelt wird; hierbei gilt es aufzupassen, dass das Lager für die „skálkar“ nicht zu gross wird, denn sonst können Sprünge, besonders Frostsprünge, grossen Schaden anrichten, namentlich, wenn das Dach bloss einen rechten Winkel bildet. Oft wird eine Steinwand der einen Mauer des Hauses vorgeschoben, und zwar entweder gemauert oder aus Steinen und Torfstücken gesetzt, und das Dach über den Gang zwischen der äusseren und inneren Mauer hinausgebaut. Dann wurden die Hahnenbalken aufgesetzt, um die Sparrenpaare zusammenzuhalten und der letzte Sparren auf dem Giebel erhielt seinen Balken. Darauf begann man zu decken; die Schindeln wurden aufgelegt und sorgfältig Brettkante an Brettkante auf die Sparren genagelt, der Giebel auf die Falzbekleidung aufgelegt, und ein Fenster eingeschnitten, damit Licht in den Boden falle. Während man so am Dachstuhle arbeitete, hatte man unten nicht gerastet, sondern alles gethan, die Arbeit zu fördern, damit die Häuser vor dem Winde abgesperrt stünden. Obzwar man keine übergreifende Bretterverkleidung haben wollte, wurde gleichwohl eiligst gearbeitet: die Bretter lagen alle zurechtgehauen, gehobelt und mit Falzen zum Ineinandergreifen versehen, die Fensterrahmen waren eingesetzt und in der Eile wurden sie provisorisch mit Brettern verschlagen. Jetzt, da

das Haus geborgen war, konnten alle Leute in der Ansiedlung ruhig schlafen, wenn der Wind kam. Am ersten schönen Tag darauf sollte das Dach gedeckt werden und dabei musste alles Volk in der kleinen Siedelung helfen. Die Zimmerleute begaben sich auf das Dach, legten die Birkenrinde auf und befestigten die Torfhälter über derselben am Wasserbrett, setzten die Windbretter vor die Giebel und schlugen die Riegel, die sie halten sollen, fest. — Zahlreiche Leute graben draussen Torfstücke, die auf die Birkenrinde gelegt werden; zum Transporte der Torfstücke nach Haus bedient man sich der Pferde; die Frauenzimmer winden Heubänder zum Überlegen über die Torfstücke, damit sie nicht reissen, ehe sie fest geworden und die Rasenziegel zusammengewachsen sind, und lange Zweige werden oben aufgelegt, damit die Torfziegel halten und nicht herabrutschen, sich nicht aufwerfen und vom Dache stürzen. Wird die Belegung gut vorgenommen, so kann ein solches Rindendach ein halbes Jahrhundert stehen, ohne Sprünge zu bekommen. Während die Bauleute, nun nicht mehr unter freiem Himmel, sondern das Dach über sich, geschützt vor dem Wetter, es mag draussen zugehen wie es will, die Arbeiten ausführen können, die noch zu besorgen sind, als da ist: Boden und Decke legen, Wände täfeln, Fenster einsetzen, mauern, Öfen errichten, Fallstücke auf die Hahnenbalken zwischen die Querbalken setzen, Thüren einsetzen und dergleichen Kleinigkeiten mehr, haben sich andere daran gemacht, aus Stein und Torf die Wände der Rauchstube aufzuführen, die am oberen Ende an das Haus angebaut werden soll, doch so, dass das Dach bisweilen etwas niedriger ist und nur bis etwa zur Hälfte des Hausgiebels reicht. Innerhalb der Mauern kommt dann Riegel- und Sparrenwerk, getragen von Stolpen, und trägt das Dach wie in den anderen Häusern. Der schmale Gang zwischen den Wänden und der Panelierung wird zu Alkove-Schlafstellen verwendet, die mittels einer Schubthür von der Rauchstube aus zugänglich sind. Zur Bedachung der Rauchstube verwendet man selten Birkenrinde, sondern legt nur Stroh unter die Torfrasenziegel; über die Alkoven legt man jedoch meist Birkenrinde.

Unter dem Hausbau kam ein Mann aus Thorshavn her nach Westen: er gedachte hier zu übernachten, doch heftige Brandung zwang ihn, mehrere Tage auf der Insel zu weilen. Er schlenderte im Dorfe herum und liess sich in ein Gespräch mit den Bauleuten ein und begann sie zu fragen, welchen Taglohn ein Handwerker hier im Westen bekäme. Sie antworteten, sie wüssten es nicht; er glaubte, er habe sich schlecht ausgedrückt, und der Mann habe nicht verstanden, was er meine, und brachte deshalb nochmals seine Frage vor; doch der Zimmermann antwortete: „Wir denken an keinen Lohn für unsere Arbeit, sobald das Haus fertig ist, wird ein Fest abgehalten, und dazu kommen wir alle; — hier will einer sich niederlassen, der unserer Hilfe bedarf; sollten wir jemals in die Lage kommen, ihn um seine Hilfe anzusprechen, so wissen wir, dass er

damit nicht zögern wird.“ Diese Antwort prägte sich der Nordmann gut ein, um nachher erzählen zu können, was auf Mikines Brauch sei und wie hilfreich hier im Westen einer gegen den anderen sei.

Der Ansiedler und seine junge Frau haben uns gebeten, nach Westen zu kommen und sie den kommenden Sommer am St. Svitunstag (2. Juli) zu besuchen, wenn es das Wetter erlaubt. Wie unser Boot um die Landzunge gleitet und gegen die Kluft zufährt, erblicken es Leute, die am Berge stehen und melden die Ankunft der Gäste. Die Gatten eilen herab, um uns zu empfangen und führen uns von dem felsigen Strande hinauf zu ihrem Hofe. Der Weg geht am Fischdörrhause [fiskahjallur] vorbei, zu dem wir zuerst kommen; die Giebelwände beiderseits sind wohl gearbeitet, die dazwischen befindlichen Sprossen frisch geteert; wir gucken hindurch und sehen ein Bündel Kohlenfische und ein anderes mit Kleinfischen drinnen hängen und die Querstangen voll von ausgeweideten und paarweise zusammengebundenen Fischen[1]). In der Nähe des Hofes steht das Fleischdörrhaus; ein Holzschloss ist vorgelegt, doch steckt der Schlüssel und wir können eintreten, um nach dem Dörrfleische zu sehen; doch ist davon wenig vorhanden, da das Jahr schon so weit vorgeschritten ist; das Dörrhaus ist gut gearbeitet, die Sprossen schmal, damit der Wind tüchtig durchziehen kann, die Eckpfosten stark und mit Querbändern gut befestigt, und ein dicker Gürtel läuft um die Mitte der Sprossen; Eisenstangen aus dem Riegelwerk in den vier Ecken sind mit dem untersten Steine der Steinhaufen verbunden, auf denen das Riegelwerk ruht, damit der Wind das Dörrhaus nicht vom Grunde losreisse. Das dritte Aussenhaus (Wirtschaftsgebäude) ist der Kuhstall, der dem Hofe zunächst steht, gerade gegenüber der Rauchstubenthür; das ist hier wie überall auf den Inseln ein niederes, finsteres und unappetitliches Stein- und Torf-Gebäude. Sie besassen eine Kuh und eine Färse, die beide im Freien weideten, und ein Stierkalb, das im Hauszaune stand und brüllte. Wir gelangen jetzt zu den Wohnhäusern. Infolge des trockenen Frühjahres war das Holz frühzeitig gesprungen und konnte nunmehr innen und aussen endgiltig verschlagen werden, und nun war alles fertig und von aussen geteert. Wir erfassen das Klinkenband, öffnen und gehen durch die Vorstube, in der die Mühle steht, in die Rauchstube. Hier war kein Fenster, das Licht fiel durch die Luke mitten in der Dachwölbung herein. Unser Blick fiel zuerst auf den Lukenrahmen[2]), der mit dem Messer schön geschnitzt und mit Namen und Jahreszahl versehen war; die Deckhaut war mittels der Hebestange, die an einem Querbalken angebunden war, aus dem Rahmen gehoben. Über dem Feuer in der Esse hing an einem Haken ein Kessel

1) Grössere Fische werden ausgeweidet, um schneller zu dörren, kleinere bleiben ganz (Mitt. Hammershaimbs).

2) genauer: *ljóarabogi*; zur Erklärung vergl. Jahrgang II dieser Zeitschrift, S. 155, Anmerkung.

und herum standen Sitzbänke, unter denen Torfstücke lagen, Dreibeine, Baumstümpfe und Walrückenwirbel zum Sitzen; an den Wänden und den Alkoven liefen Bänke. Von dem gestampften Erdboden der Rauchstube treten wir über eine Thürschwelle in die Glasstube, die ungefähr acht Ellen tief, sechs lang, und drei innerhalb des Gebälkes, somit gute vierthalb zwischen Fussboden und Decke, hoch war; hier standen Tische, Stühle, Kisten und Betten. Von hier gelangten wir in eine Küche, wo ein Herd zum Feuern der beiden Öfen stand, die sich in der Kammer und in der letzten und schönsten Stube befinden. Von der Küche führt eine Thür in das Tún, durch die man Unbekannte führt, wenn man sie ehren und in die Hauptstube geleiten will; hier war auch eine Leiter, auf der man auf den Boden steigen konnte, wollte man sich dort nach den Vorräten an Wolle, Getreide und ähnlichem umsehen; Roggen, Stroh und ähnliches waren in die Winkel gelegt worden. Alles das war schön zu sehen, das beste aber, was man sehen konnte, war die Freude, die von den Gesichtern des jungen Ehepaares strahlte, dass sie alles das besassen und gegeneinander so gut waren, dass sie sich Glück und gute Tage für die Zukunft erhoffen durften.

Die Ausfahrt.

Von den Færingern geht das Wort, dass sie mit einem Ruder in der Hand zur Welt kommen. Das ist wohl eine Übertreibung und nicht buchstäblich zu nehmen; doch das ist richtig, dass die meisten Kinder, die hier geboren werden, schon eine Seefahrt mitgemacht und oft einen recht unangenehmen Sturm im Boote überstanden haben, noch ehe sie zwei Wochen alt waren; denn länger lässt man ungern die Kinder ungetauft, und führt sie daher oft weite Strecken dem Priester zur Taufe zu, es sei Sommer oder Winter. Und das erste, womit die Jungen zu spielen beginnen, sind kleine Boote, die sie zu ihrem grössten Jubel in Wassertonnen, Pfützen oder im Bache und unter der Wasserrinne[1]) in der Hausmark schwimmen lassen. Alle Bygden (Dörfer) liegen am Strande, mit Ausnahme eines Fleckens auf Norðstreymoy, der zur Bygd „í Kollafirði“ gehört. Legt nun ein Boot an, so kommen die Kinder zum Strande hinab und bitten, sie in das Boot zu lassen, während die Ladung gelöscht wird, und ist es leer und die Brandung nicht besonders schlimm, wird ihnen gern die Erlaubnis gegeben, ein Stückchen vom Lande zu fahren und zu rudern, so gut sie es eben treffen, wenn auch die Griffe nicht just so sind, wie sie sein sollten. Die Ruder, die hier gebräuchlich sind, sind leicht zu handhaben, kurz, mit schmalem Blatt, damit man das Boot schützen und die Woge einschlagen kann, die in das Boot zu stürzen droht; es dauert daher garnicht lange,

1) fær. *lækja* „eine in einem Bache (wo er einen kleinen Fall bildet) angebrachte Rinne, durch die das Wasser läuft und woher man das Wasser holt“ FA. Ordsaml. s. v.

bis der Junge ein Ruder halten und so führen kann, dass man es merkt, wenn er mit den anderen Männern an der Reeling sitzt, und daher kommt es, dass man sie oft schon in früher Jugend zur Ausfahrt mitnimmt, damit sie sich früh an die See gewöhnen: denn das ist ja das grösste und beste im Leben für den Færing.

Es war zur Zeit der Lichtmesse; die Fischerei im Hochwinter war kärglich ausgefallen, denn das Wetter war ungünstig zur Ausfahrt gewesen, und die langen Wochen erzwungener Unthätigkeit hatten viele Familien der Armut nahegebracht; denn wo die See ihren Beitrag versagt, herrscht Not auf den Færöern. Jetzt aber verbreitete sich die Nachricht, dass sich der Februarschellfisch vor Nolsö gezeigt habe, und somit musste man darauf bedacht sein, Muscheln und Meerschnecken zum Köder zu sammeln, und darüber verging ein Tag. Die Strömung ging gerade hart, und da fischt es sich am besten nach der Steinscholle; doch diese Strömung gehörte zu den argen, da der Mond der Erde zunächst stand, und deshalb war es ein gefährliches Wagestück, auszufahren, wenn nicht ruhiges, andauerndes Wetter herrschte. Leicht begreiflich, dass die Fischer überall in schlechtem Humor und geringer Geduld am Lande umhergegangen waren und ausgespäht hatten, ob das Wetter Gelegenheit zur Ausfahrt geben werde, denn sie sehnten sich alle hinauszukommen und aus der See wieder eine Mahlzeit zu holen! — Nun aber war eine Ruhepause eingetreten, der Wind legte sich gegen Abend, der Wolkenzug hörte fast auf, so dass man ihn nur am Monde vorbeitreiben sah. Der Tag brach in vollem Sonnenschein an; schon nach Mitternacht hatte N. alle Bootsleute geweckt und sie angetrieben, rasch zum Felsabsatz herabzukommen und die Köder an der Leine zu befestigen. Er versprach sich einen guten „Weckfisch“ [1]) heute, weil sich grosse Frühjahrsfische im Steinschollenzuge befanden; der „Weckfisch“ und „Haltefisch“ fallen ausserhalb der Teilung jenen zu, welche wecken, beziehungsweise das Boot am Fischstande stille halten, als Lohn für die Arbeit, die den anderen allen zu gute kommt. Bei dem Befestigen des Köders wurden auch die Schnüre und Haken untersucht, ob sie wohl angebunden, ob kein Schade am Haken sei, weder an seinem Halse noch am Bogen, am Schnabel oder am Köderhalter. Eine Weile darauf waren sie vom Lande abgestossen, der Morgensang erklang, so dass man ihn weithin in allen Gehöften hörte:

„Auf Deine Gnade bau' ich,
geb' mich in Deine Hand ....“ [2])

1) fær. *vökufiskur*, *vaktafiskur*: „Fisch, den derjenige zum Lohne erhält, der die Bootsmannschaft frühmorgens weckt und versammelt“ (FA. Ords. s. v.); vergl. gleich unten im Texte.

2) Im Originale dänisch; aus Hans Thomissöns Kirchenlied: „*Jeg vil mig Herren love*“ (mitgeteilt von Pr. Hammershaimb).

und die, so daheim geblieben waren, legten ihr Gebet hinzu: „Jesus sei mit ihnen und sende sie wohlbehalten zurück!“

Sie hatten gutes Wetter auf dem Wege zur Fischbank, doch die Strömung ging scharf und die Westflut brauste wie ein Wasserfall, und als sie um die Landzungen hinaus kamen, gingen die Wogen so hohl, dass sie kaum den obersten Rand von Nolsös steiler Südküste sahen, wenn sich das Boot im Wellenthale befand. Eine kleine Weile ging der Wind von Süden und die Strömung folgte nun der Windrichtung und setzte die See in Aufruhr; sie trösteten sich damit, dass die See glätter würde, wenn die Flut vorbei wäre. Sie hatte ihren Höhepunkt überschritten, als sie zu den Fischbänken kamen, und so legten sie denn die Leine aus, acht Leinenlängen[1]) den Grund entlang. Während die Leine auslag, griffen einige zu den Zwieseln und Angeln, die sie mitgenommen hatten, um es mit den Schnüren zu versuchen, und manche Heilbutte und sonstige gute Fische wurden aufgezogen, nun die Flut sich gelegt hatte. Die Flutstille war eingetreten, da ruderten sie nun zu der Fischblase [ein aufgeblasener und gedörrter Walfischmagen], die an der Oberleine befestigt war, um die Grundleine aufzuziehen. Der Fang bei diesem ersten Aufzug war nicht so schlecht, aber ein Heringshai strich um das Boot und war so zudringlich, dass es schon schändlich war, wie er die Steinschollen, die an der Leine waren, verschlang und die Fische in der Mitte abschnappte, als die Leine über Bord gehoben wurde. Das war ganz unerträglich; Harpune und Zug- und Bootshaaken hatte man ja im Boote; — eine fette Leng[2])-Leber wurde auf die Grossangel gesteckt und dem Hai vorgeworfen; der war nicht faul, den Bissen zu verschlingen und die Männer rasch bei der Hand, ihn mit dem Bootshaken zu stechen, mit Messern zu verwunden und zu töten, ihn aufzuschneiden und seine Leber ins Boot zu schaffen. Nun wurde wieder ausgeworfen, aber es geriet nicht recht; da die Strömung so stark war, kam die Leine in Unordnung, musste wieder aufgenommen werden und zeigte sich da verfitzt wie ein Knäuel; es bedurfte einiger Zeit, sie zu entwirren, ehe sie wieder ausgeworfen werden konnte. So ging der Tag nicht ganz ohne Verdruss ab, doch war der Fang gut, und da sie gern eine rechte Ladung heimbringen wollten, zog sich ihr Aufenthalt länger hinaus, als sie beabsichtigt hatten; — doch nun sollte nicht mehr ausgeworfen, sondern an die Heimfahrt gedacht werden. Das Wetter war den ganzen Tag über gut gewesen; doch durfte man ihm nicht trauen; die See ist klug, sagt ein Sprichwort, und man muss sich nach ihr richten: hier draussen ging Wellenschlag, um das Högniriff[3]) stand heftige Brandung, am Strande hatte es stark gebrandet; — diese Unruhe in der See

1) à 60—80 Faden s. FA. Ords. s. v. *djúpshædd.*

2) Lota molva.

3) Högnabođi, Blindschäre vor Rituvík an der Südostspitze von Österö (FA. II 432).

deutete auf ein Unwetter, das im Anzuge war. Doch noch war es erträglich und gut und darum ruderten sie alle acht getrost dem Hafen vor dem Steven zu. In festem Rudern kamen sie rasch vorwärts, und sie hatten die grössten Schwierigkeiten mit den Stromwirbeln und -Läufen bereits überwunden, da brach ein Unwetter mit Wirbelwind und Schneegestöber von Nord-Nord-West über sie herein, das Boot musste gegen den Wind gelegt und zwei Ruder eingezogen werden, denn es galt zu schöpfen, da das Boot stark belastet war; solange Aussicht war, das Land zu erreichen, zögerte man, etwas von dem Fange hinauszuwerfen; doch das Rudern gegen den Wind war anstrengend und die Männer begannen müde zu werden, so dass es bisweilen eher rückwärts als vorwärts zu gehen schien. Es war dunkel und kein Strich auf dem Kompass zu erkennen; sie ruderten lange und wussten nicht, wo sie waren, doch hielt man beständig gegen den Wind. Sieht man weder Land noch Kompass, so wird die Zeit lang in einem Boote, das im Unwetter zur See ist, und es kann nicht geleugnet werden, dass ein paar von den Männern um die Heimkehr besorgt wurden und den Mut zu verlieren begannen, und alle sehnten sich danach, es möchte bald aufhören, damit sie doch wüssten, wohin sie steuern sollten. Wie sie nun so sitzen und sich ins Zeug legen und mit übermenschlicher Kraft rudern, merken sie an dem minderen Seegange, in dem sie sich nun befinden, dass sie aus der Strömung unter das Land gekommen sind, und in allen belebt sich der Mut wiederum und keiner spart den letzten Rest seiner Kraft, jeder greift zu, so kräftig er kann — da kommt der Rückschlag der ans Land anprallenden Wellen an den Steuerbord, und gleichzeitig ruft der Ruderer an den Steuerbordsdillen: „Land!“ und der vorderste Mann auf der Hinterbordsbank: „Nesslíð![1]) Skarðhamar[2]) gerade vor dem Steven!“ Der Wind hatte sich gedreht und blies nun gerade aus Norden; aussen vor Skarðhamar kamen sie in Deckung und hier hielten sie nun ein, um die Müdigkeit vergehen zu lassen und eine Weile auszuruhen, ehe die letzten Ruderschläge heim bis zur Leite gemacht wurden.

Dort zu Hause herrschte Unruhe; — man hatte das Boot zeitig heim erwartet und aus jedem Hause, aus dem der Mann auf die Fischerei ausgefahren war, waren die Frauen, jede mit ihrem Kaffeekrug und gehacktem Zucker, in die Pfarrei gekommen, damit sie den Männern bei ihrer Heimkehr einen heissen Trank bieten könnten. Sie hatten eine gute Weile gesessen, da brach der Sturm los und schlug das bange Frauenherz mit Entsetzen; bebend eilten sie auf den Hügel hinaus, um zu spähen und zu lauschen, und wieder herein zu den anderen, um die Trauerbotschaft zu überbringen, dass sich noch nichts von ihnen zeige. Der Sturm wehte fast das Haus um; — nun wirbelte vom Kollafjord dichter Seerauch herüber,

1) Bergleite bei dem Dorfe *á Nesi* auf Österö, FA. II 438.
2) Klippe am Strande unter Nesslíð, FA. II 443.

die Windsbraut packte die Häuser, dass alles bebte und zitterte, doch noch mehr bebte das Frauenherz, das an den Mann und die anderen im Boote dachte: „sie machten es nicht, wie es jetzt tobt, sie finden den Kurs nicht bei dieser Finsternis," so klagen die armen Frauen und gehen angstvoll und friedlos in der Rauchstube hin und her; der Pastor und seine Frau gehen, selbst voll Bangen und Sorge, zwischen ihnen umher und versuchen sie zu beruhigen und ihnen Geduld und Hoffnung zuzusprechen. „Jetzt höre ich ein Boot singen!" ruft voll Freude eine der Frauen und alle verstummen, um zu lauschen, ob es das Boot ist, das sie so heiss ersehnen. „Gott sei Lob! es sind unsere Männer, ich erkenne die Stimmen!" Sorge und Trauer war nun zu Freude und Dank umgeschlagen, und während jene mit dem Boote vor der Klippe so lange hielten, bis die letzten Verse des Psalmes ausgesungen waren, kamen sie alle mit dem heissen Tranke zum Strande und erwarteten sie schon, als sie landeten; die Thränen flossen, als sich die Gatten wiederfanden und sich um den Hals fielen, sie wussten nicht, wie froh sie sein sollten. Dann wurde die Beute aus dem Boote geworfen, das Boot auf die Walzen geschoben, in das Boothaus gezogen und mit Stützen befestigt; dann ging man nach Hause, und inniger als an manch anderem Abend wurde Gott im Abendgebete Dank gesagt für die Gnade, die er ihnen heute erwiesen. —

(Schluss folgt.)

Sagen und Gebräuche im Stubaithal in Tirol.

Von **Paul Greussing.**

Etwa zwei Stunden in südlicher Richtung von Innsbruck, dort wo der ungeheure Bogen der Stefansbrücke sein steinernes Gewölbe über den Ruezbach in schwindelnder Höhe erhebt, und wo dieser Fluss in die Sill sich ergiesst, mündet das Stubaithal in das Sill- oder Wippthal.

Noch wenig berührt vom Hauche der modernen Welt, lebt hier der Bauer in kleiner Hütte inmitten der herrlichen Fluren, der starren Felsen, der eisigen Gletscher, die in Südwesten seine Heimat begrenzen.

Neustift heisst das innerste, höchstgelegene Dorf des Thales, dessen Alpen vom ewigen Schnee begrenzt werden.

Diese entlegenste Gemeinde birgt auch den grössten Schatz an Sagen.

Die Sonne ist bereits versunken, nur von der höchsten Spitze des Ferners leuchtet noch ihr letzter Scheidegruss.

Ein müder Wanderer, betrete ich die russige Almhütte zu Mutterberg. Der Senne schürt gerade an seinem Feuer. „Grüess Gott!“ lautet sein freundlicher Gruss, „Heut â amål då heroben?“ Er rührt indes mit hölzernem Löffel das „Muas“ (Mus, eine Speise aus Mehl und Milch) ohne mich weiter zu mustern. „Kann ich vielleicht heute bei Euch übernachten?“ „Warum nit, wenn Enk (Euch) Heu und Stroh zur Liegerstatt guet gnuag ist?“ „Könnt ich vielleicht auch etwas zum Essen bekommen?“ Über das lodernde Feuer hinweg schnitt mir der Senne, dessen Alter schwer zu bestimmen gewesen wäre, ein komisch-ernstes Gesicht zu. „Na, na, a Schnapsl und an Butter und a Brot kunts håben — aber wias mit dem Müasl da geht, dös woas der liebe Herrgott und Seppeles Gretl!“

Erstaunt über den dunklen Sinn des letzten Teiles seiner Antwort schaute ich in das sonnenverbrannte, mit tüchtigem „Ratzen“ (Schnurrbart) geschmückte Antlitz des Alten, dessen Augen jetzt aber prüfend das „Muas“ visitierten. Endlich nahm er die Pfanne vom lodernden Feuer, stellte sie auf den aus Steinen erbauten Herd nieder und seufzte beinahe: „Sehens Herr, dö Milch ist verhext, heut war Seppeles Gretel betteln da auf'n Kâser (Sennhütte) und i bin just nit gut auf (unwohl) gewesen und da hab i sie über die Hütten gejagt und nachher hat mir das vergebene (nichtsnutzige) Weibsbild die Milch verhext. Da kunnt i rühren bis zum jüngsten Tag, es blieb olm (immer) lauter.“

Ich wusste, dass ich, wenn ich es mit dem Alten nicht verderben wollte, seine Meinung nicht belächeln durfte und mir war es daran gelegen, noch mehreres aus dem Schatzkästlein des Aberglaubens und der Sagen gerade aus seinem Munde zu erfahren, denn er war mir als derjenige bezeichnet worden, dem sämtliche „Gschichten“ von Hexen u. s. w. bekannt wären.

„Jetzt muss i schleunig um geweichte (geweihte) Kohlen und um a Weichwasser gehn,“ fuhr der Alte fort „und das muss i in Stall eingraben, dann kanns in Viech nix mehr anhaben.“

„Giebt es da bei Euch auch noch Hexen?“ fragte ich den Senner.

Ich nahm meine Feldflasche, gefüllt mit altem Kirschengeist, und reichte sie ihm zum Trunke dar.

Bald war unsere Unterhaltung in Fluss und er erzählte mir unaufgefordert folgendes.

Auf der Alpe Mutterberg sieht man zuweilen in mondhellen Nächten einen schwarzen Stier mit weissem Stirnfleck, es ist der Geist eines Senners, der das Vieh misshandelt hat. Zur Strafe dafür muss er als Stier umgehen. Er kann jedoch erlöst werden, weil er ein „Zintl“ ist, d. h. einen weissen Stirnfleck hat.

Zu Grabach sieht man hie und da eine „Fackelsau“ (Mutterschwein). Es war dort einstmals ein Hirte, der die fremden Schweine Hunger leiden liess, während er seine eigenen gut fütterte. Er wurde dafür nach seinem

Tode in eine Fackelsau verwandelt und muss als solche bis zum jüngsten Tage umgehen. —

Auf der Schongeloar Alm zeigt sich manchmal ein graues Männlein, das ist aber nicht böswillig und die Almleute lassen dasselbe im Heu übernachten. Man nennt es „Schongloar Gilgl". Die Leute vermuten, dass es der Geist eines Kuhhirten ist, der Milch gestohlen hat. —

Auf der Autenalm, gerade oberhalb Neustift, wohnt ein gespenstiges Wesen, man nennt dasselbe „Autens Breatlecke". Oftmals rumort dasselbe ganz fürchterlich.

Zu „Nuirath" (Neurauth) sieht man manchmal einen Hund. Man braucht nur längere Zeit zu horchen, natürlich nach „Betläuten", dann hört man pfeifen. Pfeift man auch, so erscheint ein gespenstiger Hund. Man nennt ihn „Nuirath Würstler". Es ist der Geist eines Hirten.

Auf der Kühalpe zu Oberiss aber haben sie vor etwa 20 Jahren einen Kühstier gehabt, der hat den Kühen die Milch aus dem Euter getrunken. Aus diesem Grunde verkaufte man den Stier nach Milders. Dort jedoch setzte derselbe sein Diebeshandwerk fort und als ihn deshalb eine Dirne züchtigen wollte, war er spurlos verschwunden. Es ist der Geist eines Senners gewesen, der die Kühe heimlich im Walde gemolken hat und auf diese Weise die Eigentümer betrog. —

In früheren Zeiten hatte beinahe jede Almhütte ihre „Wichteln" oder „Ungeschicht", jetzt aber sind sie auf die höheren Berge gezogen, weil der Unglaube überhand nimmt. Hie und da jedoch, wenn es droben recht wettert, kommen sie auf Besuch herunter. Sie sind aber dann unsichtbar und man vernimmt nur auf einmal hinter der Ofenbank ein Knistern und Kratzen. Manchmal hört man sie auch lachen oder weinen. Es sind ungetaufte Kinder.

Vor vielen, vielen Jahren war einmal zu Stubai die Pest und die Leichen standen von der Pfarrkirche zu Telfes bis zum Ende des ziemlich langen Dorfes. Dazumal war nämlich Telfes die einzige Kirche im Thale. Nach und nach sind alle Personen ausgestorben, bis auf zwei alte Leute in Neustift. Diese sassen eines Abends vor der Thür ihrer hölzernen Hütte und besprachen sich eben, was aus ihnen werden sollte. Da kam ein spannlanges Männlein und sang:

„I bin so grau, i bin so alt,
Denk Spitzwies zweimal Wies' und zweimal Wald.
Esst's Kranebitt und Bibernell,
Packt Enk der Tisel[1]) nit so schnell."

Ehe sich die Überraschten erholen konnten, war das Ungeschicht verschwunden. Sie assen beide Wachholderbeeren und Bibernell und siehe — sie blieben verschont. Später kam der Norg öfters zum alten Ehepaare in

1) Tisel: influenzaartige Krankheit.

„Hoangart“ (Heimgarten zum Geplauder), insbesondere, wenn draussen die Flocken wirbelten und der Gletschersturm heulte. Er setzte sich dann zu ihnen auf die Ofenbank und erteilte manch nützlichen Rat über Vieh und Viehzucht. —

Es giebt aber auch böswillige Norgen. So hat erst vor einem Jahre ein solches Ding bei einem Bauern zu Vergör zwei Kühe an eine Kette gehängt. Zufällig war mein heutiger Wirt zugegen. Er legte zwei Weidenstöcke in Form eines Kreuzes über die Ketten und sofort sprangen selbe nach kurzer Bemühung auseinander. Ohne dies Mittel wäre es nicht möglich gewesen, die zwei Rinder zu trennen. —

Beim Buckeler zu Telfes trieb noch vor wenigen Jahren ein Ungeschicht sein Schabernack. Es löschte nächtlicher Weile die Lichter in der Stube aus, peinigte die melkenden Knechte, warf Steine u. s. w. Erschraken die Leute, dann hörte man ein gellendes Lachen. Auch beim Tannerbauern zu Telfes geschah im verflossenen Jahre ähnlicher Spuk, jedoch ist man dort noch im Zweifel, ob es ein Norg oder arme Seelen waren. Manche behaupteten sogar, es sei der Teufel gewesen.

Den ganzen Sommer über wohnen unsichtbarerweise die Kasertörggelen auf den Almen. Das sind sonst harmlose Wesen, nur die Neugierde können sie nicht vertragen.

Um Martini ziehen sie von der Alm ab und da segnen die Leute ihre Häuser, wenn sie abends zwischen 8—9 im Dorfe vorbeiwandern. Man verschliesst dann die Fensterbalken so fest als möglich. War aber einmal ein neugieriger Knecht und schaute heimlich hinaus. Da zogen sie vorüber, eine ungezählte Kinderschar. Schon kamen die letzten heran. Auf einmal erklang eine Kinderstimme: „Geh, thu dös Balkl zu!“ Sofort war der Knecht erblindet.

Er versuchte alle möglichen Mittel zur Heilung, er befragte fromme Priester — vergebens. Da gab ihm endlich eine alte Bäuerin den Rat: „Nächstes Jahr mehr (wieder) zu schauen.“ Er that es. Richtig wanderten die geisterhaften Kinder wieder vorbei. Schon glaubte der Arme, sie wären vorüber, als eine Stimme ertönte: „Geh, thu dös Balkl auf!“ Er wurde sofort wieder sehend. —

Ein anderes Mal begegnete ein Knecht, der es mit den Weibsbildern mehr als nötig zu thun hatte, auf der Strasse zwischen Fülpmess und Mieders den abziehenden Kasertörggelen. Ganz zuletzt humpelte ein kleines Kind dem Zuge nach. Es war im Hemde, aber dasselbe war viel zu lang, so dass es vom Kinde nachgeschleppt wurde.

Der übermütige Bursche fing zu lachen an, erstarrte jedoch sofort vor Schreck, denn das Kleine sagte: „Vater, derfst nit z'lachen, weil mir kein besseres Leichentuch geben hast.“ —

Was die Hexen anbetrifft, so giebt es solche in Stubai noch in grosser Menge. Jeden „Pfinstig“ (Donnerstag) versammeln sie sich zum Hexen-

sabbat am Sailjoche. Sie machen die bösen Wetter und wenn die grosse Glocke von Telfes nicht wäre, dann würden die Fruchtfelder schon längst in Murbrüche verwandelt sein. Besonders kräftig gegen das Verhexen der Früchte ist es, wenn man im Frühjahr geweihte Kohlen in die Erde legt.

Der Andrä Volderauer, ein Bauersohn aus Telfes, hat erst neulich am Sailsteg eine Hexe gesehen. Sie war weiss gekleidet. Der Ochsener Wurzer hat die Hexen deutlich schreien gehört am Sailerboden. Den Buckeler Bauern aus Telfes begegneten auch einmal zwei Hexen, und die haben ihn so böse angeschaut, dass er vor Schreck das Kreuz schlug und über Stock und Stein von dannen eilte.

Der Brantner Bauer zu Telfes gab vor etwa 10 Jahren einen feisten Ochsen auf die Alm unter Sailjoch. Da kommt eines schönen Tages ein Bursche und meldet, er solle schnell kommen, der Ochse sei verhext. Da ist der Brantner wohl eilig mit geweihtem Salz auf die Alm — aber zu spät. Der Ochse stand wohl oben — aber nur die Haut war über die Knochen gespannt und er zitterte wie Moosrohr. Die Hexen hatten nachts ein Gelag gegeben und das Fleisch dazu vom Brantner Öchselein herausgezaubert. —

Der alte Jörgele von Gabers traf einmal zu oberst auf der Saile eine Hexe. Sie sprach kein Wort und strickte. Natürlich suchte Jörgele so bald als thunlich aus dem Bereiche der schweigsamen Hexe zu kommen, denn erst etliche Jahre sind es her, dass ein Fremder da oben einschlief und des andern Morgens zu Völs bei Innsbruck erwachte. —

Wenn es recht blitzt und donnert, betet der Landmann: „Heiligs Benediktus Kreuz, neunmal g'segnet, neunmal g'weiht, Jnri Jesus von Nazareth, König der Juden, bewahre uns vor jähem Tod!“ und kein Blitz, aus Hexenhand geschleudert, kann treffen. —

Die Glocke von Telfes aber hat eine solche Kraft gegen die verhexten Wetter, dass schon beim ersten Tone die Wolken nördlich gegen Kreith ziehen. Aus diesem Grunde trugen die Kreither den Telfesern 2000 Fl. unter der Bedingung an, dass sie die Glocke nimmer läuten. Die Telfeser aber natürlich als die „Gscheidern“ gingen diesen Vertrag nicht ein. —

Um Johannis und Bartlmä nachts 12 Uhr blühen die Schätze, d. h. man sieht an der Stelle, wo Geld begraben liegt, einen Lichtschein. Insbesondere am sogenannten „Rastbichl“ (ehemalige Totenrast) liegt ein Schatz vergraben. Denselben wollte einstmals ein Bauer heben und er war schon in der Arbeit, als zwei „Löter“ (Männer) in uralter Tracht erschienen. Von Furcht erfasst, suchte der Schatzgräber das Weite. —

In der Nähe des Oberberger Sees liegt eine goldene Gans vergraben. Ein Gaisbub sah vor einigen Jahren dortselbst einen Stein, auf welchem eine Gans eingemeisselt war. Er berichtete dies dem Senner. Als aber beide einige Stunden später danach suchten, war der Stein verschwunden.

Hätte der dumme Bub zwei Holzstäbe kreuzweise über den Stein gelegt, dann hätte er die Stelle wieder gefunden und wäre heute samt dem Senner ein steinreicher Mann. Die Gans ist ein alter Heidengott, der vor tausend Jahren während Feindesgefahr vergraben wurde. —

Zwischen Fulpmes und Mieders liegt ein Wald, Gschnals genannt. Dort sieht man noch heutzutage nachts ein Lichtlein. Selbiges hüpft herum und beginnt schliesslich zu „juchzen" (juhu schreien); es ist der Gschnalsjuchzer. Wagt es irgend ein kecker Bursche, nachzujuchzen — hui — dann ist das Licht bei ihm und wäre er eine Stunde davon entfernt gewesen.

Als anno 1809 die Bayern zu Telfes ihr Quartier aufgeschlagen hatten, wohnte dortselbst auch ein Major. Er wagte es, trotz Warnung der Leute, das Licht zu verhöhnen. Da kam er schön an. Ihm und seinen Soldaten wurden die Gesichter gar arg zerkratzt und er musste endlich fliehen.

Nicht besser ging es einem Schmid zu Fulpmes, der sich unterfangen hatte, zu spotten.

Hie und da sieht man den Gschnalsjuchzer zu Telfes am letzten Hause als „Loter" ohne Kopf nächtlicherweile auf der Bank sitzen[1]).

Der Gschnalsjuchzer begegnete auch einst einem Geistlichen als Mann ohne Kopf. Er hielt dem Erschrockenen ein Kind vor. Die Leute glaubten, der Hochwürdige hätte das Kind taufen sollen, dann wäre der Gschnalsjuchzer erlöst worden. —

Vor etwa fünfzig Jahren hütete am Schönberg ein Knabe Ziegen. Auf einmal kam ein Hund des Weges daher, der hatte statt des Kopfes einen Ganskragen auf. Wahrscheinlich war es auch der Gschnalsjuchzer. —

Als noch sämtliche Bewohner Stubais nach Telfes Kirchen gehen mussten, lebte zu Neustift ein gar gottesfürchtiges Weibele. Sie war alt und krank und dennoch wollte sie um Weihnacht die Mitternachtsmesse besuchen. Als sie Telfes erreichte, war es aber leider schon halb ein Uhr. Wie erstaunte sie jedoch: beim Eintritt in die Kirche gab der Priester soeben den ersten Segen. Gott hatte es so gefügt. Der Priester hatte mit der heiligen Handlung nicht eher beginnen können, bis das Weibele erschienen war.

Zur gleichen Zeit lebte in Neustift ein riesenstarker Mann, Ameisberger genannt. Der trug einst einen gestohlenen Stier lebend übers Joch und verspeiste selben innerhalb zwei Tage. Es war ein Waldmensch.

Sein Bild ist an der Decke der Pfarrkirche in Innsbruck gemalt. Es ist der Mann, welcher in beiden Händen eine zerrissene Kette schwingt.

---

1) Ich selbst sah im Jahre 1880, am 7. Dezember, 6 Uhr abends, ein schneeweisses Licht zu Gschnals. Es glich einer Kugel, war erst klein, wuchs zur Grösse einer gewöhnlichen Kegelkugel an und verschwand wieder. Trotz herrschenden Südwindes konnte man nicht die mindeste Bewegung der Flamme entdecken.

Zu Gschnitz war einst ein Seelsorger, ein frommer Mann, der konnte Teufel austreiben. Er hatte nach Hunderten geheilt. In Stubai gab es früher viele solcher Besessenen.

Eine Stunde ober Mieders ist ein unterirdischer See, der Wildmöser See. Vor einigen Jahren fiel eine Bötin hinein und ward bei Hall im Unterinnthal als Leiche aufgefischt. Der See hat also einen unterirdischen Abfluss. Ändert sich die Witterung, so hört man den See donnern. Heute ist er ganz mit Schilf überwachsen. Dieser See wird nach einer alten Prophezeiung einst ganz Mieders überschwemmen, wie es vor hundert Jahren schon geschehen ist.

Wo heute das erste Haus in Mieders steht, war einst das letzte, d. h. ganz Mieders wurde durch obigen See vor 100 Jahren vermurt. —

Buttermilch ist eine Medicin, die für alles hilft, aber sie muss sofort nach dem Butterschlagen getrunken werden, denn:

„Milch vom Kübel
Vertreibt alle Übel;
Wenn sie a Weil steaht,
Dann schau wie's dir geaht!"

Die gefährlichsten aller Tiere sind die Beisswürm (Schlangen, hier nur durch die harmlose Natter vertreten), die pfeifen die Leut' an und geschehen ist es. —

Wenn ein Mann heiratet, so muss er haben:

1. eine breite Hand, damit er viel durch die Finger sehen kann,
2. einen grossen Hals, damit er viel schlucken kann,
3. eine feste Leber, weil viel drüber kriecht,
4. ein steinhartes Herz, damit er die Stich nit g'spürt.

Am Hochzeitstag legt die Braut ein ihr gehöriges Kleidungsstück über die Hose des Mannes und ihr ist die Herrschaft im Hause gewiss. —

Wenn jemand in Stubai stirbt, so wird von den Angehörigen des Verblichenen in der ganzen Gemeinde, welcher der Tote angehörte, Haus für Haus Brod verteilt. Bei jedem „Vergelts Gott", das gesprochen wird, fliegt die Seele des Verewigten „an Ruck aufi" (ein Bischen aufwärts).

Die Leiche einer Jungfrau wird von geschmückten Jungfrauen, solche eines Junggesellen von Junggesellen mit Büschl (Blumenstrauss) auf den Hüten zu Grabe getragen.

Ehemänner und Eheweiber, hier Mander und Weiber genannt, zum Unterschied von Buben und Madlen (ledige Leute), werden von Ehemännern bestattet.

Die Totenwach bei einem Junggesellen versehen Jünglinge, bei einer Jungfrau Jungfrauen, und zwar immer zwei Personen. Bei Eheleuten wird die Totenwach von Ehemännern gehalten. Den Wächtern müssen die Hinterbliebenen Branntwein und Brod aufstellen; dann wird zum Zeitvertreib kartet (Karten gespielt). Nur hie und da besprengt man den Toten

mit Weihwasser, damit keine unreinen Geister in dessen Nähe kommen. Die Totenwache dauert von 8 Uhr abends bis morgens 6 Uhr.

Ist eine Leiche im Dorfe, so muss jedes Haus wenigstens ein Familienglied in der Zeit von 6—8 Uhr abends zum Rosenkranzbeten zu derselben entsenden. Unterlässt man dies, kommt „z'schnachts" (zur Nachtzeit) der Tote und rächt sich.

Die Leichen von Erwachsenen werden, wenn sie „auf Ehren" (ausgestellt) liegen, in ein Tuch gehüllt oder eingenäht; nur die Kinder (Engel) liegen offen.

Stirbt ein Kind, so herrscht in der Regel mehr Freude als Jammer im Trauerhause, denn der „Engel" ist direkt in den Himmel geflogen.

Schwerkranke melden sich vor ihrem Tode und man nennt dies Munuga (Ermahnung zum Beten).

Zu Mieders lag einst ein Mann im Sterben. Ein Arbeiter sah denselben ausserhalb des Dorfes Lâb hagen (Laub rechen) und dachte: „schau, isch der Hansl mehr auf" (wieder gesund). Als der Arbeiter ins Dorf kam, läutete gerade das Sterbeglöckl und er fragte, wer gestorben sei. Wie war er bei der Nachricht erstaunt, dass es derselbe sei, welchen er eben Lâb hagen gesehen hatte. Der Sterbende hatte sich gemeldet.

Das Melden aber ist ein gutes Vorzeichen für die Seele des Sterbenden, denn: „Übelor wo a Munuga g'schicht, beetet ma a Voter unser."

Tannenhof zu Telfes in Stubai.

Zu den deutschen Volksliedern aus Böhmen und aus Niederhessen.

Von **Karl Voretzsch.**

Die Sammlung der deutschen Volkslieder aus Böhmen (herausgegeben vom Deutschen Verein zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag. Redigiert von Alois Hruschka und Wendelin Toischer. Prag 1891) und die seit 1890 erscheinenden — und, wie es scheint, vorläufig zum Stillstand gelangten — Niederhessischen Volkslieder (herausgeg. von Joh. Lewalter. I.—III. Heft. 1890—92. Hamburg) bieten dem Freunde des Volksliedes zu mancherlei Vergleichungen und Beobachtungen Anlass. Eigene Sammlungen, die ich mir seit Beginn meiner Studienzeit angelegt und an verschiedenen Orten fortgesetzt habe, gestatten mir, zu einigen Liedern, die dort zum erstenmale gedruckt sind, aus andern Gegenden Paralleltexte

nachzuweisen, darunter hie und da auch solche, welche die dort veröffentlichten Texte in manchen Punkten ergänzen und berichtigen; weiter zu einigen auch sonst schon bekannten Liedern immerhin bemerkenswerte Varianten mitzuteilen; und schliesslich zu dem und jenem Liede eine Bemerkung hinzuzufügen, die für seine Geschichte vielleicht nicht unwichtig ist.

Ich beginne mit den niederhessischen Liedern:

1.

Wir lustgen Dreiundachtzger
Sein alle beisammen. (Lewalter I, no. 19.)

Die vom Herausgeber hierzu verzeichneten Varianten weichen ziemlich von einander ab, lassen aber doch einen ursprünglichen Zusammenhang erkennen. So darf man wohl auch das böhmische ‚Wer sen ein lustiger Dragoner will sein, Der muss auch haben Kurasche dabei!' (Böhm. Vlr. S. 232), zu welchem die Herausgeber keine Varianten angeben, hierherziehen. Ferner hängt damit zusammen ein Lied der Bonner Königshusaren mit einem eigentümlichen Refrain und einer kurzen Einleitung, die gewissermassen das Signal zum Anstimmen des Gesanges giebt. Es lautet folgendermassen:

Juja, Juja!
Jetzt gehts wieder juja! } Langsam und gezogen.
Jetzt gehts los!

Rendezvous, Rendezvous —
Alle Rheinländer,
Das sind Teufelsbänder, } Flott.
Rendezvous, Rendezvous —
Alle Rheinländer,
Und die sind gut.

1. Unser Oberst hat an uns gedacht,
Hat Bier und Branntwein mitgebracht.
Unser Oberst soll leben,
Die Husaren daneben,
Neben ihm seine Officier!
Königshusaren, das bleiben wir.
Rendezvous, Rendezvous,
Alle Rheinländer etc. w. o.

2. Da seh' ich von weitem
Den Oberst schon reiten,
Neben ihm seine Officier.
Königshusaren, das bleiben wir.
Rendezvous etc.

3. Musikanten müssen spielen
Zu unserm Vergnügen,
Zu unserm Plaisir.
Königshusaren, das bleiben wir[1]).
Rendezvous etc.

---

1) Die Melodie der 2. und 3. Strophe entspricht Zeile 3—6 der 1. Strophe und stimmt zu dem entsprechenden Stück der niederhessischen Melodie.

2.

Es hatt' sich ein Fähnrich
In ein Mädchen verliebet. (L. I, no. 20.)

Das Lied ist offenbar eine Mischung aus zwei verschiedenen Liedern. Strophe 1—4 und vielleicht noch 7 bilden ein Lied für sich, die beiden Strophen dazwischen gehören einem anderen Liede an, das Lewalter nur noch von „einigen alten Hessen" hat erhalten können. Dies zweite Lied ist anderwärts noch wohlbekannt und lautet in der vollständigeren Fassung, die mir aus der Garnison Halle (36. Inf.-Reg.) bekannt ist, so:

1. Es sind ja die Zeiten so schön in der Welt,
Dass alle junge Burschen müssen ziehen ins Feld.
Widerallallalla, Widerallallalla —
Dass alle junge Burschen müssen ziehen ins Feld.

2. Der König von Preussen, er hat es gesagt,
Dass alle junge Burschen müssen werden Soldat.

3. Die hübschen und die geraden, die sucht er sich aus,
Und die Krummen und die Lahmen schickt er wieder nach Haus.

4. Ach Mädchen! Ach Mädchen! Wie wird's euch ergehn!
Ihr müsst nun mit die Krummen und die Lahmen ausgehn.

5. Die traurigen Briefe, die schicken wir nach Haus,
Damit pressen wir unsern Eltern die Thränen heraus.

6. Die lassen sich erweichen und schicken uns brav Geld,
So wie es uns lustigen Soldaten gefällt.

Die Melodie weicht nur wenig von der niederhessischen ab.

3.

Ich stand auf hohem Berge,
Schaut herab ins tiefe Thal. (L. II, no. 16.)

Das Lied, das der Herausgeber noch nirgends aufgezeichnet geglaubt, ist weiter nichts als eine Umformung und teilweise Verstümmelung des Liedes von der Soldatenbraut, das wieder nur eine Veränderung des Liedes von den drei Grafen ist. Das wird klar, wenn man Simrock (Die deutschen Volkslieder) no. 57[1]) daneben hält: hier kehren die drei Mittelstrophen des niederhessischen Liedes nahezu wörtlich wieder, nur dass hier ein bergischer Husar die Rolle des „reitenden Artilleristen" spielt und die dort kaum angedeutete Wirtshausscene ausführlich erzählt wird. Ein den gleichen Gegenstand behandelndes Lied, welches seine Verwandtschaft mit dem niederhessischen auch durch die sehr ähnliche Melodie erweist,

1) Auch bei Böckel, Lieder aus Oberhessen, no. 93.

inhaltlich aber ursprünglicher scheint, habe ich einst von einem Füsilier des 125. Inf.-Reg. (Tübingen) singen hören:

1. Ich stand auf hohem Berge,
Schaut hinunter ins tiefe Thal.
Da sah ich drei Gesellen
Bei einem Mädchen stehn.

2. Der erste war ein Schäfer,
Der zweite ein Kaufmannssohn,
Und der dritte, das war ein Wanderbursch,
Der liebte das Mädchen schon.

3. Und der Wanderbursche dreht sich um und um,
Nahm das Mädchen wohl bei der Hand.
Er trieb es mit ihr solange,
Bis er in ein Wirtshaus kam.

4. „Guten Morgen, Sie, Frau Wirtin!
Schenk sie ein ein gut Glas Wein,
Und das Mädchen hat so schöne Kleider an:
Versoffen müssen sie sein."

5. Und versoffen sinds die Kleider,
Kein Kleid ist nicht mehr da,
Und so muss das schwarzbraune Mädchen
Bei der Nacht nach Hause gehn.

6. Und die Handwerksburschen, das sind Schelmen,
Die, wenn sie auf der Reise sein,
Sie verführen alle schönen Mädchen,
Dieweil sie noch viel schöner sein[1]).

4.

An der Weichsel gegen Osten,
Da stand nach blutger Schlacht. (L. III, no. 43).

Der Anfang entstammt einem anderen Liede, das Lewalter an anderer Stelle mitteilt[2]). Dadurch wird aber der Schauplatz unseres Liedes völlig verändert und der wahre historische Hintergrund verdunkelt: denn dieser ist ursprünglich der Krieg von 1870, wie sowohl die vom Herausgeber citierte erzgebirgische Version (A. Müller, S. 24) als auch die mir aus der Provinz Sachsen bekannten Texte zeigen. Wir dürfen das Lied wohl als eins der wenigen echten Volkslieder betrachten, welche die grosse Zeit von 1870 gezeitigt hat. Text und Melodie vereinigen sich, um eins der schönsten Soldaten- und Volkslieder zu schaffen, das, auf dem Marsch oder im Biwak von zweistimmigem Chor gesungen, einen überwältigenden Eindruck macht.

Ich gebe die von mir aufgezeichneten Texte unverkürzt wieder, da sie sowohl unter sich, als auch gegenüber den beiden schon bekannten Versionen ihre Eigentümlichkeiten haben und das Lied selbst einer ausführlicheren Würdigung wohl wert ist.

1) Vergl. hierzu ‚Der Mühlbursch' in: A. Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge. 2. Aufl. 1891. S. 81.

2) Heft I, no. 33 (*An der Weichsel, fern im Osten, Stand ein Soldat auf seinem Posten*). Die zugehörige Melodie findet sich bereits früher aufgezeichnet in: Soldatenliederbuch, ausgegeben vom Königl. preussischen Kriegsministerium. Berlin 1882 (daselbst no. 81). Ebenda, unter no. 92 und 93, finden sich auch schon die Melodieen von Lewalter III, no. 13 und I, no. 23.

a.

1. Bei Sedan auf den Höhen,
Da stand nach blutger Schlacht
[:In der letzten Abendstunde
Ein Musketier auf Wacht.:]

2. Die Wolken ziehn gen Osten,
Der Mond am Himmel stand,
Er erleuchtet Wald und Fluren
Im grünen Frankenland.

3. Was raschelt dort im Busche?
Es ist ein Reitersmann,
Der mit tiefer blutger Wunde
Lag im Busche bei Sedan.

4. Reich Wasser, deutscher Kamrad!
Die Kugel traf so gut.
Dort an jenem Wiesenrande,
Da floss zuerst mein Blut.

5. Doch gewähr mir eine Bitte!
Grüss mir mein Weib und Kind:
Denn ich heiss Andreas Förster
Und bin aus Saargemünd.

6. Denn ich habe Weib und Kinder
Daheim am trauten Herd,
Die auf ihren Vater harren,
Der niemals wiederkehrt.

7. Der Mond beleucht't das Auge[1],
Der Krieger Totenschar,
Die noch gestern um die Stunde
Hier noch frisch und munter war.

8. Den andern Morgen in der Frühe
Grub ihm ein Schütz sein Grab,
Und er streute Wiesenblumen
Und grüne Zweig aufs Grab.

9. Aus zwei Zweigen macht er ein Kränzlein,
Durch dieses weht der Wind.
Denn hier ruht Andreas Förster,
Er war aus Saargemünd. (Magdeburg, 26. Inf.-Reg.).

b.

1. Bei Sedan auf den Höhen
Da stand nach blutger Schlacht
In später Abendstunde
Ein Sachse[2]) auf der Wacht.

2. Die Wolken ziehn gen Osten,
Die Dörfer stehn im Brand,
Sie erleuchten Wald und Fluren
Im fernen Frankenland.

3. Der Sachse schritt auf und nieder
Wohl an der Totenschar,
Die gestern zur selben Stunde
Noch gesund und munter war.

4. Was jammert dort in einem Busche
Und klagt in bittrer Not:
„O heilige Mutter Gottes,
Gieb einen sanften Tod[3])!“

5. Der Sachse, er trat näher:
Da lag ein Reitersmann,
Der von des Feindes Kugel
So schwer getroffen war.

6. „Gieb mir Wasser, lieber Kamrad!
Die Kugel traf so gut.
Dort an jenem Wiesenrande,
Da floss zuerst mein Blut.

7. Doch eine Bitte mir gewähre!
Grüss mir mein Weib und Kind:
Denn ich heiss' Andreas Förster
Und bin aus Saargemünd.

8. Denn ich habe Weib und Kinder
Daheim am trauten Herd,
Die da warten auf ihren Vater,
Der niemals wiederkehrt.“

---

1) ? etwa für: *die Aue?*
2) Auch: *ein Schütze.*
3) Diese Zeilen stimmen zur erzgebirgischen Fassung.

9. Und bin ich nun gestorben,
Dann grab mich friedlich ein,
Und pflanz' auf meinem Grabe
Ein klein Vergissnichtmein."

10. Er sprach's, es brach sein Auge,
Der Reitersmann war tot.
— — — — — — —
— — — — — — —

11. Und in der frühen Morgenstunde
Grub ihm der Sachs' ein Grab
Und er streute Wiesenblumen
Und Zweige mit hinab.

12. Ein Kreuz aus schwachem Zweige
Schwankt dort im Morgenwind:
Da ruht Andreas Förster,
Er war aus Saargemünd.

(Halle, 36. Inf.-Reg.) [1])

1870 war Saargemünd noch französisch. Wenn man darauf besonderes Gewicht legen will, so wird die Tragik dadurch noch gesteigert: der Reitersmann Andreas Förster war dann ein Deutscher, der in französischen Diensten gefallen ist und nun seinem Feind — der zugleich sein Landsmann ist — die letzten Grüsse an Weib und Kind aufträgt.

5.

Nicht weit von Württemberg und Baden
Und von der wunderschönen Schweiz. (L. III, no. 34.)

Dies prächtige Hohenzollernlied ist im Schwabenlande wohl bekannt, wo es schon seit 1866 gesungen worden sein soll und hier bereits mehrfach — allerdings in veränderter Gestalt — in Schulbücher aufgenommen worden. Als Verfasser wird der — nunmehr verstorbene — Tübinger Volksdichter Metzger Späth vermutet, von einigen Seiten mit Bestimmtheit als solcher bezeichnet [2]).

Die schwäbische Version weicht nur in Einzelheiten von der niederhessischen ab. Schwierigkeiten für die Erklärung bietet — abgesehen vom Refrain, der offenbar in gar keiner syntaktischen Beziehung zum vorausgehenden steht und auch im Inhalt nur lose mit dem übrigen verknüpft ist — bloss die zweite Strophe:

Von diesem Berg da geht die Sage,
Die sich ins ferne Land erstreckt,
Und (hessisch: ein) jeder Vater hat die Klage,
Die sich auf seinen Sohn erstreckt.

Man nimmt ihn fort ins fremde Land,
Sein Vater glaubt, er sei verbannt,
Auf Hohenzollerns steilem Felsen,
Wo unverzagt die Eintracht ruht.

Der Inhalt bezieht sich, wie auch die Schlussstrophe zeigt, auf die geborenen Hohenzollern, die in fernen (norddeutschen) Garnisonen ihren Dienst leisten müssen. Der Ausdruck ist etwas unbeholfen: zweimal ‚erstreckt', dazu das zweite Male offenbar nur dem Reim zuliebe, um den einfachen Gedanken auszudrücken: ein jeder Vater hat eine Klage, die

1) Ähnlich auch in Prenzlau, 64. Inf.-Reg.

2) Ich entnehme diese Angaben den ‚Blättern des schwäbischen Albvereins' (Jahrg. 1892. IV, 214). Ebenda IV, 172 findet sich auch der Text des Liedes.

sich auf seinen Sohn bezieht = ein jeder Vater klagt wegen seines Sohnes. So dürfen wir auch die ‚Sage' der ersten Zeile nicht in dem üblichen Sinn nehmen: auch hier hat die Reimnot den Dichter zu einem schiefen Ausdruck verleitet. Er will offenbar nur sagen: von diesem Berge heisst es, wird erzählt, gesagt; dafür dem Reim zuliebe ‚geht die Sage'. Der Sinn der ersten Zeilen ist danach: ‚Von diesem Berg, d. i. den Bewohnern dieses Berges, erzählt man, ebenso wie von den Bewohnern des ganzen Landes: ein jeder Vater klagt wegen seines Sohnes, den er ins fremde Land hergeben muss'.

6.

O Strassburg, eine wunderschöne Stadt,
Darin liegt ein Soldat. (L. III, no. 19.)

Dies komisch-ernste Lied (Umänderung des weitbekannten O Strassburg, o Strassburg, Du wunderschöne Stadt etc.) ist — ausser in Niederhessen und im Erzgebirge — auch noch anderwärts bekannt. Bei den 72ern in Torgau beginnt das Lied:

Lippe-Detmold, eine wunderschöne Stadt,
Darin liegt ein Soldat,
Der da musst marschieren in das Feld,
Wo die Kanonen stehn.

Eine bemerkenswerte Variante findet sich in O. Schambachs Liederhalle[1]):

‚Preuss'sch Eilau, eine wunderschöne Stadt.'

Hier ist ein lustiger Refrain zugefügt, der — wie so oft — zur ersten Strophe recht wohl passt, zu den folgenden aber einen rührenden Kontrast bildet:

Drum ist's so schön, drum ist's so fein,
Drum ist's so schön, Soldat zu sein.

Leider hat der Herausgeber nicht angegeben, woher er das Lied erhalten.

7.

In Böhmen liegt ein Städtchen,
Das kennt fast jedermann. (L. II, no. 17.)

Dies Lied ist seither in einer ausführlicheren Fassung aus Böhmen[2]) bekannt geworden, das ohne Zweifel seine Heimat ist. Dass es von hier aus nach dem Erzgebirge gelangt ist, nimmt nicht Wunder. Wie ist es

1) O. Schambach, Liederhalle für Deutschlands Jugend. Altenburg. 1883. no. 55. Daselbst ist auch die Melodie beigefügt, von der sich die niederhessische nur wenig entfernt.

2) Deutsche Vlr. a. B. S. 82.

aber nach dem westlichen Deutschland, nach Hessen und an den Niederrhein gelangt? Im Jahre 1866 haben es die Bonner Königshusaren — wie mir ein ehemaliger Angehöriger des Regiments (Herr Seebach in Halle a. S., dem ich auch die übrigen hier mitgeteilten Lieder des Bonner Husaren-Regiments verdanke) mitteilt — in Böhmen singen hören und von da mit nach Bonn gebracht. Von hier aus hat es sich jedenfalls weiter verbreitet — die entlassenen Husaren trugen es weiter in Städte und Dörfer. Dass auch noch andere preussische Regimenter das Lied aus Böhmen mitgebracht haben, ist recht wohl möglich. In jedem Fall hat hier der Krieg das Bekanntwerden des Liedes in entferntere Gegend vermittelt — ein interessantes Zeugnis dafür, welche Zufälligkeiten für die Verbreitung eines Volksliedes in Betracht kommen können.

Dies Lied möge den Übergang zu den deutsch-böhmischen Volksliedern bilden, von denen ich folgende hervorheben will:

8.

Die Sonne steht am Himmel,
Mit ihr da schied die Schlacht. (D. Vlr. a. B. S. 84.)

In der vorliegenden Form bezieht sich das Lied auf eine Episode des Krieges von 1866: die Schlacht von Trautenau (dafür auch Nachod oder Tobo) ist als Hintergrund gedacht. Das Lied scheint sonst nicht bekannt[1]. Ich fand es in dem Liederbuch eines Magdeburger Musketiers (26. Inf.-Reg.), hier aber auf den Krieg von 1870 und die Schlacht von Sedan bezogen, auch sonst mehrfach abweichend. Ich gebe den Text unverkürzt wieder:

1. Die Sonne sank im Westen,
Im Norden war die Schlacht,
Bedeckt mit ihrem Schleier
Die dunkle Todesnacht.

2. Und mitten unter Toten
Ruht sterbend ein Soldat,
Es schläft an seiner Seite
Sein treuster Kamerad.

3. Es neigt sein Haupt zur Erde
Der Sterbende und spricht:
„Vernimm, du treuster Bruder,
Was mir am Herzen liegt.

4. Nimm diesen Ring vom Finger
Wenn ich gestorben bin,
Und alle meine Briefe,
Die im Tornister sind.

5. Soll dich noch einmal geleiten
Zur Heimat das Geschick,
So bring' du meinem Liebchen
Dies Liebespfand zurück.

6. Sag' ihr, dass ich gestorben
Bei Sedan in der Schlacht,
Und in den letzten Zügen
Noch treu an sie gedacht.

7. Und sollt' mit einem andren
Der Priester sie vereinen,
Soll sie noch oft gedenken
An ihren verstorbenen Freund.

8. Mit diesem armen Ringe
Geb' ich mein Wort zurück.
Im Himmel werd' ich bitten
Auch für ihr ferneres Glück.

[1] Liegt uns in einer Aufzeichnung aus dem Spessart vor. D. Red.

9. Wenn Mond und Sterne funkeln
Mit ihrem Silberlicht,
Sie scheinen dem toten Soldaten
Ins blasse Angesicht.

Ob die Beziehung auf Sedan oder auf 1866 ursprünglicher ist, wird sich jetzt schwer entscheiden lassen. In Böhmen ist das Lied erst in jüngster Zeit aufgezeichnet worden.

9.

Mein Schatz, der ist im Kriege,
Zu Ostern kehrt er heim. (D. V. a. B. S. 98.)

Das Lied macht einen durchaus modernen Eindruck. Nicht so in der Fassung, welche in mehreren Garnisonen der Provinz Sachsen (Magdeburg, Halle, Torgau) bekannt ist: hier tritt an Stelle des „Schatzes“ und „Burschen“ der Fähnrich auf, wodurch der Inhalt in eine frühere Zeit und dadurch erst in die rechte Beleuchtung gerückt wird. Diese Version ist ausführlicher und auch schöner als die böhmische, die ihr gegenüber nur als Entstellung erscheint. Die Melodie ist einfach wie der Text, aber gerade dadurch ist das Lied ausserordentlich wirkungsvoll. Es gehört zu den besten Liedern dieser Gattung. Ich gebe den Magdeburger Text (26. Inf.-Reg.), dazu die wesentlichsten Abweichungen des Halleschen (36. Inf.-Reg.):

1. Ein Fähnrich zog im Kriege,
Widibumjaja! Juchheirassa!
Ein Fähnrich zog im Kriege,
Wer weiss, kehrt er zurück?
Wer weiss, kehrt er zurück?

2. Er liebt' ein schwarzbraunes Mädchen
Drei Jahr' und noch viel mehr[1]).

3. Ein Fähnrich[2]) kam geritten,
Von Blut war er so rot.

4. Er grüsst' ein schwarzbraunes Mädchen,
Sie schaut' ihn fragend an:

5. „Ach Fähnrich, lieber Fähnrich!
Was bringst du neues mir?“

6. „Die Neuheit, die ich bringe,
Macht dir die Äuglein rot.

7. Dein Fähnrich ist erschossen,
Ist tot und lebt nicht mehr[3]).

8. Ich hab' ihn sehn begraben
Von vielen Officiern[4]).

9. Der erste trug den Degen,
Der zweite sein Pistol.

1) Halle: *Sie war so wunderschön.*
Darauf folgt noch eine besondere Strophe:
Sie stand auf hohem Berge
Und schaut ins tiefe Thal.

2) Halle: *Lieutenant.* Also auch hier Modernisierung!

3) Halle: *Dein Fähnrich ist gestorben,*
Ich hab es selbst gesehn.

4) Halle: Wir haben ihn begraben
Mit vielen Officieren.

10. Der dritte trug den Kürass,
Der vierte seine Kron'.

11. Über sein Grab ward geschossen
Mit Pulver und mit Blei."

12. Da droben auf jenem Berge
Singt eine Nachtigall.

13. Sie singt unserm Fähnrich zu Ehren
Für seine Tapferkeit.

10.

Nicht weit von hier, in einem tiefen Thale,
Stand ein Mädchen an einem Wasserfalle. (D. Vlr. a. B. S. 137.)

Das Lied ist hier gleichfalls zum erstenmale gedruckt, ist aber auch anderwärts bekannt, wie eine mir mündlich bekannt gewordene Version aus Prenzlau zeigt. Sie unterscheidet sich von der böhmischen hauptsächlich dadurch, dass sie an Stelle der drei ungleich langen Strophen (die sich im Gesange wohl ausgleichen) vier Strophen zu je vier Zeilen bietet, ausserdem noch durch mancherlei Einzelheiten. Der Text lautet:

1. In einem Städtchen, in einem tiefen Thal,
Stand einst ein Mädchen an einem Wasserfall.
Sie war so schön, so schön wie Milch und Blut,
Sie war von Herzen einem Räuber gut.

2. „Armes Mädchen, du dauerst meine Seele,
Ich aber muss in eine Räuberhöhle.
Ich kann hinfort nicht länger bei dir sein,
Dieweil ich muss in finstern Wald hinein.

3. Hier diesen Ring, und sollt' dich jemand fragen,
So sprich: ein Räuber der hat ihn getragen,
Der dich geliebt bei Tag und bei der Nacht,
Und schon so viele Menschen umgebracht.

4. Gehe dort auf jene(r) grüne(n) Wiese,
Da giebt es Männer an der Zahl so viele,
Mit denen du vielleicht kannst glücklich sein —
Ich aber muss in'n finstern Wald hinein.

11.

Lustig ist's Soldatenleben,
Für den Kaiser woll'n wir geben
Unsern letzten Tropfen Blut;
Soldaten müssen haben Mut. (D. Vlr. a. B. S. 233.)

Das Lied ist ein sprechendes Beispiel für die Umbildungen und Umdeutungen, denen das Volkslied auf seinen Wanderungen unterliegt. In der vorliegenden Version aus Böhmen handelt es sich natürlich um das Österreichische Vaterland und Kaiser Franz; eine fränkische Version, welche der vorigen in der Form sehr nahe steht, bezieht den Inhalt auf

das bayerische Vaterland, eine elsässische gar auf Frankreich und die Franzosen[1]). Aus Norddeutschland ist das Lied bisher nicht bekannt geworden, wird aber auch hier gesungen: so in der Rheinprovinz, so in der Provinz Sachsen. Diese Versionen unterscheiden sich von den bisher gedruckten durch eine strengere (auch ursprünglichere?) Pointierung in den ersten Strophen und durch abweichende Schlussstrophen.

a.

1. Redlich ist das deutsche Leben
Fürs Vaterland dahinzugeben,
Für[2]) den letzten Tropfen Blut:
Ja, wir Deutsche haben Mut.

2. Wenn Kanonen uns auch blitzen
Und andere Waffen auf uns spritzen —
Ei, dann ziehen wir ins Gefecht:
Ja, wir Deutsche haben Recht.

3. Wenn wir unsre grauen Mäntel
Um ein deutsches Mädchen hängen,
Ei, dann fühlt sie keinen Schmerz:
Redlich ist das deutsche Herz.

4. Ich muss wandern auf fremden Strassen,
Muss meinen Schatz einem andern lassen,
Den ich hab so treu geliebt[3]) —
Lebe wohl, vergiss mein nicht!

5. Sollt' es Frankreich nochmals wagen
Und sich mit Deutschland nochmals schlagen,
Ei, dann soll das Pulver und Blei
Zeigen, dass wir Deutsche sein[4]).

(Halle a. S., 36. Inf.-Reg.)

Die Melodie ist nicht die von Ditfurth (Fränk. Volkslieder II, no. 263) mitgeteilte. Sie ist langgezogen und einförmig.

b.

1. Mutig ist das deutsche Leben,
Das uns zur Freiheit ist gegeben,
[:Bis zum letzten Tropfen Blut.
Wir Husaren haben frohen Mut.:]

2. Wenn Kanonen und Haubitzen
Granaten auf uns blitzen,
Mutig gehen wir ins Gefecht,
Denn wir Deutsche kämpfen für das Recht.

3. Wenn wir unsre weissen Mäntel
Um ein deutsches Mädchen hängen,
Ei, so fühlt sie keinen Schmerz:
Redlich ist ja das Husarenherz.

4. Mutig ist der deutsche Mann,
Der für die Freiheit sterben kann:
Wer sein Weib und Kind verlässt,
Der steht gewiss, gewiss im Kampfe fest.

1) Auch in Schwaben ist das Lied bekannt: siehe E. Meier, Schwäb. Volkslieder, no. 98.

2) Diese sinnlose Attraktion im Magdeburger wie im Halleschen Text.

3) In Magdeburg (26. Inf.-Reg.):

Ich habe sie so treu geliebt.

4) Für diese letzte Strophe in Magdeburg (26. Inf.-Reg.) die beliebte Wanderstrophe:

Auf meinem Grabstein könnt ihr's lesen,
Was für ein treuer Schatz ich gewesen,
Der hier liegt und der hier ruht,
Dem sein Herz, ja das war gut.

5. Deutschland, o du stolze Macht,
Schwarzweissrot[1]) ist unsre Pracht.
Tapfer muss das Preussen sein,
Sonst stünd' Frankreich, Frankreich[2]) bald am Rhein.
(Lied der Bonner Königshusaren.)

Die Melodie weicht etwas von der sächsischen ab.

Zum Schluss mögen hier einige Lieder Platz finden, die ein Freund des Volksliedes (Herr Referendar C. Du Chesne in Ebersbach) teils auf einer Ferienreise durch Nordböhmen, teils bei späterer Gelegenheit gesammelt und mir freundlichst zur Verfügung gestellt hat. Sie finden sich in den ‚Deutschen Volksliedern aus Böhmen' nicht, oder berühren sich mit dort publicierten Texten nur in allgemeinen Motiven.

12.

1. Es lebten zwei in einem Sinn.
Sie lebten in der Unschuld hin,
Sie liebten sich herzinnig lieb.
Das Schicksal trennt sie wunderlich.

2. Der Jüngling wollt' auf Reisen gehn,
Da blieb sein Mädchen weinend stehn.
Da sprach die Mutter: „Mein liebes Kind,
Du weinst dir deine Äuglein blind."

3. „Doch, Mutter, hab' dir keine Not,
Schon längst wünsch' ich mir meinen Tod.
Wenn er nicht kehrt recht bald zurück,
Sonst kommt er um sein Erdenglück."

4. Die Mutter merkte sich das Wort
Und sprach (?) zum Jüngling dieses Wort:
„Wenn du nicht kehrst bald zurück,
Sonst kommst du um dein Erdenglück."

5. Der Jüngling trat die Reise an
Und reiste in des Liebchens Land.
Wie ihm da zu Mute war,
Als er da sein Mädchen sah!

6. Die roten Wangen waren bleich,
Die Hände und Füsse starr wie Eis.
Sie lispelt' ihm noch leise zu:
„Mit mir geht's in die ewige Ruh'."

7. Sie schaut noch einmal die Sonne an,
Dann sinkt sie gleich in seinen Arm.
Ganz unschuldvoll und seelenrein
Schlief sie in seinen Armen ein.
(Sobochleben b. Teplitz).

Das Motiv ist das gleiche wie in dem Lied ‚Es zog ein Knab' ins fremde Land' (D. Vlr. a. B. S. 90 f.). Im einzelnen aber zeigen die Lieder keine Verwandtschaft.

1) So 1870/71. Dafür im Jahre 1866: *schwarzrotgold.*
2) 1866: *Österreich, Frankreich.*

13.

1. Ich hab als armer Tischlergesell
Für das Leben keinen Mut.
Wenn ich bei meiner Werkstatt steh,
Da heisst es: Hoble gut!
Ach hobeln thu ich herzlich gern,
Das fällt mir gar nicht schwer.
Mir glänzet nie des Schicksals Stern,
Und das verdriesst mich sehr.

2. Wär' mir des Meisters Pepi gut,
Es würd' mich herzlich freun.
Kommt sie zu mir in die Werkstatt 'rein,
Geht mir das Herz aus dem Leim.
Ich bin dem Mädchen herzlich gut,
Ich liebe sie recht heiss,
Auch ich vergiess' fürs Leben gern
Mein Blut und meinen Schweiss.

3. Wär' mir des Meisters Pepi gut!
Wär nicht ihr Vater reich,
Wär er so arm, wie ich es bin,
So wärn wir beide gleich.
Doch heimlich ist sie mir doch gut,
Sie liebt mich innerlich (inniglich?)
Das giebt mir Kraft, das giebt mir Mut,
Das freut mich innerlich.

4. Drum hobeln will ich, weil ich kann,
Bei Tag' und bei der Nacht,
Bis endlich mich bei meinem Fleiss
Die Liebe glücklich macht.
Und bringt die Liebe es zustand',
Und Pepi ist mein Weib,
Dann leimt und hobelt meine Hand
Nur noch zum Zeitvertreib.

(Aus einem Liederbuch. Schluckenau.)

Der glatte Text scheint modernen Ursprungs. Das Versmass stimmt mit dem des bekannten ‚Hobelliedes' aus Raimunds ‚Verschwender' („Da streiten sich die Leut' herum — Wohl um den Wert des Glücks") überein: vielleicht ist es zu dieser Melodie gedichtet, wie ja auch Einzelheiten des Textes an das Lied erinnern.

14.

1. Wenn man in späten Enkeltagen
Von sechsundsechzig spricht,
Da wird man sich verwundert fragen:
Warum kam denn Baiern nicht?

2. Warum seid ihr nicht erschienen,
Als man drang in Böhmen ein?
Franz Joseph hat es euch ja geschrieben,
Dass ihr sollt zur Stelle sein.

3. Oder habt ihrs nicht konnt lesen
Die Depesch' des Generals,
Weil besoffen ihr gewesen
Noch zum Abendmahl?

4. Hannover, Württemberg und Dessau [1])
Liesset alle ihr im Stich,
Bis Manteuffel unterdessen
Euch wohl auf die Kappen stieg.

5. Und der Baier sprach: Erschienen
Warn wir nicht zur rechten Zeit allhier.
Allein dass wir zu Haus geblieben:
Hatten soviel gutes Bier.

6. Wo wir hinkamen allerorten,
Da tranken wir zu jeder Stund.
Sonst wärs uns sehr sauer worden:
Das war der Verspätungsgrund.

(Sobochleben.)

---

1) Natürlich: *Hessen*. Die Sängerin jedoch erklärte auf Befragen: *Dessau*. So wird Hessen zu Dessau nur wegen eines vorausgehenden ‚und'.

15.

1. Was hört man jetzt neues vom Kriege,
Was hört man zu jetziger Zeit?
Man hört nichts als Kämpfe und Siege.
Das Schlachtfeld ist allzu bereit.

2. „O Schwester, ich muss dich verlassen,
Muss fort in das mördrische Land,
Ich kann dich vor Schmerz kaum umfassen,
So komm doch und reich mir die Hand.“

3. „Die Kugeln, die hört man schon pfeifen,
Da liegen die Toten gehäuft,
Dort sticht man mit mördrischer Lust
Meinem Bruder das Schwert in die Brust.“

4. Die Schwester thut weinen und klagen —
Ist das nicht ein traurig Geschick? –
„Im Schlachtfeld ist er geblieben,
Zu mir kehrt er nicht mehr zurück.“

5. Die Mutter thut weinen und klagen.
Der Vater naht: „Wo ist mein Sohn?“
In Bosnien liegt er begraben,
Das ist der Soldaten ihr Lohn.

(Schluckenau, Liederbuch.)

Tübingen.

Der Wolf mit dem Wockenbriefe.

Märchen in Kattenstedter Mundart.

Mitgeteilt von **E. Damköhler**, erläutert von **K. Weinhold**.

Et wâr e mâl en grâf, dë harre drei dechter, âwer keine harre hei sau leif als de jingeste, dat wâr sîn schôtkint. Wenn hei nâ'r schtat faur, denn brochte hei se immer wat mede, un alles wat se sek winsche, dat kreïch se. Wî nûn mâl weder grôter marcht wâr in der schtat, dâ frauch de grâf sîn dechterken, wat et ân lîwesten hebben wolle? hei wolle et kêpen. Un dat mëken winsche sek nen hipschen wokkenbreif. Dë grâf verwundere sek, dat sîne dochter sek nen wokkenbreif winsche, âwer hei së jâ, hei wolle nen recht hipschen, den besten, dë te kêpen warre, mede bringen. De grâf leit nûn ânschpannen un wî hei âffâren wolte, dâ kâm sine dochter noch emâl ânjelôpen un së, hei solle âwer jô dën wokken breif nich vorjetten.

Dat wëder wâr dën dâch sau schêne, un wî de grâf in dat holt kâm, wû hei dorch moste, dâ sungen de vogels sau hipsch, dat de grâf meine, sau schêne harre hei se noch nich ehêrt. Wî de grâf nû sau in sînen wâgen sât, ewwerlachte hei sek, wat hei alle kêpen wolle, wat hipsches

solle et âwer sîn. Met der wile wâr hei nâ'r schtat ekommen, wû schôn alles lèwe. Dâ wâr vêl te sein un vêl te kèpen. De grâf mâke êrscht sîne jeschefte âf un denn kofte hei in; hei sochte immer dat beste ût, wat dâ wâr. Wî hei nû schôn sau wît fartich wâr, date nâ hûs fâren wolle, dâ folt êne in, date dēn wokkenbreif noch nich harre, un dēne dorfte hei doch nich vorjetten.

Hei junk alsau wedder nâ'n marchte un sochte un sochte, konne âwer keinen wokkenbreif finnen. Hei frauch, wû wol wekke te hebben warren, âwer keinder harre wekke sein. Hei leip noch en pâr mâl ewwert marcht, âwer nē, et wâr kein wokkenbreif dâ. Dâ worte recht bedrîwet; wat warre wol sîn dechterken seīn, wenn hei dēn wokkenbreif nich mede brochte, wû et sek sau vèl op efreut harre? Et junk ne sau nâ, hei konne et âwer nich endern un sē terlezt tau sînen kutscher: wey willen man nâ hûs fâren, et geit al op'n âbent lôs. Un sei fauren wech. De grâf sât in sîne kutsche un sē kein wôrt, hei dachte man immer an dēn wokkenbreif. Wî hei nûn in dat holt ekommen wâr un dat hei sau in jedanken sât, dâ schimmere op'n mâl wat vor êne von bôme; hei kukke nîpe tau un wî hei necher kâm, jewâre hei op'n bôme en wulf, de harre en wunderschênen wokkenbreif in der schnûte. De grâf leit glîks schtille hôlen un frauch dēn wulf, op hei dēn wokkenbreif nich krîen kenne. Neī, sē de wulf, dēne geiwe hei nich hēr. Dâ bôt de grâf êne vêle jelt, wenne êne dēn wokkenbreif leite, âwer dē wulf wollne nich hērjèben. Terlezt sē de grâf, hei solle êne doch man den wokkenbreif jèben, hei solle ôk alles hebben, wate hebben wolle. Dâ sē de wulf, wenn hei hebben solle, wat den grâfen tauêrscht op der brîe bejēnen dè, wenne ût'n holte keime, denn solle hei ôk dēn wokkenbreif hebben. Nûn harre dē grâf nen hipschen pûdel, dē êne allemâl, wenn hei nâ hûs kâm, bis op de brîe entjèjen leip, un dachte, dē wulf meine disen pûdel. Hei vorschprôk denn ôk, dat de wulf hebben solle, wat êne terêrscht op der brîe bejēnen warre. Dâ schmeīt de wulf den wokkenbreif von bôme un de grâf faur vulder freuden nâ hûs.

Wî hei nûn ût'n holte rûter kâm, date nâ sînen schlosse kukken konne, dâ sâch hei schôn von wîdens sînen pûdel ânkommen, âwer ôk sîne kleine dochter, dē al lange op êren vâder ewârt harre, un weil hei nich kâm, êne en betjen entjèjen junk. Dēn grâfen schwâne nischt gûts, wî hei dē beiden dâhēr kommen sâch, un reip sînen kutscher tau, hei solle taufâren, dat se êr nâ'er brîe keimen wî dat kint. Hei hoffe ôk immer noch, dat dē pûdel en betjen vorut lôpen solle; âwer jè rascher de grâf faur, deste harter leip dat mēken un dē pudel bleīf terîe. Dēn grâfen ewwerleip et heit un kôlt un in sîner angest joche hei, wate konne, âwer et hulp ne nischt. Wî hei op de brîe kâm, wâr sîne dochter ôk dâ un lache un frauch glîks êren vâder, ope ôk dēn wokkenbreif harre. De grâf mâke en frintlich jesichte, sau gût et gâu wolle un sē: jâ, mî

dechterken, dēne hewwe ek nich vorjetten. Dat mēken marke âwer sînen vâder doch ân, date wat op'n harzen harre, hei wâr nich sau frô un sau frintlich wî sist. Et frauch ne denn ôk, op ne wat arre gân warre, âwer hei leit sek nischt ût, dâmet et sîne dochter nich marken solle. Wî se nû nâ hûs kâmen, dâ wâr de freude grôt ewwer all dē sachen, dē de grâf mede brocht harre; ân meisten freue sek âwer dē jingeste dochter ewwer dēn hipschen wokkenbreif; sau wat schênes harre se noch nich esein. Bî al diser freude un disen jûwel wâr dēn grâfen doch schlecht te sinne, hei wolle ôk frô sîn, âwer hei konne et nich, hei moste immer ân dēn wulf denken. Et dûre ôk nich sau lange, dâ folt et der grēfinne op, dat êr man sau bedrîwet wâr, un se frauch ēne. Ânfanks wolle hei et nich seïn, terlezt âwer vertelle hei alles, wî et êne gân wâr in holte, un meine, wenn hei doch man dēn wokkenbreif nich enommen harre.

Se wâren alle in grôter nôt, blôs de jingeste dochter harre keine angest un meine, de wulf warre wol nich kommen. Nân âbenbrôe sâten se alle in der schtûwe un vertellten sek noch wat. Dâ op ein mâl pumpe wat ân't dôr. Da! dâ isse, sē de grâf, un vor angest wusten se nich, wat se anfengen sollten. Se leipen hen un hēr un wollten de dochter vorschtēken. Met der wile jink et al weder: „bum, bum, bum! ek wil hebben, wat mek vorschprôken is, ek wil hebben, wat mek vorschprôken is.“ Harrejê! et wâr de wulf un wolle dat mēken hâlen. Nē, sē de grēfinne, mîne dochter krichte nich, dat mach kommen wî et wil, un schlôt dat mēken in de kâmer. Awer de wulf kloppe immer harter ân't dôr un wort al unjedillich, dat hei sau lange wâren moste. Dâ kâm de grâf un sîne frû op den jedanken, se wollten nâ êren schwîneharten schikken, dē harre ôk en kleines mēken, dat wâr met'n grâfen sînder dochter in glîken alder; dat wollten se hipsch ântrekken un dēn wulwe herjêwen. Se sēn denn nûn taun wulwe, hei solle dat mēken hebben, âwer hei meste noch en betjen 'wâren, bis sei et ânetrekt harren.

Et dûre ôk nich lange, dâ wâr dēn schwîneharten sîn mēken dâ. Dat moste der kleinen grēfinne sîne klêder ântein, wort hipsch terechte mâkt un denn vôr't schloss efeurt, wû de wulf wâr. Un dei wulf sē tau dēn mēken: set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok! un vôrt junk et in't holt nâ'n wulwe sînder hêle.

In der hêle lâch vêl lôf un môs, wû de wulf oppe schleip; hîr solle nûn dat mēken bliben un dēn wulwe wat hûshôlen. Dat mēken sē ôk vôr lauter angest, jâ, dat wolle êt daun. Nâ ner wîle sē de wulf, hei meste jezt weder furt in't holt, êt solle sek âwer nich underschtân un wechlôpen, sist jinge et êne schlimm. Dâmet jink de wulf vôrt. Dat mēken wâr nûn ganz allêne in der hêle un fonk ân mette schrîen; et wâr sau angeste, dat de wulf êt opfrēten dêe, âwer wech te lôpen underschtunt et sek ôk nich, et wuste jo keinen bescheit in der wiltnisse. Wî de wulf

weder kâm, wâre hellisch meue; hei lachte sînen kop in den mēken sînen schôt un sē vor êt: „lûse mek". Dat mēken lûse êne denn ôk, und dâbî schleip de wulf in. Wî de wulf weder op wâke, frauch hei dat mēken, wat et wol ân der tît warre, un dat mēken sē: „et wart wol sau ân der tît sîn, dat mîn vâder met'n schwînen in midâslâger lit." „Bist rechte nich, bist rechte nich," sē de wulf un lachte sek in de ekke. Wî et âbent wâr, sē de wulf vôr't mēken: „set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok" un brochte et weder nâ'n schlosse.

Op'n schlosse wâren se noch alle oppe un schprôken dâvon, wû et wol dēn mēken jinge un op dē wulf et wol nich emarkt harre, dat et dat rechte nich warre. Ach, sē de grēfinne, wûvon solle denn dat marken? hei kennt jo unse dochter nich; hei wart wol nich weder kommen. Indem kloppe et dreimâl ân't schlossdôr un sē: „ek wil hebben, wat mek vorschprôken is." Richtich, de wulf wâr weder dâ un brochte dēn schwineharten sîn mēken weder un wolle dat andere hebben. Nûn wusten se op'n schlosse nich, wat se mâken sollten. Dâ folt der grēfinne in, dat de kauharte ôk en mēken harre, dat met êrer dochter in glîken alder wâr. Nûn wort dēn sîn mēken ehâlt. Et moste sek ôk hipsch te rechte mâken un denn wort et dēn wulwe henejêben. Wî et vôrt dôr kâm, sē de wulf weder: „set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok" un furt junk et in't holt nâ'n wulwe sînder hêle. Nâ ner wile sē de wulf weder tau den mēken, hei wolle mâl vôrt gân, êt solle sek âwer nich underschtân un weechlôpen, sist jinge et êne schlimm. Dat mēken bleīf denn ôk in der hêle.

Wî de wulf weder kâm, worte meue. Hei lachte sînen kop dēn mēken weder in den schôt un sē: „lûse mek". Dat mēken lûse êne denn ôk un dâbî schleip de wulf in. Wî hei weder op wâke, frauche dat mêken, wat et wol ân der tît warre, un dat mēken antwêre: „et wart wol sau ân der tît sîn, dat mîn vâder met'n keuen in midâslâger lit." „Bist rechte nich, bist rechte nich" brumme de wulf un lachte sek in de ekke. Wî et âbent eworren wâr, sē hei weder tau dēn mēken: „set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok" un brochte êt weder nâ'n schlosse.

Op'n schlosse wâren se in angest, op de wulf ôk dēn kauharten sîn mēken weder bringen warre. Indēm dat se noch dâvon schprôken, junk et ân dôre: „bum, bum, bum, ek wil hebben, wat mek vorschprôken is, ek wil hebben, wat mek vorschprôken is." De wulf war weder dâ. Jezt hulp alles nischt, se mosten de grēfinne hērjêben. Dat kleine mēken krēīch de besten klêder ân, dē et harre, nâm sînen wokken un dēn hipschen wokkenbreif un wort vôr't schloss efeurt, wû de wulf al lûre. Wî et hen kâm, sē de wulf: „set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok," un furt junk

et weder dorch't holt nâ'n wulwe sînder hêle. Wî se ne tît lank dâ wâren, sē de wulf, hei wolle mâl wechgân; et solle sek âwer jô nich underschtân un wechlôpen, sist jinge et êne schlimm; dâmet junk de wulf vôrt; dat mēken fenk âwer ân te schrîen, dat et hîr sau schteinwint allêne sîn solle. Wî de wulf weder kâm, worte meue, lachte sînen kop in dēn mēken sînen schôt un sē: „lûse mek“. Dat mēken lûse dēn wulf un dâbî schleip hei in. Wî hei weder op wâke, frauch hei, wat et ân der tît warre, un dat mēken antwêre: „et wart wol sau ân der tît sîn, dat mîn vâder met sînen jesten ân der tâfel sit.“ „Bist rechte, bist rechte“ sē de wulf.

Dat mēken moste nûn immer bî dēn wulwe in der hêle blîben. Op lezt konne êt et âwer nich mêr ûthôlen un eines dâges nâm et sînen wokken un wokkenbreif un leip furt, immer dorch't holt wat et lôpen konne. Et leip dēn ganzen dâch, konne sek âwer nich ût dēn holte finnen; et wort âbent un schôn dîster un et wâr immer noch in der wiltnisse. Et wâr sau marrôde, dat et sek en ôgenblik hensatte. Wat wolle dat wēren, wenn et êrscht ganz dîster wort un de willen dîre kâmen? op'n bôm konne et nich klettern, dē wâren sau hôch un sau dikke. Et reip nâ vâder un mutter, âwer et hôr keînen minschen. Un wenn de wulf nûn kâm? Et fonk ân te schrîen un leip weder wîder dorcht holt bis et dîster wort. Dâ op ein mâl schimmere dorch de bême en licht. Dat mēken junk drop tau, un wî et necher kâm, jewâre et en klein hîseken. Et kukke dorcht fenster un sâch in der schtûwe ne ôle frû, dē schpunt immer flîtick vor sek hen, ône op te kukken. Sonst wâr wîder keinder drinne. Dat mēken fâte sek en harze un kloppe ân, âwer de frû schîne et nich chêrt te hebben, se schpunt wîder; êt kloppe noch en mâl ân. Dâ kukke de frû rûter un frauch, wēr dâ warre. Ach, sē dat mēken, kenne je mek denn dise nacht nich bi jich behôlen? ek hewwe mek in holte vorlôren un weit nich wû ek bin. Butten in holte grûle ek mek, behôlt mek doch dise nocht, ek wil ôk ganz ârtich sîn un nicht ēten un drinken. Ja, sē de frû, behôlen kan ek dek nich, mîn dochter, mîn man is en minschenfrēter, un wenn dē nâ hûs kimt un rikt, dat hir wēr is, denn frite dek op. Lôp jô furt, date dek nich jewâr wart. Dâ fonk dat mēken ân te schrîen un bide de frû sau vêle, se mechte et doch behôlen, et kenne nich mêr gân un wû et in der finsternisse hensolle? se solle et doch vorschtēken, et wolle ôk mûsekenschtille sitten un sek nich rippeln un nich rêen. Dat hilpt dek nischt, sē de frû, mîn man rikt dat gliks, wenn wēr in hûse is, un dâbî kukke se sek dat mēken en betjen jenauer ân, un wî se sâch, dat et sau hipsch wâr un dat et saun schênes klêt âne harre, dâ dûre se dat mēken doch un sē, et solle man rinkommen, sei wolle et dise nacht behôlen. Dat mēken moste nûn alles vortellen, wî et ne gân harre. Dârop hâle de frû wat te ēten hēr, un wî dat mēken ejetten harre, sē de frû, se wolle et nûn und'ne in kelder vorschtēken, dat êre man et nich marken dê, hei warre wol bâle kommen; et solle sek âwer jô schtille vorhôlen, sist warre et vorlôren. Dat mēken vorschprôk

dat denn ôk un wort nûn in kelder ebrocht un dâ in né ôle kiste schtôken.

Et dûre ôk nich lange, dâ mâke sek butten de wint op un et wort en jerûsche un en jebrâsche, als op de bême umme brēken wollten, un de schturm kâm immer necher un necher bis dichte vor't hûs un in de hûsdêr. Dâ wort et schtille. Dat wâr dē frû êre man, de minschenfrēter. Sau wî de wint in de schtûwe trât un sînen grôten mantel âwe tôn harre, sē hei tau sinder frû: „frû, ek rûke minschenfleisch, ek rûke minschenfleisch.“ „Ach wat,“ sē de frû, „dû bist wol nich rechter klauk, wû soll hîr minschenfleisch sin, ek hewwe nischt.“ „Doch,“ secht hei, „ek rûke minschenfleisch, hâle man hēr, ek hewwe grôten hunger,“ un dâbî schniffele hei umhēr, op hei et nich finnen kenne. De frû schult, wû hei sek sau wat denken kenne, dat se wēne in hûse harre; hei warre wol nich recht jescheit, in dise jêjent keime kein minsche. Hei bleïf âwer dâbî, et warre minschenfleisch in hûse, un wenn sei et nich gûtwilliger hērhâlen dē, denn wolle hei et schôn finnen. Nûn wort de frû doch bange un se sē vor êren man, hei solle sek man te frêden jêben, se wolle et ôk hērhâlen, âwer hei solle êr vorschprēken, dēn minschen nischt te daun. „Brink et man êrscht hēr,“ sē hei, „dat wart sek schôn finnen.“ De frû moste nû dat mēken hervôrhôlen, un wî et dēn minschenfrēter sâch, zettere un bewwere et ân ganzen karper un bide êne, hei mechte êt doch nicht daun; un de frû schprôk ôk vor dat mēken un sē tau êren man: „kukke mâl, dit kleine ârtige worm, dat darfste mek nich opfrēten.“ Dat mēken moste nûn vortellen, wû et êne gân harre, wat vor ne bewantnis et met dēn wokkenbreiwe harre un wû et hēr wâr. Dârop sē dē man, hei wolle et ân lêbente lâten, et solle sek te bede leïn, denn morjen freu, ê de sunne opjinge, wolle hei et metnēmen un nâ hûs bringen. Keinder wâr frôer wî dat mēken. De frû mâke en bede te rechte, wû et sek rin lachte un et schleip ôk bâle in.

Dēn andern morjen, de sunne wâr noch lange nich opegân, dâ wâr de wint schôn te jange. Dat mēken moste opschtân un sek te rechte mâken. Wî alles sau wît fartich wâr, bedanke sek dat mēken bî der frû, nâm sînen wokken un wokkenbreif un de reise junk lôs. De wint mâke sek op, dat de bême brâschten, nâm dat mēken in sinen mantel un furt junk et dorch de luft. Grâde wî de sunne opgân wolle, kâmen se vor'n hipschen schlosse ân. De wint satte et hîr âf un sē, et solle sek hîr op'n schlosshof setten un ânfengen te schpinnen. Dat mēken dât denn dat ôk un de sunne schîne op den wokkenbreif, datte blitzere un blenkere.

Op dēn schlosse wône âwer en prinz, dē harre noch nich lange frît. Wî nûn de prinz opwâke un ût'n fenstere kukke un dat mēken mit dēn hipschen wokkenbreiwe sâch, dâ wolle hei abselût dēn wokkenbreif hebben. Dat mēken moste op't schloss kommen un et wort efrât, op et dēn wokkenbreif nich vorkêpen dê. Et sē âwer nē, dēne vorkefte et nich; wenn et

âwer ne nacht bi dēn prinzen schlâpen kenne, denne wolle et dēn wokkenbreif hērjèben. Dâmet wârme ôk invorschtân.

Dēn prinzen sîne frû harre êren manne âwer nen schlâpdrunk ejèben, un wi dat mēken et âbents op sîne kâmer kâm, dâ schleip de prinz schôn un wôke de ganze nacht nich weder op, un dat mēken konne kein wôrt metne schprēken. Dēn andern morjen, wî de sunne opjunk, wâr de prinzessinne schôn dâ un wolle den wokkenbreif hebben. Dat mēken âwer sē, dēn wokkenbreif jeiwe et noch nich hēr, dē prinz harre de ganze nacht eschlâpen un et harre kein wôrt metne schprēken kennen; et wolle êrscht noch ne nacht bi êne schlâpen. Dat jeschôch ôk. De prinzessinne harre êren manne âwer weder nen schlâpdrunk ejèben, un dat mēken konne weder nich metne schprēken, weil hei nich opwâke. Wi ân andern morjen de prinzessinne kâm un den wokkenbreif hebben wolle, jâf ne dat mēken âwer noch nich hēr; èt sē, de grâf harre de ganze nacht eschlâpen, et wolle ôk de dride nacht noch bi êne bliben, denn solle se dēn wokkenbreif ganz beschtimt hebben. De prinzessinne leit sek denn ôk dârop in un mâke êren manne weder den schlâpdrunk te rechte. Wî et âbent wort un de prinz sek henleĩn wolle, dâ dachte hei: „wûtau sollek denn immer dēn schlâpdrunk nēmen?“ un jôt ne wech, un nûn konne dat mēken metne schprēken un se erkennten sek. Dē wulf metn wokkenbreiwe wâr nemlich dise prinz ewest un dit mēken wâr vor êne beschtimt. Dēn prinzen sîne frû âwer wâr ne hexe un wolle nich, dat dise beiden tesamme keimen. Jezt wort se hals ewwer kôp furt ejocht, un dē beiden andern hebben sek efrit un sint gliklich met enander ewest.

Das Märchen vom wulve met'n wockenbreiwe ist von Herrn Oberlehrer Ed. Damköhler in Blankenburg am Harz in der Mundart seines Heimatdorfes, des benachbarten Kattenstedt, so aufgezeichnet worden, wie er es oft von seinem Vater, und dieser wieder von seinen Eltern gehört hatte. Ich will einige vergleichende Ausführungen dazu geben, da dieses Märchen einer weit verbreiteten alten Familie angehört, die über Europa verstreut ist und wahrscheinlich aus Asien stammt. Doch werde ich mich auf das zunächst liegende beschränken.

Das Grundthema der verschiedenen Erzählungen ist, dass ein Vater (König, Graf, Kaufmann) genötigt wird, seine liebste Tochter an ein tierisches Wesen zu geben, das aber ein verzauberter Mensch ist: seine Erlösung wird durch das Mädchen vollzogen.

In dem Kattenstedter Märchen soll ein Graf seiner jüngsten Tochter aus der Stadt als Geschenk einen Wockenbrief (d. i. ein verziertes Stück von Pergament oder dünner Pappe, das um den Flachs am Rockenstiel

gelegt wird)[1]) mitbringen. Er findet keinen, begegnet aber auf dem Heimwege einem Wolfe mit einem schönen Wockenbriefe. Er erhält ihn von dem Wolfe gegen das erste, das ihm zu Hause entgegenkommen werde. Das ist nun seine Tochter. Als der Wolf sie abholen kommt, wird erst die Tochter des Schweinehirten, dann die des Kuhhirten untergeschoben: beide bringt der Wolf zurück und verlangt die rechte. So muss ihm denn zuletzt das Grafentöchterchen folgen. Sie wohnt mit dem Wolfe in der Höhle, langweilt sich aber so, dass sie mit ihrem Wocken und dem Wockenbriefe entflieht. Sie findet nicht aus dem Walde heraus, abends gelangt sie zu einem Hause. Die Frau desselben nimmt sie auf ihr Bitten ein und versteckt sie vor ihrem Manne, einem Menschenfresser, dem Winde. Aber der riecht das Menschenfleisch, doch erbarmt er sich des Mädchens und trägt es am andern Morgen auf seinem Mantel zu einem schönen Schlosse, wo ein jung vermählter Prinz wohnt. Die Grafentochter setzt sich auf Rat des Windes vor das Schloss und spinnt. Die Sonne scheint auf den schönen Wockenbrief; der Prinz sieht das und will den Brief haben, den sie aber nur gegen eine Nacht bei ihm hergeben will. Der Prinz bekommt zweimal einen Schlaftrunk von seiner Frau, so dass das Mädchen kein Wort mit ihm sprechen kann. In der dritten Nacht aber dachte der Prinz: wozu soll ich denn immer den Schlaftrunk nehmen? und so konnte das Mädchen mit ihm reden und sie erkannten sich. Der Prinz war nämlich der Wolf und die kleine Gräfin für ihn bestimmt. Da ward die Frau, die eine Hexe war, fortgejagt und jene heirateten sich.

Man sieht leicht, dass in der Erzählung einiges gestört ist und fehlt. Die Überlieferung ist in dem aus Fehmern bei Müllenhoff (Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg. Kiel 1845. S. 385) mitgeteilten Märchen vom weissen Wolf besser.

Ein König verirrt sich auf der Jagd im Walde und ein schwarzes Männchen führt ihn zurecht gegen das Versprechen, dass es zum Lohne das erste, das dem König zu Hause entgegen kommen werde, erhalte. Das ist die jüngste Tochter. Nach acht Tagen holt ein weisser Wolf die Prinzessin ab, nimmt sie auf seinen Rücken und jagt mit ihr über Berg und Thal nach dem gläsernen Berge; dort wirft er sie ab und läuft davon. Das Mädchen sucht ihn nun. Es kommt zu einer kleinen Hütte, wo eine Frau ihm von ihrer Hühnersuppe mitteilt und die Knochen mitgiebt, als sie es weiter zum Winde schickt, der wohl vom weissen Wolfe wissen werde. So wandert die Prinzessin zum Winde, dann zur Sonne, erhält

1) Schambach, Wörterbuch der niederdeutschen Mundart der Fürstentümer Göttingen und Grubenhagen S. 303. Woeste, Wörterb. der westfälischen Mundart S. 328. — Wockenblad, das Pergament oder steife Papier, das um den Spinnrocken gebunden wird, Bremisch-niedersächsisches Wörterbuch V, 284. Danneil, Wörterbuch der altmärkisch-plattdeutschen Mundart S. 249.

von beiden Hühnerknochen mit und kommt endlich zum Monde, der vom weissen Wolfe auch nichts weiss, aber sagt: das schwarze Männchen gebe Hochzeit im gläsernen Berge. Der Mond bringt sie hin, in der Eile hat sie aber eins der Hühnerknöchlein vergessen. Sie versucht nun am Glasberge hinaufzuklettern, indem sie die Knöchelchen als Leitersprossen anlegt. Oben fehlt noch eine Sprosse, die sie durch ihren kleinen Finger ergänzt. In dem Berge sitzt das schwarze Männchen als verwunschener Prinz mit angezauberter Frau. Er erkennt die Prinzessin nicht, die nun ein Lied vom weissen Wolfe singt. Sie muss es wiederholen und der Prinz erkennt sie. Der Zauber ist gelöst, die falsche Frau wird verstossen und die Königstochter geheiratet.

Zu dieser Gruppe gehört auch die pommersche Erzählung vom weissen Wolf, aus Meesow, Kr. Regenwalde, bei Ulr. Jahn, Volksmärchen aus Pommern und Rügen I. no. 60 (Norden 1891), die freilich am Anfang und Schluss arge Änderungen hat.

Hier wird eine Prinzessin von einem jungen Herrn entführt. Sie muss ihn im Walde lausen[1]) und die gefundene sehr grosse Laus auf den Fahrweg legen. Da kommt ein Wagen mit der Frau des jungen Herrn und fährt über die Laus; mit einem Knall verschwindet alles und die Prinzessin ist ganz allein. Ein abgedankter Soldat weist ihr den Weg zu einem kleinen Häuschen, worin eine alte Frau wohnt, deren Söhne Sonne, Sterne und Mond sind, Menschenfresser, die sich aber des Mädchens erbarmen und ihr sogar drei glänzende Kleider schenken. Der Mond giebt ihr an, wie sie zu dem weissen Wolfe kommen könne und giebt ihr die Knöchelchen der drei Hühner mit, von denen sie dort gegessen hat. Diese muss sie als Brückenteile in das grosse Wasser legen, und als ihr eines fehlt, schneidet sie sich den kleinen Finger ab und kommt so hinüber zu der Stadt des weissen Wolfes. Sie legt nun das Kleid an, das ihr Sonne beim Abschiede mitgab; die Frau des weissen Wolfes begehrt es und bekommt es gegen ihre Erlaubnis, dass das Mädchen eine Nacht bei dem Prinzen bleiben dürfe. Ein Schlaftrunk betäubt diesen. Ebenso in der zweiten Nacht, welche das Mädchen durch das Sternenkleid erkauft. Aber in der dritten Nacht, welche ihr das Mondkleid verschaffte, goss der weisse Wolf den ihm verdächtigen Trank weg und erkennt nun die Prinzessin. — Diese pommersche Variante lässt nun nicht die Lösung des Zaubers und die Vereinigung des weissen Wolfes mit ihr eintreten, sondern die Prinzessin wird reich beschenkt entlassen und heiratet den abgedankten Soldaten.

In der Fehmernschen und der Pommerschen Erzählung hat das Aufsuchen des verschwundenen Wolfes durch das Mädchen eine bedeutsame

1) Das Lausen und die gefundene grosse Laus spielt auch in dem dänischen Märchen vom Wolf Königssohn (Sv. Grundtvig, Dänische Volksmärchen. Übers. von W. Leo. Leipzig 1878. S. 252 f.) eine Rolle.

Stellung, Prüfungen seiner Liebe sind dabei. In der Kattenstedter Fassung ist die Erinnerung daran nur dunkel. Diese in dem Märchen von Amor und Psyche am schönsten entwickelte Fahrt nach dem verlorenen Geliebten finden wir auch in dem hessischen Märchen vom Löweneckerchen (Grimm, K. u. H. M. Nr. 88), in dem dänischen vom Wolf Königssohn und eigentlich auch in dem hannöverschen vom Raben (Grimm, K. u. H. M. III, 153).

Im Grunde aber gehört dieselbe nicht zu dem ältesten Bestande der Geschichte. Dieser liegt darin, dass das Mädchen das verzauberte Tier lieb gewinnt und durch seine Liebe erlöst.

Diese einfache Gestalt hat eine Gruppe, worin der Verlauf so ist, dass dem Mädchen von dem Tiere erlaubt wird, die Eltern zu besuchen, unter dem Gebote, die gegönnte Frist nicht zu versäumen.

In dieser Weise erzählt das schwäbische Märchen: drei Rosen auf einem Stiel (E. Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben Nr. 57), so genannt, weil der Vater der jüngsten Tochter vom Markt drei Rosen auf einem Stiel mitbringen soll. Diese hütet ein schwarzes Ungeheuer, dem der Vater zur Lösung seines eigenen Lebens die Tochter angeloben muss. Das Tier erlaubt ihr sehr bald zu dem Vater zu gehen, nur solle sie am nächsten Tage zurückkehren. Sie ist gehorsam, findet aber das Ungeheuer wimmernd und im Sterben. Allein da sie kommt, kriecht ein schöner Prinz aus dem haarigen Pelz.

In einer Erzählung aus der Schwalmgegend in Hessen (Grimm, K. u. H. M. III, 152), wo auch eine Rose das von der jüngsten gewünschte Geschenk ist und das grosse schwarze Tier sich zunächst auch nicht verwandeln kann, versäumt das Mädchen, weil der kranke Vater stirbt, die Frist und trifft bei der Rückkehr alles im Garten und Schloss traurig verwandelt. Unter einem Kohlhaufen findet sie das Ungeheuer wie tot, ist sehr betrübt, begiesst es mit Wasser und es wird lebendig und wandelt sich, erlöst, in einen schönen Königssohn.

In dem niedersächsischen Märchen (aus Sichelstein, bei Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen und Märchen S. 263), wo auch eine Rose das ist, was der Vater von seiner Kauffahrt mitbringen soll, ist das „Gedierze“ ein Bär, an den sich das Mädchen bald gewöhnt. Der Besuch bei den Eltern ist vergessen. Das Mädchen findet nun eines Tages den Bären wie tot. Sie beweint ihn, und als die Thränen auf ihn fallen, erwacht er und steht erlöst als schöner Prinz vor ihr.

Nach dem verwandten masurischen Märchen (Töppen, Aberglauben aus Masuren mit Sagen und Märchen. Danzig 1867. S. 142), ebenfalls mit der Rose, lässt das halb wolf-, halb bärartige Tier das Mädchen einmal nach Hause fahren. Als sie gehorsam zurückkehrt, findet sie das Wesen in Ohnmacht, küsst es vor Schmerz und erlöst es dadurch.

Ebenso erlöst in einer kroatisch-krainischen Erzählung (Friedr. Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven I. no. 66) ein Kuss des Mädchens

den verzauberten Igel, dem es durch die Rose, die es gewünscht, zu eigen geworden war.

Nach einer baskischen Erzählung (Webster, Basque Legends. London 1877. S. 167) ist das Ungeheuer, in dessen Besitz die Königstochter durch den Wunsch nach einer Blume kam, eine Schlange. Das Mädchen versäumt die gegönnte Frist um einen Tag, findet die Schlange ganz erstarrt, erwärmt sie und sagt ja, als es von ihr gefragt wird, ob es sie heiraten wolle. Auf dem Kirchgange wird die Schlange zum schönen Prinzen, die Schlangenhaut wird von der Prinzessin zu einer bestimmten Stunde verbrannt und der Zauber ist vernichtet[1]).

Sehr nahe steht dieser Gruppe das welschtiroler Märchen von dem Blatte, welches singt, tanzt und musiziert (la foglia che canta, che balla e che suona), das sich die jüngste Kaufmannstochter wünscht und dadurch in die Gewalt einer Schlange gerät (Chr. Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck 1867. Nr. 25). Sie wird von der Schlange gut behandelt; als sie zu der Hochzeit ihrer beiden Schwestern geladen wird, geht die Schlange mit, und als der Hochzeitreigen getanzt wird, verlangt die Schlange, dass es mit ihr tanze. Wenn auch mit Grausen, thut es das Mädchen, zertritt dabei den Schwanz der Schlange und ein bildschöner Jüngling liegt, vom Zauber befreit, in ihrem Arm.

In allen diesen Märchen empfängt das Untier erst mit Lösung der Verwünschung menschliche Gestalt: eine Blume (oder ein Blatt) ist allen eigen. Dem singenden Blatt der welschtiroler Erzählung entspricht zunächst die singende Rose[2]) des deutschtiroler Märchen (Zingerle, Kinder- und Hausmärchen. Innsbruck 1852. Nr. 30), in welchem aber abweichend von den übrigen kein Tier, sondern ein alter Mann[3]) der Hüter der Rose und das Wesen ist, das die Königstochter dafür fordert. Er geht mit ihr zur Hochzeit der beiden älteren Prinzessinnen. Die jüngste beobachtet das Gebot, nicht zu lachen und zu sprechen und enthauptet auch auf seinen Befehl den Alten, aus dessen Rumpf der Schlüssel zu allen Schätzen des verzauberten Schlosses fällt. Die Königstochter war nun steinreich und frei, ein Schluss, der an das Pommersche Märchen erinnert, aber ebenso wenig ursprünglich und echt ist als der dortige.

1) Die Verbrennung der Tierhaut findet sich auch im Märchen ‚Hans mein Igel', in der indischen Geschichte vom verzauberten Brahmanensohn, wo der Zauber gelöst ist, als die Schlangenhaut verbrannt wird: Pantschatantra von Th. Benfey II, 147, und ebenso in der Siṃhâsana-dvâtriṅçikâ in der Geschichte von dem in einen Esel verwandelten Gandharva: A. Weber, Indische Studien XV, 254. Mehr noch bei Benfey, Pantschatantra I, 260 f., 265 ff. über die Entzauberung durch Verbrennung der angenommenen Hülle.

2) Eine Rose, die spricht und singt, bringt in dem lothringischen Märchen vom weissen Wolfe der Vater der jüngsten mit. Cosquin, Contes populaires de Lorraine II, 215.

3) In dem Fehmernschen Märchen sind das schwarze Männchen und der weisse Wolf zwei Erscheinungsformen desselben verzauberten Prinzen.

In der Gruppe, welche wir hier vorführten, hält das Mädchen das Gebot. In einer andern aber übertritt sie es und die Trennung von dem geheimnisvollen Wesen erfolgt sofort. Dasselbe war dem Mädchen um so lieber geworden, als es in der Nacht menschliche Gestalt annahm. Nach allerlei Gefahren findet das Mädchen den Geliebten wieder und vereinigt sich bleibend mit ihm.

Von den deutschen Märchen gehört das hessische vom singenden springenden Löweneckerchen hierher (Grimm, K. u. H. M. Nr. 88).

Ein Vater, der auf Reisen geht, soll den drei Töchtern etwas mitbringen; die jüngste wünscht eine Lerche (das Löweneckerchen). Als er diese findet, packt ihn ein Löwe, dem er als Lösung seines Lebens die jüngste Tochter geloben muss. Dieselbe geht am nächsten Morgen in den Wald, wo der Löwe sie empfängt und in sein Schloss führt. Bei Nacht ist er ein schöner Mann, die Hochzeit wird da begangen; auch alle seine Leute sind dann Menschen. Nach einiger Zeit lässt sie der Gemahl zur Hochzeit der ältesten Schwester nach Hause auf Besuch. Als die zweite sich verheiratet, bittet sie ihn, mitzugehen, und er thut es, sagt aber, kein Strahl eines brennenden Lichtes dürfe ihn treffen, sonst müsse er sieben Jahre lang als Taube fliegen. Trotz aller Vorsicht fällt nun dort ein Kerzenstrahl auf ihn und er entfliegt als Taube. Nun sucht die Frau nach ihm, folgt sieben Jahre lang seinen Blut- und Federspuren, bis diese aufhören. Da steigt sie zu Sonne und Mond hinauf, um nach der Taube zu fragen; der Mond erfährt vom Winde, dass die Taube wieder ein Löwe geworden und am Roten Meere mit einem Lindwurm kämpfe. Dorthin weist sie der Nachtwind und auf seinen Rat schneidet sie am rechten Ufer die elfte der dort stehenden grossen Ruten ab und schlägt den Lindwurm damit, der nun schwach wird. Der Löwe wird Mensch, aber auch der Lindwurm eine Königstochter, die den Jüngling fasst, mit ihm auf den Vogel Greif springt und ihn entführt.

Aber die junge Frau verzagte nicht und kam endlich zu dem Schlosse, worin der Löwenprinz mit der Königstochter lebte. Sie öffnete das Kästchen, das die Sonne ihr geschenkt hatte und zog das sonnenstrahlende Kleid an, das darin lag. Die Schlossfrau begehrt es und erhält es gegen Fleisch und Blut: d. h. sie muss erlauben, dass jene eine Nacht in der Kammer des Bräutigams schlafe. Dieser wird durch einen Schlaftrunk betäubt. Die zweite Nacht erkauft die treue Frau durch eine goldene Glucke mit zwölf goldenen Küchlein, die im Ei waren, das ihr der Mond gab. Diesmal wird der Schlaftrunk weggegossen und der Prinz erkennt seine Gattin. Sie entfliehen auf dem Vogel Greif und kommen in ihr Schloss zu ihrem Kinde zurück.

In diesem Märchen sind die Abenteuer der suchenden Frau ähnlich erzählt, wie in dem früher erwähnten aus Fehmern und Pommern und in dem Kattenstedter.

Sehr ausführlich und vielfach von dem Gange der genannten Märchen abweichend, auch mit andern Motiven gemischt, entwickelt das dänische Märchen vom Wolf Königssohn die Schicksale der Prinzessin, nachdem ihr Ungehorsam den Wolfprinzen vertrieben hat (Sv. Grundtvig, Dänische Volksmärchen. Übersetzt von W. Leo. Leipzig 1878. S. 252 ff.). Der Wolf wandelt sich nachts in einen Menschen, hat aber streng verboten, Licht anzuzünden, so dass die Königstochter ihn nie sah. Nach zwei Jahren darf sie ihre Eltern besuchen. Die Mutter giebt ihr beim Abschiede ein Messerchen mit, womit sie den geheimnisvollen Mann ritzen solle. Klage er über Schmerzen, sei er ein Mensch. Er klagt und hinkt fortan; sie verspricht künftig folgsamer zu sein. Aber nach zwei Jahren, als sie wieder bei den Eltern gewesen, folgt sie doch dem üblen Rat der Mutter, macht in der Nacht Licht und sieht nun ihren Gatten, der sofort entflieht. Die schweren Prüfungen der suchenden Frau werden von ihr bestanden, und die beiden werden endlich wieder vereint und der Zauber ist gelöst.

Dagegen endet das verwandte norwegische Märchen unglücklich, da der in einen Bären bei Tage verwandelte Mann, als ihn die Frau auf Anstiften ihrer Mutter in der Nacht beleuchtet hat und er durch einen herunterfallenden Tropfen des Talglichts geweckt wird, genötigt ist, sie für immer zu verlassen. Die Abenteuer des Suchens fehlen natürlich. (Asbjörnsen, Tales from the fjeld — from the norse by G. W. Dasent. London 1874. S. 353.)

Unglücklich schliesst auch die lothringische Erzählung vom weissen Wolf (le loup blanc: E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine. Paris 1887. II, no. 63)[1]). Der Gegenstand des Wunsches der jüngsten Tochter ist eine sprechende Rose. Der Vater findet einen Strauch mit sprechenden und singenden Rosen vor einem Schlosse. Dem weissen Wolfe, der auf ihn stürzt, als er die Rose bricht, muss er die erste Person versprechen, die ihm zu Hause entgegenkommt. Es ist die jüngste Tochter. Der Vater führt sie zu dem weissen Wolfe, der abends ein schöner Prinz wird und nur am Tage Tier ist. Daheim sagt der Vater, wo das Mädchen geblieben ist. Die älteste Tochter geht auf das Schloss und ihr verrät die Schwester das Geheimnis. Alsbald hört man ein schreckliches Geheul, der Wolf kommt und stürzt tot bei dem Mädchen nieder. Es ist sein ganzes Leben unglücklich.

In einem piemontesischen Märchen, das A. de Gubernatis aufzeichnete (Die Tiere in der indogermanischen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von M. Hartmann. S. 630), ist ein guter Abschluss bei sonst gleichem Verlaufe möglich gemacht. Die jüngste der drei Töchter, Margarete, wünscht von dem reisenden Vater nur eine Blume. Eine Kröte droht ihm beim Pflücken den Tod, wenn er ihr nicht eine Tochter vermähle.

---

1) Vgl. dazu die vergleichenden Ausführungen E Cosquins a. a. O. S. 217—230.

Die jüngste entschliesst sich zum Opfer. In der Nacht wird sie ein schöner Jüngling. Aber er gebietet ihr, alles geheim zu halten, sonst müsse er ewig Kröte bleiben. Dennoch verrät sie ihren Schwestern das Geheimnis und die Kröte verschwindet. Der Ring, den ihr Gemahl ihr früher gegeben, der alle ihre Wünsche erfüllen solle, versagt; der Geliebte erscheint nicht wieder. Als sie aber den Ring als nutzlos in einen Teich wirft, steigt der Vermisste als schöner erlöster Jüngling heraus.

In einem toskanischen Märchen, das Gubernatis ebenfalls aus Volksmund aufzeichnete (a. a. O. S. 631), verletzt das Mädchen auch das Gebot, über das Geheimnis zu schweigen und ausserdem versäumt es die ihm zur Heimkehr von dem Besuche der Eltern gesetzte Frist. Der Zauberer (von der Tierverwandlung ist keine Erinnerung geblieben) verschwindet und das Mädchen wandert unter Abenteuern, welche zu diesen Märchen ursprünglich nicht gehören, sieben Jahre lang herum. Ob sie den Gesuchten finde, ist nicht gesagt.

Hier sei nun genauer des Märchens von Psyche und Cupido gedacht, das Apulejus von Madaura in seinen Metamorphosen (IV, 28 bis VI, 24) erzählt und zum Gemeingut der gebildeten Welt gemacht hat[1]. Es ist nichts Anderes, als eine im Stil jenes afrikanischen Schriftstellers der Periode der Antonine ausgeführte Variante unseres Märchenstoffs, die keinen antiken Göttermythus enthält, sondern dieser ist gewaltsam in die alte indo-europäische Fabel hineingedeutet worden.

Die Hauptzüge sind diese. Ein König und eine Königin haben drei Töchter, deren jüngste, Psyche mit Namen, von wunderbarer Schönheit ist. Aber sie findet keinen Freier, und als die beiden älteren Schwestern heiraten, befragt der Vater das milesische Orakel Apollos und erfährt, dass Psyche auf dem Gipfel eines Berges ausgesetzt werden solle, wo ein Ungeheuer in Schlangengestalt sie holen werde. Psyche wird dorthin gebracht, der Zephyr trägt sie auf eine blumige Bergwiese und zu einem wunderbaren Schlosse. Sie sieht niemanden, obgleich sie köstlich bedient wird, und alle Nächte teilt ihr Lager ein unbekannter Gatte. Nach einiger Zeit hat sie nach den Schwestern Sehnsucht; der Gatte giebt ihren Bitten, sie durch den Zephyr holen zu lassen, nach, obgleich er die Gefahr erkennt, und sie bringen voll Neid Psyche dazu, das vermeintliche Ungeheuer töten zu wollen. Psyche erkennt Cupido, der Dolch entsinkt ihr, ein Tropfen Öl träufelt auf den Schläfer, weckt ihn und er entfliegt in die Lüfte. Nun folgen die Irrfahrten Psyches, um den Entflohenen zu finden. Sie entschliesst sich endlich zu Venus zu gehen, die sie zuerst züchtigt und ihr

1) Die Zugehörigkeit des Psychemärchens zu unserer Familie hat schon W. Grimm in den Ausführungen zu dem Märchen vom Löweneckerchen hervorgehoben: Kinder- und Hausmärchen, 3. Aufl. (1856) III, 155; ja schon in den altdänischen Heldenliedern, Balladen und Märchen (1811) S. 529 erkannt. Ich muss hier bemerken, dass ich die Abhandlung von M. Andr. Lang im 1. Bd. der Biblioth. de Carabas Cupid and Psyche (London 1887) nicht gelesen habe.

dann drei schwere Aufgaben giebt: einen grossen Haufen gemischten Getreides zu sondern, eine Flocke von dem goldenen Fliess furchtbarer Widder zu bringen, ein Fläschchen vom Wasser des Styx zu holen. Endlich schickt Venus sie in die Unterwelt, damit sie ihr etwas von der Schönheit der Proserpina in einem Büchschen bringe. Sie findet überall wunderbare Hilfe, als sie aber neugierig das Proserpinabüchschen öffnet, fällt sie in einen tiefen Schlaf. Doch Cupido weckt sie: die Prüfungen sind zu Ende, das Paar wird für immer vereint und der Dichter lässt die Götter beim Hochzeitsmahl erscheinen. Voluptas ist das Kind des Paares.

Wo Apulejus die Fabel von Amor und Cupido kennen lernte, die er als schönste Episode seinem Eselroman einfügte, wird sich beantworten lassen: wahrscheinlich in Griechenland während seines mehrjährigen Aufenthaltes daselbst. Er war ein Sammler von Geschichten, wie seine Metamorphosen beweisen, und kannte (Met. I. 1) die milesischen Erzählungen, die mit den persischen, und diese wieder mit den indischen, zusammenhängen.

In dem unerschöpflichen Schatze indischer Geschichten finden sich auch solche, welche die Grundzüge der von uns hier berührten Märchen enthalten. Was ich oben als ältesten Bestand derselben bezeichnete, dass das Mädchen das verzauberte Tier lieb gewinnt und durch seine Liebe erlöst, erscheint in einer in Kashmir spielenden Geschichte im Dhermangada Cheritra (Benfey, Pantschatantra 1, 254), wo die dem Sohne des Königs von Kanakapuri verlobte Tochter des Königs von Surâshtra den Bräutigam in Schlangengestalt findet. Obschon darüber sehr betrübt, pflegt sie doch liebreich die Schlange, führt sie nach den heiligen Orten und erhält am letzten derselben den Befehl, die Schlange in einen Wasserbehälter zu setzen. Darin verwandelt sich dieselbe in einen schönen Mann, mit dem die treue Gattin fortan in Kashmir vergnügt lebt.

Andere Züge enthält ein indisches Volksmärchen aus Benares[1]) von Tulisa, der Tochter eines Holzhauers, welche der Sohn des Schlangenkönigs heiratet. Ihr Glück wird durch ihre Mutter gestört, die durch ein altes Weib die Tochter dazu verführt, die verbotene Frage nach seinem Namen an den Gemahl zu thun, wodurch alles verschwindet, was sie beglückte. Aber durch schwere Arbeiten, die ihr die Schlangenkönigin, die Mutter des verlorenen Gatten, aufgiebt, und die sie durch Hilfe dankbarer Tiere löst, bricht sie zuletzt den Zauber und wird mit dem von der Schlangengestalt befreiten Geliebten wieder vereint (Benfey, Pantschatantra 1, 255).

Ich führe sodann nur noch die achte Erzählung des Nachtrags zum ersten Buche des Pantschatantra an, vom verzauberten Brahmanensohn[2]).

1) Aus dem Asiatic Journal. Nouv. ser. t. II von H. Brockhaus am Ende seiner Somadeva-Übersetzung mitgeteilt.

2) Übersetzt von Benfey a. a. O. II, 144 f.

Die Gattin eines Brahmanen hat nach langer Unfruchtbarkeit eine Schlange als Sohn geboren, die sie in mütterlicher Liebe pflegt und als sie gross geworden, verheiraten will. Der Brahmane geht auf des Weibes Bitte aus, eine Braut zu suchen, und ein anderer Brahmane giebt ihm seine Tochter für den Sohn mit. Alles ist bei der Heimkehr entsetzt, dass das schöne Mädchen mit einer Schlange vermählt werden soll, aber dieses selbst willigt ein, damit das Wort ihres Vaters wahr bleibe. Es pflegt die Schlange und einmal in der Nacht wandelt sich diese in einen Mann. Der Brahmane, welcher das Paar auf dem Lager findet, verbrennt die zurückgebliebene Schlangenhaut und der Zauber ist zerstört[1]).

Zum Schluss will ich auf eine Märchengruppe hinweisen, in der die Vernichtung des Zaubers durch einen Jüngling, den Bruder des verzauberten Mädchens geschieht. Dazu gehört ein niederschlesisches Märchen, von Heinr. Fischer in Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie 1, 310 mitgeteilt. Ein Vater hat seine Tochter in eine Taube verwünscht; der Bruder sucht sie auf, als er herangewachsen ist, und kommt dabei zum Winde, zum Raben und zur Sonne. Die Sonne weist ihn zu einem Schlosse auf einer Insel, auf welche eine gläserne Brücke führt. Er kommt über dieselbe, indem er Knöchelchen mit Sirup aufklebt und für das fehlende letzte seinen kleinen Finger hingiebt. Er findet die Schwester mit dreizehn andern Mädchen in dem Schlosse schlafen, zur Erlösung fehlte aber noch etwas und die Schwester ward in die finstere Welt verwünscht. Ein Müller giebt dem Jüngling Bescheid darüber und ein Rabe trägt ihn in einer Tonne Mehl dorthin. Durch Stimmen wird ihm geraten, die Besen auf dem Boden zu Asche zu kehren und diese ins Wasser zu werfen. Da wird der Zauber gelöst.

Ein waldeckisches Märchen (Reinhold das Wunderkind, bei Curtze, Volksüberlieferungen aus dem Fürstentum Waldeck, Nr. 20) erzählt, wie ein verschwenderischer Graf seine drei Töchter hintereinander an einen Bären, einen Adler und einen Walfisch verkaufte. Der nachgeborene Sohn

---

1) Wir dürfen uns hier des deutschen Märchens Hans mein Igel (Grimm, K.H.M. no. 108) erinnern. Hans ist halb Igel halb Mensch und Sohn eines Bauern, der sich ein Kind wünschte, und wäre es ein Igel. Er weist im Walde einen verirrten König zurecht, gegen das Gelöbnis dessen, das zu Hause ihm als erstes begegnen würde. Es ist die Tochter, doch wird dort beschlossen, den Igelmenschen zu betrügen. Hans bringt dann noch einen König, der im Walde verloren war, gegen gleiches Gelöbnis aus der Not und dieser wie seine Tochter beschliessen, ihr Wort zu halten. — Hans Igel reitet nun auf seinem Gockelhahn in das erste Königreich, wo er allen feindlichen Empfang besiegt, die Prinzessin mit sich führt, dann mit seinen Borsten blutig sticht und fortjagt. Im zweiten Königreich wird er mit Ehren empfangen und die Hochzeit gefeiert. In der Brautkammer streift er die Igelhaut ab und lässt sie verbrennen. Nun ist er ganz Mensch und alles voll Freude.

Reinhold zieht später aus, die Schwestern zu erlösen. Er kommt jedesmal zurecht, wenn die Verwandlung der Schwäger in Menschen nahe ist und erhält beim Abschied Bärenhaare, Adlerfedern und Fischschuppen als Mittel im Kampfe gegen den Zauberer Zornebock, der als wilder Stier auftritt. Er tötet denselben und erlöst damit die von Zornebock gefangene Prinzessin, die Schwester jener in Bären-, Adler- und Walfischgestalt verwünschten Prinzen, seiner Schwäger. Aller Zauber ist nun gebrochen und Reinhold heiratet zum Schluss die Prinzessin.

Die Thorah-Wimpel oder Mappe.

Ein Beitrag zur jüdischen Volkskunde.

Von **Georg Minden.**

In der Januarsitzung (1893) des Vereins für Volkskunde erlaubte ich mir, zwei mit Stickereien in Form hebräischer Buchstaben versehene, 3—4 *m* lange, etwa 15 *cm* breite Leinwandstreifen vorzulegen, für welche die Bezeichnung „Thorah-Wimpel“, in Norddeutschland auch „Mappe“, üblich ist.

Unter Thorah (d. h. Lehre oder Gesetz) versteht man in der jüdischen Religion den Pentateuch, von dem regelmässig beim öffentlichen Gottesdienst ein Abschnitt vorgelesen wird. Diese Vorlesung darf aber nicht aus gedruckten Büchern erfolgen, sondern sie wird nach orientalisch-altertümlicher Weise aus einer einseitig beschriebenen Pergamentrolle vorgenommen, welche in einem an der Ostseite der Synagoge befindlichen Schreine, der „heiligen Lade“ (aron hakkadosch oder nach sogenannter polnischer Aussprache oren hakkaudesch) aufbewahrt wird. In den Synagogen reicher Gemeinden finden sich oft Dutzende solcher Rollen. Ist eine unbrauchbar geworden, so wird sie, damit kein Unfug damit verübt wird, häufig auf dem Friedhof begraben; solche Gräber finden sich auf dem berühmten Prager Begräbnisplatz.

Auf die Herstellung der Thorah-Rollen wird grosse Sorgfalt verwendet. Der Text, welcher in den angeblich von Esra nach dem babylonischen Exil erfundenen Quadratbuchstaben geschrieben wird, darf nicht die geringste Abweichung von der Überlieferung enthalten. Er darf nicht „punktiert“ sein, d. h. es fehlen die in den Drucken und in nicht zum Gottesdienst bestimmten Handschriften üblichen Punkte und Striche über, unter und zwischen den Buchstaben, durch welche 1) die Interpunktion, 2) die Vokalisation (die Buchstaben selbst sind nur Konsonanten), 3) die

Melodieen, nach denen die psalmodierende Recitation erfolgt, angegeben werden.

An die aus den zusammengehefteten Pergamentblättern bestehende, viele Meter lange Rolle wird an beiden Enden je eine runde Stange befestigt, welche oben und unten über das Pergament hinausragt und zum Schutz für dasselbe mit Rundhölzern versehen ist. Um diese Stangen wird dann die Rolle von rechts und links aufgerollt, mit der „Wimpel“ oder „Mappe“ umbunden und dann in einen aus kostbarem Stoff hergestellten Überzug hineingesteckt, so dass die Stangen oben und unten hervorsehen. Auf den oberen Enden der Stangen wird meistens ein goldener oder silberner Zierrat in Form einer Krone gesetzt. Diese Krone ist oft eine vierfache, die dann symbolisch erklärt wird: 1) Die Krone des Königtums (des Hauses David), 2) des Priestertums (des Hauses Aharon), darüber 3) die Krone der Gelehrsamkeit und 4) über diesen allen die „Krone des guten Namens“. Viele Thorahrollen sind noch mit einem die Widmung tragenden Schild und mit einem „Thorahfinger“ versehen, d. h. mit einer silbernen Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger, um damit bei der Vorlesung (dem „Leinen“ vom lateinischen linea) die Linien anzuzeigen, damit der Vorleser nicht in eine falsche Zeile gerate. Natürlich ist dies nur eine Solennität, da der Vorsänger den ganzen Text genau auswendig weiss. Das Auswendigrecitieren ist aber verboten, damit sich ja kein Fehler in den Text einschleiche.

Sowohl das „Herausnehmen“ der Thorah, als das „Wiedereinheben“ geschieht mit grosser Feierlichkeit.

Auf die „Wimpel“ bezieht sich nun folgender echt volkstümliche Brauch, der bei orthodoxen Gemeinden wohl noch heute geübt werden mag: Nach der am 8. Tage nach der Geburt stattfindenden Beschneidung eines Knaben wird die Windel, in welcher derselbe bei diesem Akte gelegen, in vier Streifen zerschnitten, welche aneinander geheftet und in hebräischer Sprache mit dem Namen des Kindes, dem Datum seiner Geburt und einem Spruch beschrieben werden, welcher bedeutet: „Gott lasse ihn „gross werden zur Thorah, zur Chuppah und zu guten Werken! Amen! „Selah!“ d. h. er möge gut lernen, sich verheiraten (chuppah = Traubimmel) und Wohlthaten üben. Diese Schriftzüge werden gestickt und mit mehr oder minder reichen Ornamenten versehen, von denen einige symbolische Bedeutung haben, indem z. B. beim Worte Thorah eine ausgebreitete Rolle oder ein dieselbe hoch erhebender Vorsänger, beim Wort Chuppah ein unter dem Trauhimmel befindliches Paar und ähnliches dargestellt wird. Ebenso häufig finden sich aber nichtssagende, im Stile des Zeitalters übliche Ornamente ohne besondere Beziehung.

Dieses Band wurde von dem Knaben, sobald er gross genug war, um in die Synagoge mitgenommen zu werden — was etwa mit dem 5. Lebensjahre geschah — dorthin gebracht und zum Andenken, soweit es nicht

für eine Thorarolle gebraucht wurde, im heiligen Schreine aufgehängt. In Zweifelsfällen diente es auch oft neben den Registern und den den Stammbaum enthaltenden Leichensteinen als standesamtliche Urkunde. Der Umstand, dass sich an den Wimpeln manchmal Blutflecken finden, erklärt sich daraus, dass sie aus der bei der Beschneidung gebrauchten Leinwand gefertigt sind.

Zu bemerken ist, dass auf diesen Wimpeln figürliche Darstellungen üblich sind, ebenso wie sich an dem Vorhang der heiligen Lade (paroches) häufig der Löwe als Wappentier des Stammes Juda vorfindet, während sonst in der Synagoge figürliche Darstellungen durchaus verpönt sind, gemäss dem biblischen Verbot, dass man keinerlei „Bild“ der Gottheit fertigen dürfe.

Von den beiden vorgelegten Wimpeln, die aus einer kleinen bayerischen Gemeinde stammen, trägt die eine die Jahreszahl 1696, die andere 1480[1]).

Das jüdische Volkstum, welches in grossen Resten noch lebendig geblieben ist, aber — wie alles Volkstum — im Zeitalter der Eisenbahnen schnell schwindet, dürfte des Interessanten viel bieten. Dasselbe ist zwar litterarisch vielfach benutzt; aber die systematische wissenschaftliche Bearbeitung vom Standpunkt der Volkskunde aus fehlt noch. Bei der eigentümlichen Verbindung orientalischer und europäischer Anschauungen, bei dem steten Zurückgreifen des Volksgeistes auf eine reiche und eifrig gepflegte Litteratur, endlich bei der steten Wechselwirkung der in den verschiedensten Ländern angesiedelten Gemeinden untereinander, dürfte ein

1) Die hebräischen Jahreszahlen werden durch Buchstaben ausgedrückt, indem die ersten zehn Buchstaben des Alphabets die Einer, die darauffolgenden die Zehner, die letzten die Hunderte ausdrücken. Die Zahlen werden dann addiert, so dass jedes Wort gleichzeitig einen Zahlenwert hat. Hieraus entspringen die bekannten kabbalistischen Spielereien. Die Tausende werden in der „kleinen Zeitrechnung“ nicht ausgedrückt. Da nun das Jahr seit Erschaffung der Welt 5000 in das Jahr 1240 p. Chr. n. fällt, so müssen die in die eine Wimpel eingestickten Buchstaben resch, mem (r und m) = 240, d. h. 1480 p. Chr. n. gelesen werden. Dies Alter erschien den meisten Sachverständigen, denen ich die Wimpel zeigte, zu hoch. Herr Professor Lessing jedoch, der auch die Güte hatte, mich auf ein im hiesigen Kunstgewerbe-Museum vorhandenes, sehr reich gesticktes derartiges Band, das aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts stammt, aufmerksam zu machen, meinte, dass es nach dem Charakter der Stickerei, die teils gothisierende, teils Renaissanceformen zeigt, nicht unmöglich wäre, dass dies Band aus dem Ende des 15. Jahrhunderts stamme — falls es nämlich in Oberitalien gefertigt sei. Dies ist bei den Wanderungen, die solche Gegenstände zu machen pflegen, nicht ausgeschlossen.

Unerklärt dagegen bleibt, dass die andere Wimpel am Schlusse in hebräischen Buchstaben die Inschrift zeigt „Oberin Günzburg“. Der Einsender schrieb mir zwar, dass ein Frauenkloster dieses Namens sich in der Nähe befinde. Es ist aber nach Ansicht des Herrn Professor Lessing ausgeschlossen, dass etwa diese Arbeit im Kloster gemacht sei.

Herr Dr. Ulrich Jahn bemerkte bei der Diskussion, dass die bayerischen Bauern die Taufwindeln „Fatsche“ (mhd. fasche, bayer.-österr. die Fätschen, Fádschen: das breite Band, womit die Kinder umwickelt werden, Wickelband, lat. fascia; Schmeller, Bayer. Wörterbuch 1², 779) genannt, ebenfalls mit einem frommen Spruch besticken und aufbewahren.

solches Studium auch für die Volkskunde im allgemeinen fruchtbar werden. Doch ist eine besonders sorgfältige Sichtung und Kritik des Stoffes wohl angebracht, da derselbe der Entstellung durch der Parteien Hass und Gunst besonders ausgesetzt ist.

Das Leben Jesu von P. Martinus von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele.

Von J. J. Ammann.

Das Passionsspiel des Böhmerwaldes[1]), oder im engeren Sinne das Höritzer Passionsspiel, ist, wie ich bei Herausgabe desselben im 30. Jahrgange der Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen (daraus besonders abgedruckt, Prag 1892) nachgewiesen habe, aus dem Leben Jesu von P. M. von Cochem entnommen.

Der Verfasser dieses Passions, der Leinwebermeister Paul Gröllhesl aus dem Markte Höritz im Böhmerwalde, nahm den Text zu seinem Spiele fast wortgetreu aus dem bekannten Volksbuche Cochems; kritischen Sinn hatte er nur insofern nötig, als er in dem umfangreichen Werke Cochems aus verschiedenen Abschnitten passende Stellen auswählen und diese so zusammenfügen musste, dass ein dramatisches Ganze, ein Volksschauspiel daraus wurde. Eine solche Arbeit macht zwar manchem Volkspoeten keine grossen Schwierigkeiten. Ich kenne einen solchen Mann im Böhmerwalde, der mir nicht ohne Selbstbewusstsein versicherte, dass er „jedes Geschichtenbüchel“ in ein „Gspiel“ (Volksschauspiel) umzuwandeln vermöge — es sieht freilich auch danach aus. Der Standpunkt unseres Verfassers war jedoch etwas weniger willkürlich. Gröllhesl hatte vor der Zusammenstellung des Höritzer Passions bereits Kenntnis von andern volkstümlichen Passionsspielen und liess sich bei seiner Arbeit hiervon leiten. Dies beweist uns schon seine Dreiteilung des Spieles nach Art anderer, älterer geistlicher Volksschauspiele in ein Paradeisspiel, Schäferspiel und eigentliches Passionsspiel. Ja Gröllhesl scheint mehr als bloss den Rahmen dieser Spiele gekannt zu haben, ihm dürfte bereits bekannt gewesen sein, dass sich schon in älteren Passionsspielen Stücke[2]) aus Cochem eingefügt

1) Es ist hauptsächlich in zwei Fassungen (Höritzer und Tweraser Passion) überliefert, von denen der H. P. die ursprüngliche Fassung ist, der T. P. nur unbedeutende Abweichungen vom ersten zeigt. Vgl. meine Ausgabe des Böhmerwald-Passionsspieles.

2) Vgl. das Passionsspiel aus dem Böhmerwald S. 15 f.

finden und dass also Cochems Leben Jesu zu weiterer Ausbeute besonders geeignet sei — denn dass etwa umgekehrt das Höritzer Passionsspiel von 1816 die Quelle für so viele andere Spiele gewesen sei, ist nach der zeitlichen und räumlichen Entfernung nicht anzunehmen[1]).

Man erzählt auch im Markte Höritz, Gröllhesl habe einige Zeit bei sich einen Schauspieler beherbergt, der die Spieler in der dramatischen Darstellung unterrichtet habe. Es wäre nicht unmöglich, dass letzterer auch bei der Zusammenstellung des Textes von Einfluss war, wiewohl Gröllhesl sein Textbuch eigenhändig geschrieben resp. aus Cochem abgeschrieben hat.

Gewiss ist, dass der Höritzer Passion sich in der Auswahl der Scenen und im dramatischen Bau auf andere ältere Überlieferungen geistlicher Volksschauspiele stützt und daher auch mit diesen einen Zusammenhang zeigt, der ihm zugute kommt. Dadurch rückt unser Passionsspiel in eine Reihe mit anderen, besonders in Österreich heimischen Spielen gleicher Art, und im Gegensatze zu den alten Passionsspielen wie das Brixlegger, das Oberammergauer, das Thierseer und andere kann man hier von einer jüngern Gattung sprechen, bei welcher sich der Passion selbst durch die stoffliche Beschränkung schon mehr der Form des weltlichen Dramas nähert, durch die Voraussetzung eines Paradeis- und Schäferspieles aber eine Erweiterung erfährt, die über den bei grösseren Aufführungen gewohnten Inhalt eines Passions wiederum hinausreicht und zugleich neues Interesse für das ganze Spiel erweckt. Von diesen Gesichtspunkten liess ich mich leiten, als ich dem Markte Höritz im Böhmerwalde eine grosse Aufführung ihres Passionsspieles empfahl und mich zu einer entsprechenden volkstümlichen Neubearbeitung erbötig machte[2]). Alle diese neueren Passionsspiele fristen den älteren von Brixlegg, Oberammergau, Thiersee, Erl gegenüber ein armseliges und für weitere Gesellschaftskreise nahezu unbekanntes Dasein; doch warum sollte nicht auch eines derselben, wenn es auf Grund der ursprünglichen Überlieferung in volkstümlichem Geiste entsprechend umgearbeitet und ausgestattet wird, in grossartiger und würdiger Weise und dazu mit Erfolg aufgeführt werden können?

In der That hat sich der Markt Höritz, in opferwilliger Weise vom deutschen Böhmerwaldbunde ermuntert und unterstützt, für diesen Gedanken gewinnen lassen. In der herrlichen Gebirgslandschaft dieses Böhmerwaldmarktes ragt bereits ein neues Volksschauspiel-Haus empor, das im saftigsten Wiesengrün gelegen und von Wald umsäumt jedem Fremden, der sich auf der neuen Böhmerwaldbahn der Station Höritz nähert, von ferne entgegenlacht. Bei 300 Einwohnern des Marktes übte ich diesen ganzen Winter für das neubearbeitete Spiel ein, und alle Beteiligten setzten

1) Vgl. Österr. Litteraturblatt I. Jahrg. Nr. 8 S. 252.
2) Vgl. das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 30.

ihre besten Kräfte für das Unternehmen ein, dass Höritz ein Seitenstück zu Oberammergau werde.

So werden denn schon in diesem Sommer, 1893, an allen Sonn- und Feiertagen[1]) in dem elektrisch beleuchteten Hause die ersten grossen Aufführungen stattfinden, denen die ganze deutsche Bevölkerung der näheren und ferneren Umgebung mit Spannung entgegensieht. Ich hoffe, das Drama aller Dramen wird auch hier eine gute Aufnahme finden und manchen Freund der Volksdichtung und der Natur in unsern herrlichen, aber noch weltvergessenen Böhmerwald führen.

Ich wollte schon bei Herausgabe des Böhmerwald-Passionsspiels den Nachweis liefern, dass ausser diesem Passion noch manches andere Volksschauspiel auf Cochems Leben Jesu zurückgeht, ohne dass dies bisher bekannt war, allein es fehlte dort für diese Untersuchung der nötige Raum[2]). Ich trage dies nun hier nach.

Ähnlich wie beim Volksepos und beim Volksliede kann man auch bei den Volksschauspielen die Erfahrung machen, dass sie erst im Lauf der Zeit durch Änderungen oder Erweiterungen und Zusätze so geworden sind, wie sie uns heute in irgend einem Textbuche vorliegen. Ich konnte dies im Böhmerwalde öfters beobachten. Wenn ein bekanntes Volksschauspiel wie das Christkindelspiel, der ägyptische Josef, die Räuber auf Maria-Kulm und andere in einem Dorfe mit irgend einem neuen, zugkräftigen Zusatz oder mit einer Änderung aufgeführt wird, so dauert es nicht lange, bis andere Spielgesellschaften dasselbe bringen oder, wenn sie der Neuerung nicht habhaft werden können, sie nachahmen oder gar einen andern Ersatz dafür bieten, denn es herrscht auch auf diesem Gebiete grosser Ehrgeiz. Auf diese Weise giebt es auch bei Volksschauspielen keinen völligen Stillstand, und diese Stücke bilden sich fort und um und verändern in Einzelheiten vielfach ihre Gestalt. Dieser Entwicklungsgang mag sich bei manchen Volksschauspielen in so ausgedehntem Masse vollzogen haben, dass aus kleinen Anfängen allmählich ein ganzes Volksschauspiel wurde, wie wir dies auch bei den alten Oster- und Passionsspielen sehen.

Die Änderungen und Zusätze sind nicht immer Eigenarbeit von Volkspoeten, sondern häufig werden sie bloss aus anderen naheliegenden Quellen übertragen. Eine solche Quelle für verschiedene geistliche Volksschauspiele war auch Cochems Leben Jesu, und wenn viele Volksschauspiele heute dieselben Stücke enthalten, so erklärt sich dies nicht so sehr aus der unmittelbaren Abhängigkeit dieser Spiele untereinander, sondern vielmehr auf Grund der gemeinsamen Quelle, die überall zugänglich war und deren gute Verwendbarkeit beim Volke allmählich allgemein bekannt wurde.

1) Vom 4. Juni an bis gegen Mitte September.

2) Vgl. das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 15 f.

J. K. Schröer hat im Anschlusse an K. Weinholds bekannte Untersuchungen (vergl. Weihnachtsspiele) an etlichen österreichischen Volksschauspielen nachgewiesen, dass sie Verse aus Hans Sachs' Tragödie von Schöpfung, Fall und Austreibung Adams aus dem Paradiese enthalten, vergl. J. K. Schröers Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 Nachtrag, Germanistische Studien von Bartsch III, 197 f., Weimarisches Jahrbuch III, 391 f., IV, 383 f., A. Hartmann im oberbayerischen Archiv 34, 1 f. und in Volksschauspiele 1880, Vorrede VII, J. Bolte im Jahrbuch des nd. Vereins 9, 94 f. und Korrespondenzblatt 9, 91. Ähnlich wie des alten Meisters Hans Sachs Tragödie (1548) in Spielen späterer Zeit verarbeitet wurde, so hat auch Cochems Volksbuch (1680) wieder auf viele geistliche Spiele eingewirkt, ja sogar solche hervorgerufen. Wenn auch J. K. Schröers Hinweis auf Hans Sachs in einzelnen Spielen, wie z. B. im Vordernberger Paradeisspiel[1]) mehr Licht in die Entstehung brachte, so blieben doch durch die Unbekanntschaft mit Cochems Leben Jesu sehr auffällige Stücke dieser Spiele, sowie ganze Spiele, unaufgeklärt; anderseits aber reicht auch Cochem nicht aus, um nun „alle“ Teile auf ihren Ursprung zurückführen zu können, zumal da auch die Anlehnung verschiedener Volksschauspiele an Cochem qualitativ und quantitativ sehr verschieden ist. Ein für die Untersuchung schwieriger Umstand ist auch, dass die Heilige Schrift zugleich Quelle für Cochem und für die geistlichen Volksschauspiele ist, so dass wir die Heilige Schrift sowohl durch Cochem als über Cochem hinaus überall und zumeist in ausgiebigster Weise vertreten finden.

Wir wollen zunächst das von K. Weinhold, Weihnachtsspiele S. 302 f. mitgeteilte Paradeisspiel aus Vordernberg in Obersteier zur Vergleichung heranziehen. Die Hs. ist aus dem Jahre 1847, Weinhold nimmt aber als ursprüngliche Abfassungszeit wie beim Vordernberger Weihnachtsspiel das 15. oder 16. Jahrhundert an[2]). Da nun auch hier Cochems Leben Jesu benutzt wurde, so muss wenigstens die Fassung des ganzen Spieles, wie es uns in der Hs. von 1847 überliefert ist, ans Ende des 17. oder ins 18. Jahrhundert herabgerückt werden. Freilich ist nichtsdestoweniger für andere Teile des Spieles, besonders für die gesanglichen und wohl auch für die von Hans Sachs entlehnten, ein höheres Alter anzusetzen, denn die Scheidewand zwischen dem älteren Texte und den jüngeren Zusätzen macht sich um so auffälliger bemerkbar, als jener poetisch ist, diese aber prosaisch gehalten sind, eine wunderliche Mischung in ein und demselben Spiele und bezeichnend für die Entstehungsweise. Man wird hier mit J. K. Schröer[3]) annehmen müssen, dass die poetischen Stücke die ältere,

1) Vgl. K. Weinholds Weihnachtsspiele S. 134, 300.
2) Vgl. Weihnachtsspiele S. 134, 300.
3) Vgl. Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 S. 177.

ursprüngliche Fassung ausmachen und dass zu diesen erst später die prosaischen Teile aus Cochems Buche hinzugefügt wurden. Wenn auch im Vordernberger Paradeisspiel einerseits in Versen Cochems prosaischer Text verarbeitet ist, anderseits auch Hans Sachs' Verse in Prosa erscheinen, als stammten sie gleichfalls aus Cochems Buche, so mag das doch nur eine Ausgleichung der verschiedenartigen Teile sein, die von einem späteren Compilator besorgt wurde. Es zeigt sich in diesem Spiele auch über Cochem hinaus Verwertung der Heiligen Schrift, so dass wir hier alte geistliche Lieder mit Stellen von Hans Sachs und Cochem, sowie aus der Heiligen Schrift zu einem nicht eben harmonischen Ganzen verquickt finden.

Im V. P. (Vordernberger Paradeisspiel) S. 306[1]) sagt Gott Vater in Versen:

.... „Wann du außgelebt wirst haben,
Werden dich die Engel in den Himmel tragen."

Bei Cochem[2]) S. 43b heisst es unten in der Erzählung gleichfalls:

.... „sonder wan wir auff diser welt außgelebt hätten, wären wir von den Engeln lebendig in den Himmel getragen worden."

Diese Worte bezeichnet Cochem als allen „Theologis communiter", sie könnten daher möglicherweise auch aus einer andern Quelle stammen. Hier sind aber wahrscheinlich nur aus Cochems Prosaworten Verse gemacht worden. Ein Gegenstück, wie der Compilator auch Verse des Hans Sachs in Prosa umgesetzt, zeigt uns zu S. 304 des V. P. die Stelle:

„Adam nimm an den lebendigen Atem" u. s. w.[3]).

Im V. P. spricht Lucifer (neben Satan und Belial) S. 309 unten:

.. . „die wir so lüderlicher Weise verscherzet haben."

Dazu lässt sich im H. P. (Höritzer Passion) und bei Cochem die erste Rede Lucifers vergleichen[4]):

„was wir liederlich verscherzet haben."

Im V. P. S. 314 beginnt die Gerichtsscene mit den zwei Töchtern Gottes (Barmherzigkeit und Gerechtigkeit wie im H. P. nach Cochem). Voraus geht im V. P. S. 314 eine Art Prolog in Prosa, den der Engel spricht. Selbst dieser Prolog ist aus Cochem[5]) entlehnt, wir finden nur unbedeutende Kürzung und die formelle Änderung, dass es im V. P. heisst: „in unserer

1) Nach K. Weinholds Weihnachtsspielen citiert.

2) Nach der Ausgabe von 1697 Frankfurt a. M. 8. Kap. „vom Paradeiß" citiert. Vgl. Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 8 f.

3) Vgl. Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern von J. K Schröer S. 178, weiter noch S. 182, 184.

4) Vgl. Cochems Ausgabe von 1697 8. Kap. „vom Paradeiß" S. 44.

5) Vgl. ebenda 9. Kap. „wie über den Adam Gericht gehalten und er auß dem Paradeiß gestossen worden".

Komödien", während Cochem sagte: „in disem Capitel". Dann beginnt im V. P. S. 314 f. die Barmherzigkeit mit den Teufeln ihren Streit um den Menschen. Hier gehen zunächst der Prosa wieder Reden in Versen voran, die eine ausführlichere Quelle als Cochems Leben Jesu voraussetzen. Besonders fällt hier auf, dass die Barmherzigkeit von sich sagt: „Ich werde die Lieb und Barmherzigkeit Gottes genannt" und später wiederum: „ich als die Liebe".

Hier haben wir noch eine Erinnerung an die ehemaligen vier Töchter Gottes, was wohl auch in einer andern Quelle — Hans Sachs ist hier ausgeschlossen — enthalten war. Der genaue Anschluss an unsere Ausgabe Cochems beginnt in V. P. S. 316 mit der Anklage Lucifers, bei Cochem 9. Kap. S. 45b; nur schliesst sich der Verfasser des V. P. nicht so sklavisch an Cochem an wie der des H. P., er wählt mit besserem Verständnis das für das Spiel Passende aus, fügt auch wieder andere Stücke dazwischen ein, er war also sicher ein gebildeterer Mann, vielleicht ein mit Volksschauspielen vertrauter Geistlicher.

Dass im V. P. eine „bestimmte" Fassung des Lebens Jesu von Cochem benutzt wurde (nicht etwa die von 1689 oder ein Nachdruck dieser wie die von 1741), zeigt sich S. 322 unten: „Es ist mir lieb, mein lieber Son," welche Stelle in der Auflage von 1741 weggelassen ist, dagegen in der von 1697 bei Cochem S. 48b zu finden ist. S. 223 spricht die Worte des zweiten Absatzes von unten im H. P. Gott Vater, im V. P. Gott Sohn, nachdem es bei Cochem nur heisst S. 48b unten: „Darnach sprach Gott". Damit kann nur Gott Vater gemeint sein — es könnte diese Änderung für die Annahme eines geistlichen Verfassers wiederum Bedenken erwecken.

Es folgt nun die Verheissung der Erlösung nach dem biblischen Text, eine Scene, die man bei Cochem erwarten möchte, die aber bei ihm nicht zu finden ist. Auffallend ist auch, dass der T. P.[1]) diese Stelle hat, während sie im H. P. fehlt. A. Pangerl dürfte die Scene aus anderen Volksschauspielen bekannt gewesen und von ihm nach dem biblischen Texte eingefügt worden sein. Der Text dieser Scene stimmt im T. P. nicht genau zum V. P. Ebenso erinnert der Gesang Adams und Evas im T. P. zu Anfang an den Gesang Adams und Evas S. 326 im V. P. beim Weggang aus dem Paradiese. Als das erste Menschenpaar in höchster Betrübnis auf Erden weilt, sendet nach dem V. P. S. 327 ihm Gott seinen Engel mit der Verheissung der Erlösung: „Nicht betrübe dich so ser Adam! auß deinem Samen wird widerum ein Mensch geboren werden ..." und vorher klagt Adam: „Ach weh ich armer Mann, ach weh was hab ich gethan, daß ich so ein großes Gut mit einem einzigen Apfelbiß verscherzet hab! u. s. w.

1) Twraser Passion von A. Pangerl ist eine dem H. P. ganz nahestehende Fassung, zusammen B. P. (Böhmerwald-Passion). Vgl. S. 7 meiner Ausgabe des Passionsspieles des Böhmerwaldes.

Auch diese Stelle ist wieder nach Cochem dramatisiert. vgl. das 9. Kap. „von dem Leben Adams“ S. 51b (in der Ausg. von 1682 S. 57): Als einmal der fromme Ertz-vatter Adam den weg zum paradeiß ansahe. und bey sich bedachte. was für ein grosses gut er für sich und seine Kinds-Kinder verschertzt hatte, fienge er an bitterlich zu wainen. und zu sprechen: „O mich armen Mann, was hab ich gethan? was für ein grosses gut hab ich durch einen apffelbiß verschertzet“ u. s. w. „Als der gute Adam dise wort redete, da schickte Gott einen Engel zu ihm. welcher ihn mit freundlichen Worten ansprache: Nicht betrübe dich zu sehr, o Adam. dan auß deinem samen wird geboren werden ein mensch. welcher wird seyn ein gerechter und fridsamer held“ u. s. w. wie im V. P. Im V. P. macht Adam S. 328 f. Testament. Die Anrede an die Kinder zeigt eingangs und in der zweiten Hälfte Entlehnung aus Cochem ebenda S. 52b—53. in der ersten Hälfte aber ist eine Betrachtung über die Kürze des menschlichen Lebens mit Vergleichen eingefügt. die Cochem nicht enthält.

Es folgt nun ohne Beziehung zu Cochem im V. P. ein Wechselgesang zwischen dem Tod und Adam in Versen. Es ist endlich die Zeit der Erlösung herangenaht und Gott Vater sendet seinen Sohn in die Welt: dies ist im V. P. (S. 331—334) nach Cochems 44. Kap. „Gott Vatter gibt seinen Sohn der Welt“ S. 218b: „Mein allerliebster Sohn . . . die Zeit ist nun da“ u. s. w. (in der Ausg. von 1682 S. 244) gearbeitet. Die Antwort des Sohnes im V. P. S. 331 f. ist aus Cochems 45. Kap. S. 222—23 entnommen. Die Rede Gott Vaters im V. P. S. 332 unten nach Cochem 222—23. auch der Schlussvers oben S. 323 stammt aus Cochem S. 223a unten: „. . damit er die schäfflein. so der höllische wolff schon im rachen hatte, möchte erretten.“ Zur folgenden Rede des Gott Sohnes im V. P. S. 333 oben vgl. bei Cochem das 44. Kap. S. 221a. b über den Gehorsam; und Gott Vaters Antwort ebenda ist eine Wiederholung einer früher erwähnten Stelle mit einer Beziehung zum folgenden Spiele vom guten Hirten. Im V. P. S. 333 bis 34 ist Gott Sohn zur Reise in die Welt bereit und spricht seine Abschiedsworte. Auch bei Cochem. 45. Kap. S. 221—23 verlässt Gott Sohn den goldenen Palast seines Vaters und steigt in das Jammerthal hinab; wie ein Bräutigam war er hervorgegangen und wie ein Riese aufgesprungen, zu laufen seinen Weg vom hohen Himmel u. s. w., auch die Wirkung des Abschieds im Himmel zeichnet Cochem S 222b oben. Die Dramatisierung verlangte gewisse Änderungen. aber in der Hauptsache bietet Cochem genau dieselbe Darstellung wie das V. P. Wenn Gott Sohn beim Abschied vom Vater spricht: „Nun Adieu. mein allerliebster himmlischer Vater. nun Adieu. mein allerliebster heiliger Geist: sieh ich gehe in die Welt ins leiden. welches mir von Ewigkeit ist zubereit. Nun Adieu, ihr lieben Englein!“ so ist diese Stelle. wenn sie auch in Cochems Leben Jesu nicht zu finden ist, doch im Geiste Cochems verfasst, vgl. das 97. Kap. „von dem Abschied Christi von Maria und seinen Jüngern“.

Der Engel singt im V. P. am Schlusse des I. Teiles: Gloria in excelsis Deo, womit auf die Geburt Christi hingewiesen wird; es folgt aber daselbst kein Christkindlspiel, sondern das Spiel vom guten Hirten, in welchem Christus nicht als Kind, sondern als Jüngling auftritt. Hier musste also der Verfasser des V. P. Cochem gegenüber einen grossen Sprung machen, nichtsdestoweniger ist aber auch im Spiele vom guten Hirten Cochem wieder benutzt. S. 344—48, 359—61, also wiederum die Rede in Prosa, ist Cochems 166. Kap. „von dem guten Hirten" S. 1126 f. entnommen. Daneben findet sich aber im V. P. noch eine starke dramatische Erweiterung, die mit Cochem nichts mehr zu thun hat. Hier tritt erst die Selbständigkeit des Verfassers des V. P. hervor, wiewohl auch im I. Teile schon Zusätze ähnlicher Art vorkommen. Es ist indessen kaum anzunehmen, dass die Verse des V. P. blosse Erfindung des Verfassers sind, sondern auch hier benutzte er, wenn er nicht eine bestimmtere Quelle hatte, mindestens verwandte Volksschauspiele und geistliche Volkslieder, vgl. die Bemerkungen Weinholds und Schröers zum V. P.

Ich führte von den übereinstimmenden Stellen nur die kürzeren und minder auffälligen mit Gegenüberstellung der Texte an, die längeren Stellen konnte ich des Raumes wegen hier und im folgenden nur mit Zahlen andeuten. Der vergleichende Leser wird erkannt haben, dass hier in den prosaischen Teilen fast ausschliesslich Cochems Leben Jesu benutzt worden ist. Allerdings genügt Cochem nicht für alle Stellen im V. P.; wenn man dem Verfasser des V. P. auch Eigenart zutrauen wollte, wird man doch ausser Cochem noch eine weitere Quelle voraussetzen müssen.

Dem V. P. ist zunächst das Obergrunder Weihnachtsspiel[1]) (O. W.) anzuschliessen, da dasselbe gleichfalls auf Cochem zurückgeht und daher auch mit unserem Böhmerwald-Passion einen gewissen Zusammenhang hat. Die ersten zwei Auftritte enthalten Stücke in Prosa und in Versen, die aber zunächst nach der Heiligen Schrift, besonders nach der Genesis zusammengestellt sind, erst im dritten Auftritt beginnt der Anschluss an Cochem. Voraus geht hier die Scene, wie Gott das Menschenpaar nach dem Sündenfall vor seinen Thron ruft, wie wir dies im V. P. und im T. P. nach der Gerichtsscene finden, auch noch nach der Genesis 3, 9 f. bearbeitet, dann beginnt aber S. 368 die Anklage Lucifers und der Streit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, getreu nach Cochem (Ausg. von 1697 Frankfurt a. M.) 9. Kap. S. 45 f. Der Text folgt Cochem bis S. 373 (zur Schlange), da ist dann die Verkündigung des Fluches an die Schlange an Eva und Adam eingefügt, wie dies im V. P. und auch im T. P. mit der Hervorrufung des Menschenpaares vor den Thron nach der Genesis verbunden ist. Jene Scene ist hier also in zwei Teile zerrissen und dazwischen steht Cochems Text, ein fast untrügliches Zeichen, dass

1) Bei A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien (Troppau 1864) 1, 368 f.

diese Scene von den jeweiligen Bearbeitern immer nach der Genesis eingefügt wurde, also kaum einer abweichenden Ausgabe Cochems oder einer anderen Quelle entstammt. Nach der gereimten Rede des Engels und der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradiese folgt S. 375 wieder Anschluss an Cochem S. 48b. Auch hier spricht Gott Vater nach dem Wortlaut der Ausgabe von 1697: „Es ist mir lieb, mein lieber Sohn!“ wie im V. P. und H. P., so dass also eine Ausgabe, wie die von 1741, für das O. W. ausgeschlossen ist. Weiter wird im O. W. das Leben Adams und Evas auf Erden dargestellt S. 375—78: die anfängliche Not und Betrübnis und die neuen Versuchungen durch den Teufel. Dieser Teil ist in diesen Ausgaben Cochems nicht zu finden, auch lässt der Inhalt nicht gerade auf Cochem schliessen. Der vierte Auftritt S. 378—79, wie Gott den Engel Gabriel nach Nazareth zu Maria sendet, schliesst sich wieder wortgetreu an Cochems 42. Kap. „von der Verkündigung Mariä“ S. 208a, b an. Auch hier zeigt sich Anschluss an die Ausgabe von 1697 im Gegensatze zu der von 1791, weil S. 378 die Bezeichnung „eingeborener“ (Sohn) zu jener Ausgabe stimmt, in dieser aber fehlt. Der fünfte Auftritt enthält den englischen Gruss in Versen, zwar nach den Worten der Heiligen Schrift zusammengestellt, aber zugleich nach Cochem gearbeitet, weil unter anderm S. 379 V. 16—17 aus Cochem S. 213b entnommen ist. Vgl. Cochem: „Diß allein kan ich sagen, daß es ein werck deß hl. Geistes seye, welches er in eigener person verrichten wird“ und: „Dieses wird der heilige Geist in dir ausrichten“ . . Die betreffenden Stellen aus der Heiligen Schrift sind sämtlich auch bei Cochem verzeichnet, vgl. 43. Kap. Der sechste Auftritt S. 380—82 ist dem 51. Kap. Cochems „Wie Joseph Mariam heimlich verlassen wolte“ entnommen, und zwar die Rede Josefs siehe bei Cochem S. 257a und die gereimte Rede des Engels bei Cochem S. 259a, Josefs Rede nach dem Erwachen bei Cochem S. 259b, die Rede an Maria ebenda S. 259b—60a, die Antwort Marias (S. 381—82) ebenda S. 260a, b. Die Rede des Landpflegers (S. 382), ferner vom siebenten Auftritt die Reden Josefs und Marias sind aus Cochem 54. Kap. „Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reiseten“ S. 275a, b entnommen; aber die letzten kurzen Reden S. 383: „Lasset mich . . .“ und „Des sei Gott gelobt! . . .“ sind hier bei Cochem nicht zu finden; sondern folgen im 54. Kap. erst S. 281a, b oben. Im achten Auftritt S. 383—88 sind die bitteren Erfahrungen, die Josef und Maria beim Suchen einer Herberge[1]) in Bethlehem machten, in mehreren Scenen dargestellt. Zuerst hat es Josef mit einem groben und eigennützigen Gastwirt zu thun, vgl. dazu Cochem 55. Kap. S. 282a und die Klagereden weiter S. 282b, der Verkehr mit dem milder gesinnten Bürger bei Cochem 55. Kap. S. 281b, der Verkehr mit dem groben Bauer bei

---

1) Vgl. zu den Herberg- und Hirtenscenen besonders W. Pailler, Weihnachtslieder und Krippenspiele. Innsbruck 1884, I und II, wo viele Beispiele dieser Art zu finden sind.

Cochem früher im 54. Kap. S. 278a, b, die Anweisung einer Höhle wird im O. W. dem Gastwirt zugeteilt, während bei Cochem S. 284a Josef diese selbst aufsucht, die Klagereden zwischen Josef und Maria bei Cochem S. 283a, b und weiter 284a.

Mit dem neunten Auftritt S. 388—402 beginnen die Hirtenscenen, die mundartlich und komisch, wie es in Volksschauspielen beliebt ist, gehalten sind. Hierzu kann Cochem nicht als Quelle gedient haben. Sowie aber S. 398 wieder die gewöhnliche Prosarede erscheint, so zeigt sich auch wieder genauer Anschluss an Cochems 59. Kap. „Von der Ankunft der Hirten" S. 319a, b bis 320a oben. Von S. 399 (Gesang der Hirten) bis zum Ende des neunten Auftritts ist Mundart mit Rede in Versen gemischt, wozu Cochem nichts ähnliches bietet. Auch der zehnte Auftritt S. 402—6, obwohl in Versen abgefasst, ist dennoch nach Cochems 64. Kap. S. 347. 348a. 349b unten (vgl. im O. W. S. 405 unten). 450b und O. W. S. 406, 5 f., ferner 451. Im elften Auftritt S. 407—11 haben wir wieder gereimte Rede, die nicht so wortgetreu, aber doch aus Cochem hervorgegangen ist. So S. 409 oben und Cochems 64. Kap. S. 352a, b, S. 411 Herodes' Rede und Cochems 65. Kap. „Wie die hl. 3 König nach Bethlehem kommen" S. 354a, b. Zum zwölften Auftritt S. 412 vgl. Cochem S. 355a, b, zu S. 412, 15 f. vgl. Cochem S. 359a, zu S. 414 vgl. Cochem S. 361b. 364a, b, zu S. 415, 9 f. vgl. Cochems 70. Kap. „Von der Flucht in Egypten" S. 396a. Das Unterspiel S. 416—17 finde ich bei Cochem nicht. Der letzte Auftritt, der dreizehnte, S. 417—22, stellt den Bethlehemitischen Kindermord und das Ende des Herodes dar. Dazu lässt sich nur im allgemeinen Cochems 65. Kap. „Von der Rückreiß der drey Konigen" und 73. Kap. „Wie Herodes die unschuldige Kindlein tödtet" vergleichen, im einzelnen wurde aber im O. W. mehr Gewicht auf die Charakteristik des Herodes und seiner Helfer gelegt. Bezüglich Herodes' Tod heisst es bei Cochem, 65. Kap. S. 430 nur, dass er eines erbärmlichen Todes gestorben sei. Wenn also auch im Obergrunder Weihnachtsspiel fast durchaus Cochem benutzt worden ist, so bemerken wir manchmal doch, besonders in gereimten Stücken, eine etwas freiere Behandlung, einzelne Scenen scheinen sogar (wie besonders das Nachspiel) aus anderer Quelle zu stammen, wie denn überhaupt bei den Verfassern der Volksschauspiele eine mehr oder weniger genaue Kenntnis der verwandten volkstümlichen Schriften und Spiele, der ersteren vom Lesen, der letzteren vom Hören, vorauszusetzen ist.

Ich füge hier nur beiläufig bei, dass auch das Christkindl-Spiel des Böhmerwaldes (bei A. Hartmann, Volksschauspiele S. 474 f.) von Cochemschem Einfluss nicht ganz frei ist.

Ich ziehe ferner das Zuckermantler Passionsspiel (Z. P.)[1]) zur Vergleichung mit Cochem heran. Dasselbe ist durchweg in Versen

1) Bei A. Peter, Programm des Gymnas. zu Troppau 1868 und 69.

geschrieben und enthält ein **Paradeisspiel** und im Anschlusse daran den **Passion**. Vor dem ersten Auftritte des Paradeisspieles wird anstatt einer Vorrede gesangsweise von der Erschaffung der Welt erzählt. Diese Erzählung bildet eine kurze gereimte Inhaltsangabe der Kap. 1—8 Cochems (Ausg. von 1697), worin die Erschaffung der Welt und des Menschen und der Fall der Engel behandelt wird. Im ersten Auftritte, S. 18—19, übergiebt Gott dem Adam das Paradies und erschafft die Eva, vgl. Cochems 8. Kap. S. 43a, b. Zu V. 77—88 vgl. Cochems 7. Kap. S. 36—37, zu V. 89 bis 100 vgl. Cochems 8. Kap S. 44 (V. 92: „was wir verscherzet han" und Cochem S. 44a: „was wir liederlich verschertzt haben"). Dann im zweiten Auftritte S. 20 f.:

V. 105—6:	Cochems 8. Kap. S. 44a:
Der Baum so edel ist, Dass ihr all's wissen könnt;	da er doch ein so edler baum ist, . . daß ihr alles wissen köntet.

Man hört auch Cochem in dem V. 13 und 21: „O wol, ein' schöne Frucht," . . . „Ach, ach, wie gut, wie süss," vgl. Cochem S. 44a unten. Im dritten Auftritte kommt die Gerichtsscene mit Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Hier müsste ich alles ausschreiben, wollte ich die Vergleichung genau durchführen, daher mögen folgende Beispiele genügen:

V. 194 des Z. P.:	Bei Cochem 9. Kap. S. 46b:
Geziemen will sich's nicht, O göttliche Majestät, Dass anders werd' gericht't, Als wie dein Spruch besteht.	Es will sich nicht geziemen, dass Eure göttliche Majestät wider Ihr eigenes Wort thun sollte. Denn sie hat zum Adam gesagt . . .
V. 210 f.:	**Bei Cochem 9. Kap. S. 47a:**
Wann du die Sünd', o Gott, Dem Adam thät'st verzeih'n, So würd' er dein Gebot Zu keiner Zeit nicht scheu'n.	Wann du, o Gott, dem Adam die Sünde ohne einige Strafe solltest nachlassen, so würdest du ihm Ursach geben, hernach desto freier zu sündigen.
V. 226:	**Bei Cochem 9. Kap. 47a:**
Weil ich bekennen muss, Dass	Ich muß bekennen, dass Adam . . . . .
V. 290 f.:	**Bei Cochem 9. Kap. S. 48b:**
Es ist mir lieb, mein Sohn, Doch wird dir's übel geh'n. Wirst müssen Spott und Hohn, Ja sogar den Tod ausstch'n.	Es ist mir lieb, mein lieber Sohn, es wird dir aber in der menschheit gar übel ergehen. Du wirst . . . den todt müssen außstehen.
V. 298 f.:	**Bei Cochem 9. Kap. S. 48b unten:**
Obschon nun Adam wird Der ew'gen Straf' befreit, Sei er doch judiciert Zum zeitlichen Tod und Leid, ...	Ob schon ich die ewige straff Adams auff mich nemmen . . . dannoch befreye ich ihn nicht von der zeitlichen straff . . . . .

Mit V. 306 tritt dann gleich der Engel auf, verkündet dem Menschenpaare Urteil und Strafe, aber auch die künftige Erlösung, darauf treibt er sie aus dem Paradiese. Peter bemerkt S. 28 Anm.: „Die Scheidung der drei ersten Auftritte wurde nach dem Obergrunder und Einsiedler Weihnachtsspiele vorgenommen.“ Nach einer kurzen Moral folgt die eigentliche Vorrede zum Passion, in der von der Erschaffung Adams bis zum Tode Christi die wichtigsten Ereignisse erzählt sind. Der Verfasser giebt hier nichts als eine dürftige Inhaltsangabe der wichtigsten Ereignisse nach Cochems Werke, z. B. S. 435: „Wurd' gleich ein Rath gehalten“, vgl. Cochems 91. Kap. „von dem Rath gegen Christum“.

Im vierten Auftritte wird dargestellt, wie Christus die Wucherer aus dem Tempel treibt. V. 470—501 ist zu einer komischen Scene erweitert, indem die Juden in ihrem Deutsch miteinander schachern. Dieses Stück hängt mit Cochem nicht zusammen, sondern ist volkstümliche Einlage, auch das Gespräch zwischen Christus und Kaiphas V. 502—37 ist freier behandelt, doch ist V. 512—21 aus Cochems 93. Kap. S. 563b entnommen. Zu V. 509—11 vgl. Cochems 92. Kap. S. 559a. Jesus beklagt V. 538—53 Jerusalem, vgl. Cochems 92. Kap. S. 556; die Worte Jesu V. 554—59 sind Cochems 93. Kap. S. 565b und 566a entlehnt. Getreuer wieder ist der Anschluss an Cochem von V. 560—75. Vgl.

V. 560—61:	Cochem S. 567a, b:
Ach, mein allerliebster Sohn! Was Leid hast du mir angethon, Dass du so lang heunt in der Nacht Nicht kommen bist. Ich hab' gedacht, Du sei'st von Juden angegriffen Oder gefänglich hingerissen.	Da es nun finster ware, und der Herr noch nicht kame ... O mein liebster Sohn, wie hast du mich betrübt? Ich hab vermaint, du seyest gefangen u. s. w. S. 568a.

Mit V. 591 beginnt die Berathung der Juden wider Christum, die nach dem Inhalt der vorgebrachten Klagen sehr an Cochem und den IV. Aufzug des H. P. erinnert, bezüglich der vielen Personennamen aber mag noch eine andere Quelle benutzt worden sein. Ganz aber geht es dann in den folgenden Auftritten im Geleise Cochems weiter. Christus offenbart, wie im H. P., seiner Mutter das Leiden und nimmt nach den drei vergeblichen Bitten der Mutter Abschied; er hält mit seinen Jüngern das Abendmahl und nimmt die Fusswaschung vor, bezeichnet Judas als Verräter und geht mit drei Jüngern auf den Ölberg; es folgt Judas' Verrat und die Gefangennehmung am Ölberg.

Bis hierher umfasst die Handlung, von der ersten Scena des eigentlichen Passions an gerechnet, drei Auftritte, im 4. bis 9. Auftritte sind dann die Leiden Christi vom Verhöre bei Annas bis zum Kalvarienberg weitergeführt, im 10. Auftritte ist Christus am Kreuze, und Marienklagen und ein Epilog schliessen das Ganze. Merkwürdig ist die Übereinstimmung der Zahl 10 der Auftritte hier und im H. P., denn wenn beide Spiele

auch auf derselben Quelle (Cochem) beruhen, so ist doch die gleiche Einteilung des Ganzen bei formell so verschiedener Behandlung auffällig.

Die Übereinstimmung zwischen Cochem und dem eigentlichen Passion ist nicht derart, dass sie Zeile für Zeile nachgewiesen werden kann. Es genügt wohl, im allgemeinen festzustellen, dass der Z. P. auch in diesen Teilen des eigentlichen Passions vielfach auf Cochem beruht. Der prosaische Text Cochems ist bei freier Behandlung hier in Verse gebracht, allein manche Scenen sind auch unserem B. P. und Cochem gegenüber ungleich reicher an Reden oder Zahl der Personen; so kommen im Z. P. V. 1099 f. bei der Fusswaschung alle 12 Jünger zum Wort, V. 1441 f. ist Petrus' Reue und V. 1583 f. Judas' Verzweifelung sehr weitläufig behandelt, V. 2365 f. bekehrt sich Longinus, bei der Kreuzabnahme spricht hier auch noch Josef von Arimathia, Pilatus, Nikodemus; Maria Magdalenas Klagerede V. 2405—22 ist auch hier gegenüber Cochems Text zeitgemäss umgewandelt. Die Übereinstimmung aber mit Cochem lässt sich doch an einzelnen Stellen auch hier nachweisen, man vergleiche nur die Bitten Marias beim Urlaubnehmen oder die Verkündigung des Todesurteils Christi. Allerdings sind hier im Passion selbst manche Stellen auch sehr frei wiedergegeben, manche beruhen auf selbständiger Darstellung von Seite des Verfassers, der wahrscheinlich ein Geistlicher war und die Sprache in dem Masse beherrschte, dass er hier weniger Cochems Worte, als den Geist der Cochemschen Darstellung benötigte. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser des Z. P. in den Auftritten des eigentlichen Passions neben Cochem noch eine andere Quelle benutzt hat, denn es zeigt sich zum öftern bei den Volksschauspielen, dass sie aus verschiedenen Überlieferungen zusammengeflossen sind.

Ein ähnliches Verhältnis wie beim Z. P. werden wir auch beim Kärntnerischen Leiden Christi finden.

Im Salzburger (Gasteiner) Paradeisspiel (S. P.)[1]) kommt gleichfalls eine Teufelsscene vor, der Streit zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wird hier aber sehr kurz abgethan, im Oberuferer Paradeisspiel[2]) fehlt er ganz. Dennoch ist auch das Salzburger Passion nicht ohne Zusammenhang mit Cochem. Man vgl. S. P. V. 109—14 mit Cochems 9. Kap. „Von dem Leben Adams“ S. 48b unten; ferner den Teil, der kurz den Streit enthält,

S. P. V. 123 f.:	Cochem, Anfang des 9. Kap. S. 45a:
Es hat gehalten einen streit Die gerechtigkeit und barmherzigkeit. Es war die sach bald soweit komen, Daß Got den menschen solt verdamen.	wie die gerechtig- und barmhertzigkeit miteinander vor Gott gestritten haben, ob man das menschliche geschlecht verdammen oder erhalten solle . . . . daß

1) Bei J. K. Schröer, Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 S. 142 f.
2) Ebenda S. 123 f. und Weimar. Jahrb. IV, 383 f.

So hat doch die barmherzigkeit am end gewonnen in dem streit. Daß Got den menschen wolt verschonen und hat die schuld auf sich genomen.	Gott dem menschlichen geschlecht verschonet, und dessen schuld auff sich genommen habe ...

J. K. Schröer S. 146 Anm. zu 136 meinte, dieses Stück (der Streit zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit) sei ein späterer Zusatz, der im Vordernberger Passion (Weinhold S. 302 f.) noch weiter ausgesponnen wurde. Allerdings liegen diesen Volksschauspielen ältere Überlieferungen zugrunde, allein ein einzelnes Einschiebsel ist dieses Stück nicht, da davor und danach auch Cochems Text benutzt ist. Man vergleiche noch

S. P. V. 169 f.:	Cochems 9. Kap. S. 51b, 52b, 53b:
Als Got den Adam weinen sach, schickt er im seinen engel nach.	Als der gute Adam diese wort redete, da schickte Gott einen Engel zu ihm.

(Das Folgende stimmt nur inhaltlich zu Cochem.)

Der Adam lebt über 900 jar, doch keine erlösung folget dar. Alsdann macht er vor seinem end' seinen Kindern auch ein testament. So starb also Adam der fromme man, ließ seine Kinder in Frieden stahn.	Also sturb diser fromme vatter, als er 900 und 30 jahr alt ware und vermachte seinen Kindern zum testament die hoffnung der erlösung. Weil aber keine Erlösung folgte ....

Das S. P. verdankt also Cochem mehr als das Stück vom Streit, scheint aber erst nachträglich um diese Teile erweitert worden zu sein. Eine stückweise Erweiterung, vom einfachen Liede ausgehend, ist auch hier anzunehmen[1]).

Hinsichtlich des Streites zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit muss ferner auf ein Paradeisspiel aus Obersteiermark in P. K. Roseggers Heimgarten I, 860—67 verwiesen werden, das in Versen geschrieben und gar volkstümlich ist. Am Schlusse der Comedie wird der ungerechte Verwalter, der die Bauern quält, vom Teufel geholt, ähnlich wie Herodes in den Christkindlspielen. Wie die beiden Töchter Gottes, so tritt auch beim Gerichtsstreit der Teufel auf. Von einem genaueren Zusammenhang dieses Spieles mit Cochem und den bereits erwähnten bemerkte ich jedoch nichts.

Das erst von J. Bolte in Alem. XVII, 2 S. 121 f. veröffentlichte Adam- und Evaspiel aus Elsass zeigt mit Cochem keinerlei Zusammenhang, dagegen ist es wegen seiner Beziehung zu Hans Sachs und anderen süddeutschen Volksschauspielen sehr lehrreich.

Im Vorspiel zum Erler Passion[2]) siegt die Barmherzigkeit erst, als ihr im Streit mit der Gerechtigkeit Liebe und Busse helfen. Hier ist von der in Volksschauspielen gewohnten Zahl der Töchter Gottes (2) wieder

1) Vgl. J. K. Schröer in der Einl. zu den deutsch. Weihnachtssp. S. 34. J. Bolte in Alem. XVII, 2 S. 122.

2) Bei A. Hartmann, Volksschausp. S. 399 f.

abgewichen, auf Cochem lässt sich der Text nicht zurückführen, soweit ihn A. Hartmann mitgeteilt hat, denn er dürfte so alt als Cochem und daher von ihm unabhängig sein. Wohl aber muss ich bei A. Hartmanns wertvoller Sammlung von Volksschauspielen noch länger verweilen, um auch hier Cochems Einfluss nachzuweisen. Da sind vor allem die Halleiner Spiele, S. 78 f., zu berücksichtigen.

Das erste, Halleiner Herberg- oder Adventspiel (H. H.) könnte inhaltlich sehr wohl nach Cochem gearbeitet sein, wenn auch in der poetischen Umarbeitung nicht viel wörtliche Übereinstimmung vorhanden ist; der Verfasser zeigt überhaupt grössere Selbständigkeit. Im einzelnen finden wir fast alle Gedanken auch bei Cochem im 54. Kap. „Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reiseten“ S. 275 f., auch mit übereinstimmenden Ausdrucksweisen. So vgl. im

H. H. V. 28:	Cochem S. 275 b:
Wird helfen mir mein Gott und Herr.	dan der liebe Gott wird mir schon dahin helffen.

Ganz unzweifelhaft ist aber das Halleiner Dreikönigsspiel (H. D.) S. 105 f. nach Cochem gearbeitet. Beim Opfern der Gaben sprechen die heiligen drei Könige in ungebundener Rede, ebenso ist die Rede des Herodes und die Dankrede Marias in Prosa: dies ist zum Teil wörtlich aus Cochem entlehnt. Die Rede des Herodes S. 106 s. bei Cochem im 65. Kap. „Wie die hl. drey König nach Bethlehem kommen“ S. 354a; die Rede Kaspars S. 108 s. bei Cochem im 65. Kap. S. 361b. Die Rede Melchiors ist in Versen, die Balthasars ist wieder freier behandelt, ebenso ist die Marias S. 109 nicht so sehr nach Cochem S. 365a gegeben, sondern die Rede bei Cochem erinnert mehr an die Josephs V. 100—3. Die gebundene Rede klingt wohl ab und zu an Cochem an, allein getreuen Anschluss finde ich keinen. Hier finden wir demnach Cochems Anteil zunächst in unveränderter Form eingeschoben, und man möchte annehmen, das Einschiebsel rühre wiederum erst aus späterer Zeit her. Ich kann jedoch zwischen dem Alten und Neuen keine Naht entdecken und vermute hier, dass der Wechsel zwischen Poesie und Prosa und selbst das Abschweifen in der Prosa von Cochems Text vielleicht die freie Behandlungsweise des Verfassers kennzeichnet.

Das Oberaudorfer Passionsspiel (O. P.) hat uns A. Hartmann S. 373 f. nicht vollständig mitgeteilt, aber es ist schon aus dem 1. Aufzuge zu ersehen, dass Cochem benutzt wurde. Ich wähle zur Vergleichung nicht so sehr Stellen aus der Heiligen Schrift, die aus Cochem, aber auch aus anderer Quelle stammen können wie in O. P. S. 374, 41—44 und Cochems 98. Kap. (Abendmahl) S. 600 b. sondern Stellen wie

O. P. S. 375, 51. 59:	Cochem S. 600b:
Sey uns, mein Freund, willkomm! Der Meister laßt dich grüssen. Er möcht in deinem Haus das Osterlamm geniessen. Willkomm, o liebster Gast, o Meister . .	Als die zween Jünger (im O. P. Johannes und Petrus) zu dem Haußvater kamen, und ihn im Namen Christi grüsten, empfinge er sie gar freundlich, und war sehr fro, daß ihm Chr. solche Ehre thun wolte . . . . Der Hausherr lieffe Chr. entgegen, sprechend: Seyd mir willkomm, mein geliebter Meister, ich erfreue mich, dass ihr mir die Ehr thut, und die Ostern in meinem Hauß halten wollet.

Ferner O. P. S. 376, 79—82 und Cochem S. 602a. Vgl. die Fusswaschung im O. P. S. 376—77 mit Cochems 99. Kap. S. 603 f., insbesondere

O. P. S. 377, 99 f.:	Cochem S. 604b:
Vor dem Himmel und Erd muß auf den Knieen liegen, Soll waschen meine Füß und sich vor mir jetzt biegen? Ach Herr, in Ewigkeit wascht du die Füß nicht mir!	Soltest, darfür sich alle Knye im Himmel und auff Erden biegen, vor mir gottlosen Sünder niderknyen? Darum in Ewigkeit solst du mir meine Füss nicht waschen . .

u. s. w. Dieser P. wäre für eine genauere Vergleichung wichtig wegen seiner Beziehungen zum Vorder-Thierseer, vergl. A. Hartmanns Anm. S. 377—80.

Haben wir in O. P. ein Passionsspiel, das dem des Böhmerwaldes rücksichtlich der Quelle nahesteht, so finden wir bei A. Hartmann, Volksschauspiele S. 528 f. noch eines, das ausserdem noch dem B. P. örtlich benachbart ist. Das Passionsspiel aus dem Bayerischen Walde nämlich, teilweise in Versen abgefasst, hat auch Cochems Text verwertet. Man vergleiche nur das „Urlaubnehmen" Christi zu Bethanien beiderseits, ferner die Ölbergscene und die Reden der Juden in Prosa, dann Ausdrucksweisen wie 82 arme Waislein, 218 ach, ach, 258 Leb wohl! gute Nacht! 264 Adje, leb wohl zu tausend Mal! 113, 194 f., 208, 245 f., 269 f. u. a., was hinter einer freieren Bearbeitung Cochems Text und Darstellung wiedererkennen lässt.

(Schluss folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Schwur unter dem Rasen.

Bekannt ist aus den skandinavischen Rechtsaltertümern der Brauch des Rasenganges (gánga undir jarðarmen), der bei dem Abschluss der Blutbrüderschaft und auch als Gottesurteil (skírsla) in Übung war. Bei dem Eingehen der Blutbrüderschaft deute ich ihn mit Konr. Maurer (unsere Zeitschrift III, 106) als eine Verstärkung des Eides, den die sich Verbrüdernden schworen. Aus Deutschland ist kein entsprechender Gebrauch bekannt. Aber etwas nahe Verwandtes hat J. Grimm aus einer ungarischen Urkunde von 1360 nachgewiesen (Deutsche Rechtsaltertümer 120), wonach bei Streitigkeiten um Landbesitz der Schwur mit blossen Füssen, gelöstem Gürtel und einer Erdscholle auf dem Kopf geleistet ward. Derselbe Brauch bei Grenzstreitigkeiten, als eine regni consuetudo ab antiquo approbata in einer Urkunde von 1370 bezeichnet, galt auch in Siebenbürgen (Korrespondenzbl. des Vereins für siebenbürg. Landeskunde VI, 49).

Ich kann nun aus einer schlesischen Urkunde von 1590 ein Seitenstück hierzu beibringen. In dem langwierigen Prozess, den die Herzogin Barbara von Liegnitz-Brieg, Tochter des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, gegen die Bauern von Popelau im Oppelnschen Fürstentum führte[1]), die Holz- und Wildfrevel in den zu Brieg gehörigen Grenzwäldern mit grösstem Trotz begingen, war 1590 im November eine Tagsatzung zur Grenzhandlung an Ort und Stelle anberaumt worden und die Grenzen wurden durch Zeugenvernehmung festgestellt. In den Schlussakten über den endlosen Rechtsstreit von 1626 (K. Archiv zu Breslau, F. Brieg I. 11e, alte Sign. I. 4b) heisst es über jene Verhandlung[2]):

Bey diessen zeugnissen ists noch nicht geblieben, sondern es sind a° 1590 bey besichtigung der gräntzen in anwessenheit des Opplischen burggrafen Hanssen Oderwolffs, des Opplischen cammer-procuratoris Matthias Nossen und des Opplischen forstmeisters Caspar von Hardtenbergks neun alte erlebte pawren auss den dörffern Scholckowitz, Crostitz und Popelau auf wägen herzugeführet worden, weil sie aldters halben nicht wol gehen mügen, die haben bekandt und aussgesaget etc. etc.

Am Rande steht daneben: per testes vicinos de a° 1590 numero 9 examinatos in finibus et sub dio (sic!) im grabe mit einem rasen auf dem kopfe.

Aus dieser Randbemerkung ergiebt sich also, dass die Zeugen bei der Vereidigung auf ihre Aussage in einer Grube stunden und ein Rasenstück auf dem Kopfe hatten. Die Grube erinnert an den nordischen Rasengang, bei dem der ausgehobene und auf Stützen gelegte, an beiden Enden am gewachsenen Rasen haftende Grasstreifen, unter den die Schwörenden traten, notwendig eine grabartige Vertiefung voraussetzt. Die Rasenstücke scheinen Reste des älteren vollen Streifens.

1) Vgl. darüber Schimmelpfennig in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens XIV, 371 ff.

2) Die genaue Mitteilung der Stelle verdanke ich Herrn Geh. Archivrat Professor Dr. Grünhagen.

Doch ist dabei zu bedenken, dass die Bauern von Popelau, Krostitz und Scholkowitz Polen waren und dass ein polnischer Rechtsbrauch hier möglich ist, wenn auch die Gerichtsherren des Oppelnschen Fürstentums als Deutsche erscheinen, der briegischen ganz zu schweigen. Halten wir den verwandten ungrischen Rechtsbrauch hinzu, so würde sich ergeben, dass die Eidesstärkung durch den Rasen auf dem Kopf der Schwörenden eine weit verbreitete Sitte gewesen ist, welche in Skandinavien eine besondere Ausbildung erfuhr, die sich aber nicht bloss bei den Nord-Germanen, sondern auch bei schlesischen an die Deutschen grenzenden Polen und in Ungarn und Siebenbürgen nachweisen lässt.

K. Weinhold.

Zum Aberglauben auf Island.

Über den „tilberi“ oder Zuträger, welcher nach isländischem Volksglauben benutzt wird, um gleich unserem Drachen für seinen Herrn Milch und dergleichen zu stehlen, habe ich in meinen „Isländischen Volkssagen der Gegenwart“ (1860) S. 93—94, und hat mehr noch Jón Arnason in den „Íslenzkar þjóðsögur og Aefintýri“, Bd. I (1862) S. 430—35, mancherlei beigebracht. Inzwischen hat aber die im Eyjafjörður neu erscheinende Zeitschrift „Stefnir“ in ihrer zweiten Nummer auf Grund eines alten Gerichtsbuches über einen Prozess berichtet, welcher im Jahre 1703 im Eyjafjörður über einen tilberi geführt wurde, und die Zeitschrift „Sunnanfari“ in Nr. 10 ihres zweiten Jahrganges (1893) einen weiteren Bericht über eine Klagesache beigefügt, welcher aus gleichem Anlass im Jahre 1804 ebenda anhängig gemacht wurde. Als Belege für das lange Fortleben dieses Aberglaubens verdienen solche Berichte beachtet zu werden.

München. K. Maurer.

Volkstümliche Kirchendarstellungen.



nat Grösse

Nebenstehende Zeichnung befindet sich, in Silber graviert, auf der Schnalle eines Frauengürtels, den ich auf einer Wanderung über das Dovrefield in Aune abzuzeichnen Gelegenheit hatte. Nach der Inschrift stammt der Gürtel, der zu einem noch vorhandenen Silberschmuck gehört, aus dem Jahre 1670. Schon damals entsann ich mich, öfters Kirchendarstellungen als ornamentale Verzierung gesehen zu haben. Später sah ich dann Stickereien von dem Hardangerfjord, von denen mir zunächst die auf Halstüchern mit roter Wolle eingestickten Kirchen auffielen (das Industrie-Museum in Christiania besitzt mehrere davon). Diesen Kirchenabbildungen kann ich noch folgende hinzufügen: Auf Brettern gemalt, kommen sie häufig an den in Oberbayern verbreiteten Maibäumen vor; ein bosnischer Teppich, der 1891 im Kunstgewerbeblatt abgebildet war, zeigt ein kirchenähnliches Bild; ferner auf der von Herrn Dr. U. Jahn S. 340 des ersten Jahrgangs unserer Zeitschrift abgebildeten Haubenschachtel aus Jamund, auf einem aus dem Weitzacker stammenden Teller in dem Berliner Museum für Volkstrachten und, wenn ich nicht irre, auch auf einem huzulischen Gerät der von Herrn A. Meyer Cohn im Verein für Volkskunde einmal ausgelegten Sammlung. Es scheint also, als ob die Kirche ein beliebtes

Motiv in der Volkskunst sei, von dem vielleicht eine gewisse schützende Kraft ausziehen sollte. Jedenfalls wird es interessant sein, weitere Nachweise von solchen Darstellungen zu erhalten.

Berlin. R. Mielke.

Ein Sommer- und Winterspiel aus Schlesien.

Der Winter bleibt draussen stehen, der Sommer spricht:

Guten Abend ihr Herren, Frauen und Mann.
Schaut euch den Sommer und Winter recht an,
Über eine kleine Weile werde ich euch solche Freude vormachen,
Dass ihr müsst drüber lachen.
Äpfel und Birnen hab ich euch lassen wachsen,
Die hab ich euch gegeben zum Essen;
Wenn aber wird kommen der Winter, der grausame Mann,
Der hat einen ganz neuen Zottelpelz an.

Der Winter kommt herein und spricht:

Ei Sommer, was heisst du mich einen grausamen Mann?
Ich habe dir dein Lebtage noch nichts zu Leide gethan.
Zuhause hab ich noch viel Schafe und Rinder,
Und wenn ich dran wagen wollte meine schöne schwarze Kuh,
Sag wer soll Herr sein — ich oder du? —[1])
Ei, Sommer, wärest du mein Knecht,
Ich teilt es mit dir halb.

Sommer: Und wenn es kommt zur Frühlingszeit,
Pflanz ich mir in mein Gärtelein
Viel Blumen wunderschön[2]).

Winter: Und wenn es kommt in Kaporal[3])
Fang ich mir fette Fanken ein
In meine kupfernen Pfannen,
Und schlacht dazu ein fettes Kalb,
Ei, Sommer, das kannst du nicht.

Sommer: Wart, wart, ich werd dir einen Possen thun,
Und dir nichts mehr wachsen lassen[4]).

Winter: Was scher ich mich um dein Zuwachsen,
Sitz ich des Winters auf der Bank,
Und spinne meinen langen Flachs,

---

1) Ei, Sommer, was hab ich dir Leids gethan, Dass du mich heisst einen grausamen Mann? Ich hab schon längst um die Thür verkehrt Und deine Spottred angehört. Nun setz ich dran meine beste Kuh, Zu wissen bin ich Herr oder du.
Deutsche Volkslieder aus Böhmen S. 50.

2) Ähnlich aber besser erhalten D. Volksl. a. Böhmen S. 50.

3) Und wenn es kommt um Weihnachtszeit, Da schlacht ich mir ein fettes Schwein Dazu ein fettes Kalb. Deutsche Volksl. a. Böhmen S. 50.

4) Ei, Winter, poche nicht zu sehr, Ich werd dir eins beweisen Mit meinem Ernste schwer. Ich werde nichts mehr wachsen lan, Der Hunger wird dich greifen an. Das wird dich kränken mehr. D. Volksl. a. Böhmen a. a. O.

Ich meinen Korn und Weizen ausdresch,
Ei, Sommer, das kannst du nicht.

Sommer: Willst du noch reden und schwatzen viel,
Ich dich wohl hinter den Strauch[1]) noch schmeiss [wirft ihn hin]
Und dir den grauen Bart ausreiss[2]),
Die Sonne soll dich verzehren[3]).

Winter: Ach lieber Sommer, das thu nur nicht,
Ich will gern leben nach deiner Pflicht.
Bist du der Herr und ich der Knecht,
So haben wir alle beide recht[4]).
Drum bitt ich dich um Verzeihung.

Sommer: Verzeihen will ichs dir zwar noch mal,
Und keinen Groll dazu haben,
Drum musst du immer fertig sein,
Und mit mir singen ein Liedelein,
Dem lieben Gott zu ehren.

Beide singen:
Wie hoch ist der Himmel,
Wie glänzend die Erd,
Wie freun sich die Menschen,
Wenns Sommer soll werden.
Wie lieblich, wie herrlich, wie reizend, wie schön,
Wenn alles in Feldern und Wäldern thut stehn[5]).

Aus Hartlieb bei Breslau, aufgezeichnet von Gertrud Forell und Berthold Hönig.

Grimm, Mythol.[4] S. 632 ff., 637 ff.

Uhland, Volksl. I S. 23 ff. (Fl. Bl. 1580).

H. Sachs, Ein Gespräch zwischen dem Sommer und dem Winter. [Keller 4, 255 ff.]

Deutsche Volkslieder aus Böhmen. Redigiert von A. Hruschka und Wendelin Toischer, Nr. 70—72.

Fränkische Volkslieder — herausgegeben von Fr. W. Frhr. v. Ditfurth II. Nr. 378.

M. V. Süss, Salzburger Volkslieder S. 267—272.

---

1) s. Grimm, Myth.[4] S. 638: Wir wollen hinter die Hecken Und wollen den Sommer wecken.

2) Grimm a. a. O.: Er kratzt dem Winter die Augen aus.

3) Nun, Winter, hast du's bei mir aus, Ich sag dir's kurz mit einem Wort: Scher dich zum Haus hinaus! Ich werd dich werfen hintern Strauch Und raufen dir den Bart heraus, Die Sonn soll dich verzehren. Deutsche Volksl. aus Böhmen S. 51.

4) Uhland, Volksl. I, S. 29: O lieber Sommer, ich gib dir's Recht, Du bist mein Herr und ich dein Knecht. — Ditfurth, Fränk. Volkl. II. S. 287: Du Winter jetzt hab ich das Recht, Bin ich der Herr und du mein Knecht. — Ähnlich Deutsche Volkslieder aus Böhmen S. 49. — Süss, Salzburger Volkslieder S. 272.

5) Die drei letzten Strophen stimmen im wesentlichen zu dem böhmischen Streitlied aus Gablonz a. a. O. S. 51, nur weicht das gemeinsame Schlusslied ab.

Die uralte heidnische Vorstellung eines Kampfes der beiden Riesen, des Sommers und des Winters, hat sich in Liedern und Spielen des Volkes noch erhalten. Immer unterliegt der Winter, denn er ist freudenlos und schaurig wie die Nacht; der liebe Sommer dagegen, ein freundlich seliger Mann, erfreut wie der Tag, und nur ihn zu begrüssen fühlt das Volk sich gedrängt. Nach und nach erhält auch der Winter seine Freuden, die er nun dem Sommer entgegenhält. In dem Volkslied, das Uhland nach einem Fl. Blatt von 1580 mitteilt, wird der Streit nur mit Worten ausgefochten, der Winter fühlt sich überwunden und gesteht von selbst mit etwas plötzlichem Übergang seine Schwäche. Auch in H. Sachs' Gespräch zwischen Sommer und Winter lebt die Personifikation noch fort, wie sie unsere Sprache selbst bietet: „der Winter steht vor der Thür". In elegischer Stimmung sitzt der Dichter im Gartenhause und naiv malt er die plötzliche Wandlung in der Natur. Der Sommer, der schöne Jüngling, muss zur Thür hinaus, der alte Winter besteht auf seinem Rechte, das ihm von Gott ebenso geworden ist wie dem Sommer. Beide rühmen ihre Vorzüge und werfen sich die Nachteile vor. Die christlichen Gedanken drängen sich zum Schlusse vor: Gott wird gelobt, der alle Dinge so wohl geordnet hat und jeder Jahreszeit ihr Gutes giebt.

In unserem Lied begegnen wir altem und neuem. Zu jenem gehört der wirkliche Kampf der beiden Gewalten, zu dem letzteren der Streit über Vorzüge und Nachteile und schliesslich das Lob Gottes. Der Text ist verderbt. Weit besser sind die verwandten deutsch-böhmischen Streitlieder vom Erzgebirge und aus Gablonz, namentlich letzteres stimmt wesentlich zu dem schlesischen und kann zu seiner Herstellung benutzt werden. Auch das fränkische aus Dankelfeld (Ditfurth II Nr. 378) ist besser erhalten, nicht minder das ausgeführte Winter- und Sommergespiel bei Süss, Salzburger Volkslieder. Dr. B. Hönig.

Der Sommersonntag in Heidelberg 1893.

Während die Zeitungen im vorigen Spätherbst von einem Amtsvorsteher im Siegener Land sein gewaltsames Einschreiten gegen alte Volksgebräuche meldeten, brachten sie in diesem März eine bessere Kunde aus Heidelberg. Dort in der Stadt hatte sich die alte Sommerverkündigung durch herumziehende Kinder zwar erhalten, war aber zu einem Bettelumgang herabgekommen. Da war der Gemeinnützige Verein in Heidelberg auf den löblichen Gedanken gekommen, dem schönen deutschen Frühlingsbrauch wieder aufzuhelfen und ein fröhliches Kinderfest daraus zu machen. Es ist trefflich gelungen und der Umzug der wohlgekleideten Knaben und Mädchen mit den bebänderten und grünbekränzten Stäben, in der Mitte den laubumkleideten Sommer und den strohumschoberten Winter führend, ist allen eine wirkliche Augenweide gewesen. Die sehr entstellten Verse, die sie sangen, könnten wohl durch andere, die aus den sonst erhaltenen „Sommerliedern" leicht zu ergänzen wären, sich ersetzen lassen. Ein Holzschnittbild hat diesen Sommerumzug hübsch festgehalten für die Erinnerung.

Volksreime auf Bettlerhochzeiten.

Der Volkshumor, der ohne Gift und Galle mit scharfer Beobachtung alle Erscheinungen des Lebens begleitet, hat die Heiraten armer Leute nicht übergangen.

In K. Simrocks Deutschem Kinderbuch finden wir unter Nr. 306 (2. Aufl.) folgenden wohl aus Schwaben stammenden Reim:

Widele Wedele, Hinterm Städele
Hat der Bettelmann Hochzeit.
Pfeift ihm Läusle, tanzt ein Mäusle,
's Igele schlägt die Trommel.
All die Tier, die Wedele haben,
Solln zur Hochzeit kommen:
Kruckenstiel und Ofengabele,
Das sind meine Hochzeitknaben,
Edelleut[1]) und Bettelleut
Das sind meine Hochzeitleut.

Weiter führt ein Gespräch zwischen einer Mutter und ihrer Gevatterin, das Ed. Fiedler in seinen Volksliedern und Volksreimen in Anhalt-Dessau (Dessau 1847) S. 84 aus Gross-Alsleben mitteilte[2]):

Gun Dag, Frâ Gevâtern. — Schön Dank, Frâ Gevâtern. — Wo wollt denn hin, Frâ Gevâtern? — Nâ en Markt. — Wat wollt ihr da holen? — Rosmarie. — Für wen denn? — Für meine Dochter. — Die Dochter will doch wol nicke freien? — Nu freilich. — Wen freiet sie denn? — Raten Se mal, Frâ Gevâtern! — Se freit doch wol kein Kaufmann? — Noch ein vilke bâßern. — Se freit doch wol kein Schuster? — Noch ein vilke bâßern. — Se freit doch wol kein Linneweber? — Wenn se's nich raten können, denn will ichs Euch sagen. Se freit ein Beskenbinder, der hingern Oben sein Geld verdienen kann. Jedesmal, wenn er ein Besken gebunden hat, hat er hundert Thaler in seinem Beutel. — Dat is zuvil. Krigt er denn keine Musik dafür? — Nuke freilich. — Was für eine? — Klotzmajor. — Wie geht denn die? — Haue nutt nutt nutt, Haue nutt nutt nutt, — Haue nutt, Haue nutt, Haue nutt, nutt, nutt.

Von der Besenbinderhochzeit erzählen nun andere Volksreime. Simrock im Deutschen Kinderbuch bringt einen (Nr. 309), ich weiss nicht woher?

Bürstenbinders Tochter und Besenbinders Sohn,
Die haben sich versprochen, sie wolln einander hon.
Die Mutter kam gelaufen und schrie im Laufen laut:
Viktoria, Viktoria! meine Tochter ist 'ne Braut!
Und wenn sie erst beisammen sind und haben dann kein Haus,
So setzen sichs ins Körbel und gucken oben raus.

In Schlesien hörte ich den Reim:

Besenbinders Tochter und Bürstenbinders Suhn,
Die wulden Hochzeit machen und hatten nischt derzûn

und mit einer Variante lautet er ebenda:

Besenbinders Tochter Und Kachelmachers Suhn,
Wolden sich zunander Ni na nander thun.
Die Mutter kam gesprungen Und schrie vor Frêda laut:
Juchhe, juchhe, mei Mädel, Mei Mädel die is Braut.

---

1) ? Wedelleut.

2) Wiederholt von Ph. Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland. Leipzig 1879. 1, 48.

Kumm tanz ber üm a Uven Dreimal rüm und nüm,
Ock stûßt mer kêne Kachel Kêne Kachel üm[1]).

Es giebt aber noch mehr Gestalten des lustigen Reims. Aus der Oberlausitz (Görlitz) teilte mir Pastor August Baumgart nach häuslicher Überlieferung folgende mit:

Kâserindels Tochter Und Quargspitzels Sûn,
Die wulden mitnander Huxt machen Und hatten nischt derzûn
Als üm an Dreier Brâzeln Und üm an Brummer[2]) Bier;
Se gingen mitnander ein Krâtschen[3]) Und mit dar Fiedl a für.

Fast wörtlich stimmt überein der Reim aus Kaiserswalde bei Schluckenau in Böhmen[4]):

Kâserandels Tochter Und Quorkspitzens Sûn,
Die wollten mit enander Huxt machen Und hotten nischt derzûn.
Dou kejften se üm a Dreier Brâzeln Und üm n Dreier Bier,
Und lotschten druf an Krâtschen Ahinder und afür.

Nahe verwandt endlich ist der Reim aus Jauernig in Österreichisch-Schlesien[5]):

Äppelpêpels Tochter On Flaumanâza Sûn,
Die wolda anander haia'n On hotta nischt derzû.
Em än Bîma Prâzel, Em än Bima Bîr,
Ginga's ai a Krâtschen Mit der Gaije afîr.
Er derft ich ni dos Maßr wätza, 's watt ni fil zu fraßa sätza:
Said gebâta on komt, Nâmd ich's Hälzla on tonkt.

K. W.

Bücheranzeigen.

De ontwikkelingsgang der Germaansche Mythologie. Redevoering uitgesproken te Groningen d. 20. Sept. 1892 door Dr. B. Symons. Groningen, J. B. Walters 1892. 28 S. 8°.

Bei Übergabe des Rektorats der Universität Groningen an seinen Nachfolger hat Herr Prof. Symons eine Rede über den Entwickelungsgang der Germanischen Mythologie gehalten, worin er in lebendiger Weise die Bewegung in dieser Wissenschaft schildert. Nachdem er die Frage: was ist Mythologie? aufgeworfen

1) Der gemittliche Schläsinger. Kalender für 1889. Herausgegeben von Max Heinzel. Schweidnitz. S. 65.

2) Vierpfennigstück.

3) Kretscham.

4) Deutsche Volkslieder aus Böhmen. Prag 1891. S. 203 Nr. 183.

5) A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien. Troppau 1865. I. S. 115. Nr. 315.

und die ältesten Methoden der Mythendeutung, die allegorische oder symbolische, und die euhemeristische, skizziert, sowie als die Anfänge der wissenschaftlichen Behandlung der Mythologie K. O. Müllers Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825) und die Deutsche Mythologie Jakob Grimms (1835) bezeichnet hat, würdigt er das bewundernswürdige Werk, das er zuletzt nannte, und bezeichnet die Gefahren, welche darin für eine übereifrige Nachfolge lagen. Hr. S. geht dann auf die durch Ad. Kuhn gegründete vergleichende Mythologie und auf die durch Wilh. Schwartz in die Mythendeutung eingeführte anthropologische Richtung über, und gelangt so zu den mythologischen Arbeiten von Mannhardt, welche die Bedeutung der Sitten und Gebräuche für die Mythologie als höher und sicherer erwiesen als die der Sagen und Märchen und litterarischen Darstellungen. Allein auch er geriet auf Abwege, so sehr seine „ethnologisch-historische Methode“ einen Fortschritt bedeutet.

Zum Schluss deutet Hr. S. nur kurz auf die Arbeiten von E H. Meyer, Laistner, S. Bugge und Otto Gruppe, um die Bewegung in der germanischen Mythologie, welche im vollen Fluss ist, erraten zu lassen. Von der historischen Kritik hofft er, dass sie uns die Geheimnisse des ältesten Denkens und Dichtens unserer Vorfahren, welche in den Mythen liegen, entschleiern werde. K. W.

La Mythologie du Nord éclairée par des inscriptions latines en Germanie, en Gaule et dans la Bretagne ancienne des premiers siècles de notre ère. Études par Frédéric Sander. Stockholm P. A. Norstedt & Söner (1892). S. II. 186. gr. 8°.

Der Verfasser des vorliegenden Buches, der seit einem Jahrzehnt mit Schriften über nordische Götter- und Heldensage (Eddastudier. Stockh. 1882. Hvem var Sigurd Fafnersbane? 1883. Nordisk Mythologie. Gullveig eller Hjalmters och Ölvers saga i öfversättning. 1887. Guldhornen från Gallehus i Slesvig. 1888. Harbardssången jämte Grundtexten till Völuspá. 1891) hervorgetreten ist, hat den guten Gedanken gehabt, die lateinischen Inschriften römischer Zeit aus den Nordprovinzen des Reichs, die germanische Götternamen enthalten oder zu enthalten scheinen, zu sammeln und zu erklären. So ist das Buch entstanden. Wir bedauern aber sehr bestimmt aussprechen zu müssen, dass dem guten Gedanken die Kraft der Ausführung durchaus nicht entsprach und dass dem Verfasser zur Lösung der schwierigen Aufgabe der Erläuterung der mythologischen Namen der Inschriften methodische Kritik und gründliche grammatische Kenntnisse des Germanischen und Keltischen durchaus fehlen. Auf die einschlägige Litteratur, oder wie man auch sagen darf, auf die Versuche anderer, die schwierigen rätselhaften Namen zu deuten, ist nur vereinzelt Rücksicht genommen. In einem Anhang über die Ossiangesänge will Herr S. ausführen, dass die Helden derselben die germanischen und keltischen Götter sind, die auf den am Hadrianwall in England gefundenen Steinen genannt werden; und in einem zweiten über das finnische Epos Kalevala legt er seine Ansicht vor, dasselbe enthalte den Wanenmythus. Vielleicht findet Hr. S. hier bei denen, welche die Wanengottheiten zu Finnen machen wollen, Beifall. K. W.

Plutarchs Romane questions. Translated a. d. 1603 by Philemon Holland — now again edited by Frank Byron Jevons — with dissertations on Italian cults, myths, taboos, man-worship, Aryan marriage, sympathetic Magic and the eating of beans. London. MDCCCXCII. Published by David Nutt in the Strand. S. CXXVIII. 170. 8°.

Das vorliegende, trefflich ausgestattete Buch bildet den siebenten Band der Bibliothèque de Carabas, einer durch Herrn Andr. Lang hervorgerufenen und von Herrn Dav. Nutt gepflegten Unternehmung. Ältere Übersetzungen antiker Werke werden darin neu gedruckt und mit gelehrten Einleitungen ausgestattet, welche den volkskundlichen Gewinn aus den römischen und griechischen Werken (in der Bidpai-Übersetzung auch aus dem Indischen) ziehen. Diesmal ist Mr. Jevons, der Philologe der Universität von Durham, der moderne Gelehrte, welcher den alten Autor als Folkloristen, wie die Engländer sagen und die ihnen nachsprechen, untersucht. Die Romanae quaestiones Plutarchs sind das älteste Buch, das sich ein Thema aus der Volkskunde stellt; sie sind eine Darstellung der Sitten und Gebräuche Roms, welche Plutarch nach ihrem vom griechischen sich unterscheidenden italischen Charakter prüft und deren Gründe er von seinem philosophischen Standpunkt zu entdecken sich bemüht. Herr Jevons geht natürlich bei seiner Arbeit (der Introduction des vorliegenden Bandes) von einem anderen Gesichtspunkt aus und erweist den alten volkstümlichen Charakter jener Gebräuche, indem er auf vergleichendem Wege vorgeht. Die einzelnen Kapitel sind schon in dem Titel angegeben.

Graf, Arturo, Miti, Leggende e Superstizioni del Medio Ero. Volume II. Torino, E. Loescher, 1893. S. 397. 8°.

Der erste Band dieser Sammlung bisher verstreuter Abhandlungen zur mittelalterlichen Litteratur- und Sagengeschichte hat uns nicht vorgelegen; wir berichten daher nur über den zweiten, welcher enthält: die Legende von einem Pabst (Silvester II., Gerbert); die Dämonologie Dantes; ein Pilatusberg in Italien; War Boccaccio abergläubisch?; der heilige Julian im Decamerone und anderswo; über den Verzicht Pabst Cölestins V.; die Sage von einem Philosophen (Michael Scotus); K. Artur im Ätna; ein geographischer Mythus (mons calamitatis, der Magnetberg).

Es sind interessante Vorwürfe, die gelehrt und ernst behandelt werden, mit Anmerkungen und Anhängen, daher eine dankenswerte Gabe für die, welche Sagenstudien gründlicher treiben.

Un vieux rite médical. Par Henri Gaidoz. Paris, E. Rolland. 1892. S. 85. 8°.

In unserer Zeitschrift[1]) haben wir bereits an verschiedenen Stellen auf den weit verbreiteten abergläubischen Brauch aufmerksam gemacht, sich mittels Durchkriechens durch ein Baum- oder Steinloch von Krankheiten oder Gebrechen zu befreien. Herr H. Gaidoz in Paris, der Herausgeber der Melusine, hat nun in

1) I, 101. II, 50. 81. III, 106.

einem zu Ehren von Anatole de Barthelemy geschriebenen, hübsch ausgestatteten Büchlein, das nur in 150 Exemplaren gedruckt ward, jenen alten Heilritus nach seiner Verbreitung und mannigfachen Gestaltung monographisch behandelt.

Im 1. Kapitel stellt er die ihm bekannten Fälle zusammen, die sich auf das Durchkriechen zwischen zwei Baumwurzeln, durch ein Baumloch oder einen Baumspalt beziehen; im 2. Kapitel das Schlüpfen durch ein Erdloch und den skandinavischen Rechtsbrauch des gánga undir jarðarmen, im 3. Kapitel die von Stein- und Felslöchern bekannten Beispiele; im 4. Kapitel geht er auf die an kirchliche Reliquienschreine und Altarsteine übertragenen verwandten Heilriten über, die in Frankreich besonders häufig, aber auch sonst, und selbst aus dem protestantischen Skandinavien nachweisbar sind. Im 5. Kapitel werden eine grössere Reihe im Grunde zustimmender Bräuche vorgeführt, und im 6. die Erklärungen besprochen.

Professor Gaidoz erklärt sich zunächst mit einem gewissen Vorbehalt gegen die Herleitung des Ritus aus einem Kultus der Naturkräfte, weil der zu Grunde liegende Gedanke zu philosophisch für die älteste Zeit sei. Auch die von Liebrecht zuerst aufgestellte Theorie, das Durchkriechen der Kranken durch den Spalt oder das Loch sei der symbolische Akt der Wiedergeburt zur Gesundheit, verwirft er, wie ich glaube, auf nicht genügende Gründe. Sehr bestimmt erklärt sich Herr G. gegen Nyrops Ansicht, dass der Ritus ursprünglich die Reinigung von Sünden, später von Krankheiten bedeute, und erklärt sich selbst für die schon von J. Grimm vertretene Auffassung des Akts als Übertragung (transplantation) der Krankheiten durch das mit Abstreifen (frottement) verbundene Durchkriechen.

Wer sich mit dem merkwürdigen, wahrscheinlich über unsern ganzen Planeten verbreiteten abergläubischen Heilgebrauch beschäftigt, wird das Büchlein unseres Kollegen Henri Gaidoz nicht entbehren können. K. Weinhold.

Cinderella. Three Hundred and Forty-five Variants of Cinderella, Catskin and Cap o' rushes, abstracted and tabulated, with a discussion of mediæval analogues and notes, by Marian Roalfe Cox. With an Introduction by Andrew Lang. London, published for the Folk-Lore Society by David Nutt. 1893. S. LXXX. 535. 8°.

Ein eigentümliches Buch, wie es wenige giebt, dessen Druck auch nur durch eine englische Gesellschaft gleich der Folk-lore Society for collecting and printing relics of popular antiquities etc. möglich war! Herr Andrew Lang äussert in der ihm aufgegebenen Einleitung auch unverhohlen seinen Schrecken, als er diese Skelettierung eines Märchens erblickte; es war ihm, als habe er einen Blick auf die Stelle gethan, wo der Riese Hop o' my Thumbs die Knochen seiner kleinen Opfer verwahrte. Drei zerlegte Gerippe reizender Kindermärchen hat die gelehrte und fleissige Miss Cox hier präpariert; es sind die untereinander sich berührenden von Cinderella (Aschenbrödel), Catskin (Allerleirauh) und Cap o' Rushes (die Gänsehirtin am Brunnen), welche Miss Cox in allen ihr erreichbaren Varianten durch alle Welt aufgesucht hat. Zuerst skelettiert sie jede Variante nach ihren Hauptzügen (part I Abstracts), dann erzählt sie die Geschichten ausführlicher (part II Tabulations) und giebt als part III die verwandten Märchen, in denen an die Stelle eines Mädchens ein Knabe gesetzt ist (herotales, wie sie dieselben betitelt) ebenfalls zuerst skizziert, dann in zusammenhängendem Bericht. Nachträge und Noten schliessen das Buch. In einer Vorrede äussert sich Miss Cox mehr abhandelnd über ihr Thema, unter Herbeiziehung der mittelalterlichen analogen

Geschichten. Den wesentlichsten Teil der Introduction von Mr. Andr. Lang bildet seine Auseinandersetzung mit M. Cosquin und Mr. Jacobs. Für die Forscher in der weitverbreiteten und vielfach verwickelten Märchenlitteratur wird die Cinderella von Miss Cox immer eine interessante und förderliche Erscheinung sein.

K. W.

Ch. Thuriet, Traditions populaires de la Haute-Saône et du Jura. Paris, Émile Lechevalier, Librairie historique des Provinces, 1 vol. in-8 de 652 p. tiré à 200 ex.

Recueil de 387 pièces de divers genres: légendes merveilleuses et miraculeuses concernant les forêts, les rivières, les montagnes, les châteaux, les églises, les chapelles, les ruines de la contrée; croyances et pratiques superstitieuses; chansons et contes rustiques etc. Ce nouveau livre de M. Thuriet offre le même intérêt varié que celui qu'il a publié l'année dernière sous le titre de Traditions populaires du Doubs. Vgl. die Zeitschrift des Ver. für Volkskunde 1892, II, 212.

Ch. Marelle.

A. Bielenstein, Die Grenzen des lettischen Volksstammes und der lettischen Sprache in der Gegenwart und im 13. Jahrhundert. Ein Beitrag zur ethnologischen Geographie und Geschichte Russlands. St. Petersburg, Verlag der Kais. Akademie der Wissenschaften, 1892. S. XVI. 548. 4°. Dazu: Atlas der ethnologischen Geographie des heutigen und des prähistorischen Lettenlandes. ebd. 7 Blätter fol.

Der Verfasser des bekannten preisgekrönten Werkes „Die lettische Sprache (Berlin 1863)“, Pastor Dr. A. Bielenstein zu Doblen in Kurland hat die Frucht seiner durch Jahrzehnte gepflegten Studien über die vorgeschichtlichen, geographischen und ethnologischen Zustände des Lettenlandes jüngst abgeschlossen und durch die Kaiserl. Akademie in Petersburg die Freude erlebt, dieselben in einem stattlichen, mit einem Atlas versehenen Quartbande veröffentlichen zu können. Wir müssen uns hier auf einen Bericht über das wichtige Werk beschränken, eine kritische Behandlung denen überlassend, die mit lettischer Geschichte, Sprache und Volkskunde vertraut sind.

Der erste, kurze Teil giebt die Grenzen an zwischen den Letten einerseits und ihren Nachbarn andererseits, welche sind die Liven, die Littauer, die Weissrussen und die Esthen. Die Sprachgrenzen fallen nicht selten mit den Wasserscheiden zusammen.

Der zweite Teil beginnt mit vergleichender Besprechung der Völkertafeln der livländischen Reimchronik und des Kiewer Chronisten Nestor. Genannt werden darin Liven, Lettgallen, Semgallen, Selen, Kuren. Östlich von den Liven hausen die Lettgallen, die in ihrem äussersten Ende im heutigen Witebskischen erst im 14. Jahrhundert von den deutschen Ordensrittern erreicht wurden. Die Verhältnisse des 13. Jahrhunderts sind hier dunkel. Dagegen sind die der Semgallen, südlich der Düna, klar. Die Selen im kurischen Oberlande sind von geringer Bedeutung. Über die Kuren wie über die Semgallen geben die Teilungsurkunden des 13. Jahrhunderts zwischen dem Bischof von Riga und dem deutschen Orden helles Licht. Die Methode der Untersuchung ist, dass für jede einzelne Landschaft die Ortsnamen in Tabellenform, je nach den alten Quellen und nach den heutigen lettischen und

deutschen Namen zusammengestellt werden. Die Ergebnisse der geographischen Untersuchung sind durch 8 Karten auf 7 Blättern dargestellt.

Hierauf folgt die schwierige Behandlung der Nationalität der Semgallen, Kuren und Wenden.

Dr. Bielenstein stellt durch sprachliche Untersuchung der Orts- und Personennamen das lettische Volkstum der Semgallen fest und beweist auch die Unhaltbarkeit der Vernichtung oder Vertreibung der Semgallen durch die Kriege des 13. Jahrhunderts. Er erweist durch Zeugnisse, die bis ins 16. Jahrhundert reichen, dass semgallisches Volk nicht bloss in dem Landstrich von Autz bis Bauske (Aagebiet), sondern auch westlich von der Windau in der Hasenpoth-Grobinschen Gegend, und sogar nördlich von der Düna zwischen Liven und Lettgallen in der Wendenschen Gegend gesessen hat. Das stimmt dazu, dass bis heute rein semgallischer, d. h. niederlettischer Dialekt von der Ostseeküste bei Libau in dem ganzen Südstrich des heutigen Kurland bis über Wenden und Wolmar hinaus herrscht.

Was nun die Kuren betrifft, die von manchen, so von Pastor Watson († 1826) für Letten gehalten wurden, so schliesst sich Dr. B. der schon von Wiedemann in der Einleitung zu dem Sjögrenschen Werk über die livische Sprache (Petersburg 1861) vertretenen Meinung an, dass die alten Kuren Finnen waren und beweist dies durch den finnischen Charakter der Personennamen und der alten und Tausender von heutigen Ortsnamen.

Andererseits giebt aber Dr. B. alte Beweise für das lettische Element neben und zwischen dem finnischen bis hoch nach Nordkurland und bis zur Windaumündung aus Orts- und Personennamen nicht bloss in den Stammsilben derselben, sondern auch in den grammatischen Formen. So gelangt er zu dem neuen Ergebnis, dass die Kuren weder reine Letten, noch reine Finnen gewesen sind, sondern dass die Bevölkerung des Kurenlandes gemischt war: Letten und Finnen haben dort nebeneinander gelebt. Er macht sogar den Versuch, den Procentsatz zwischen Lettisch und Finnisch in den einzelnen politischen Kirchspielen festzustellen und findet, dass sich derselbe vom 13. Jahrhundert bis in die Gegenwart garnicht geändert habe. Die Finnen haben im Norden Kurlands und an dem Rigischen Meerbusen, sowie an der offenen Ostsee bis Libau und noch weiter südlich am dichtesten gesessen; im Innern des Landes, nach den Grenzen des alten Semgallens und an der Windau hinauf, nehmen sie mehr und mehr ab und auf der Wasserscheide zwischen Windau bei Nigranden und der Ostsee bei Niederbartau verlieren sich die finnischen Ortsnamen gänzlich. Es werden also südlich vom heutigen Kurland nach Littauen hinein finnische Gebiete und Ansiedelungen nicht mehr zu suchen sein.

An diesen wichtigsten Teil des Buches schliessen sich Exkurse (S. 334 bis 390), zuerst über die kurischen Wenden der Chronik Heinrichs, die als Letten erwiesen werden, die von der Windau (lett. Wenta), an der sie wohnten, den Namen empfangen hatten. Der zweite Exkurs behandelt die Frage, welches Volk, die indogermanischen Letten oder die ural-altaischen Finnen, älter am Rigischen Meerbusen sei. Im Anschluss an K. Schirren und Y. Koskinen, aber mit mehr Beweismitteln, tritt Dr. B. für die Priorität der Letten vor den finnischen Liven oder Kuren ein.

Dann wird untersucht, ob die Grenzen zwischen Letten und Littauern sich seit 700 Jahren verändert haben. Es werden nur kleine Verschiebungen zugelassen: an der Südgrenze Kurlands zu Gunsten der Letten, um Memel etwas zum Vorteil der Littauer.

Den Schluss machen Anhänge, der wichtigste eine philologische Untersuchung über die Dialekte der lettischen Sprache (S. 391—409), als welche bezeichnet werden das Hochlettische im Osten, das Niederlettische (der Schriftdialekt) in der Mitte des Landes (Wolmar, Wenden, Mitau, Bauske, Doblen, Autz, Amboten, Bartau), und der Stranddialekt (der Tahmische) um den Rigischen Meerbusen und in der Windauschen Gegend.

Die Karten des Atlas geben klare Übersichten über das im Werke ausgeführte zur ethnologischen Geographie des Lettenlandes. Nach Angabe Herrn Dr. B.s hat die meisten seine Tochter Martha gezeichnet, die letzte Karte einer seiner Söhne. Auch im Druck wurden sie schön ausgeführt.

Wir wünschen dem hochverdienten Verfasser dieses Werkes, dass er sich noch lange an der vollendeten Frucht seiner Lieblingsstudien freuen möge!

K. W.

Büttner, Fr. C. G., Suaheli-Schriftstücke, in arabischer Schrift, mit lateinischer Schrift umschrieben, übersetzt und erklärt. Mit 11 Facsimiletafeln. Stuttgart und Berlin, W. Spemann 1892 (auch u. d. T.: Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Band X).

Die Aufpfropfung der Religion, Sitte, Denkweise von Kulturvölkern auf ganz oder fast ganz uncivilisierte Volksstämme ergiebt Bildungen, die das höchste Interesse des Freundes der Volkskunde erwecken. Freilich, wo das Ursprüngliche durch jene Berührungen völlig verwischt ist, wird dieses Interesse von einem Gefühle des Bedauerns begleitet sein. Denn aus der hybriden Bildung lässt sich zwar das Verlorene bei richtiger Methode und besonderer Begabung für diese Art der Forschung bis zu einem gewissen Grade rekonstruieren, es werden aber immer noch zahlreiche Rätsel bleiben, vieles wird als fraglich bezeichnet werden müssen. In jedem Falle ist diesen Zwitter-Halbkulturen dann eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, wenn für sie eine neue, besonders wichtige Epoche der Weiterbildung eintritt.

Das ist der Fall bei einem grossen Teile der Bantu-Stämme Mittelafrikas. Uns liegt es am nächsten, hier an diejenigen dieser Stämme zu denken, welche, in Zanzibar und dem Küstengebiete von Deutsch-Ostafrika wohnend, unter dem Namen Suaheli zusammengefasst werden und in Sprache, Glauben, Sitte von dem islamischen Arabertum gründlichst durchsetzt sind. Hier ist die deutsche, bezw. englische Herrschaft gesichert, und es ist eine Frage der Zeit, dass diese Herrschaft auf das Leben jener Stämme einen durchdringenden Einfluss übt und dem Gemisch von Ursprünglichem und Arabischem ein neues fremdes, kräftiges Element zuführt. Hier gilt es zu retten, was noch zu retten ist.

Von diesem Gesichtspunkte aus sei hier das Verdienst des vorliegenden Buches hervorgehoben, welches noch nach anderen Richtungen hin als eine höchst willkommene Gabe begrüsst werden darf. Verf. hat mit scharfem Blick unter dem ihm zu Gebote stehenden Material das ausgesucht, was neben den Zielen, die ihm in erster Linie gesteckt waren, ein Hilfsmittel für die sprachliche Ausbildung zu schaffen, in dem hier angedeuteten Betracht wichtig ist. Er liess sich dabei leiten von der Rücksicht auf die „wunderlichen Vorstellungen, welche in Deutschland über die geistigen Kapazitäten, sowie über das intime Leben der „Neger“ herrschen,“ und welche „auch diejenigen, welche nicht Suaheli fachmännisch zu lernen gesonnen sind, ein wenig in die Denk- und Ausdrucksweise unserer Ostafrikaner hineingucken lassen“.

Die Stücke, die als volkskundlich interessant zu nennen wären, sind: Reise nach Reichen im südwestlichen Teile von Deutsch-Ostafrika; Begräbnisgebräuche in Zanzibar; drei Märchen: der Sultan, welcher Gottes Allmacht leugnete; die Todesfurcht als Heilmittel (einer an Dickleibigkeit leidenden Frau wird vom Arzte gesagt, sie müsse in sieben Tagen sterben; am achten Tage kommt sie, von der Todesfurcht abgemagert, scheltend zum Arzt, der ihr sagt, die Furcht sei eben das Mittel gewesen); die Spur des Löwen (ein Sultan sieht die schöne Frau seines Wezirs und schickt diesen sofort weit weg; als er bei seinem Besuche der Frau zudringlicher wird, setzt ihm diese ein reiches Mahl vor, dessen verschiedene Schüsseln jedoch alle denselben Geschmack haben; auf die erstaunte Frage des Sultans danach, sagt sie nur: „wer versteht, versteht"; er versteht, lässt aber einen lose sitzenden Ring zurück; diesen findet der rückkehrende Wezir und behandelt die Frau als untreu; deren Vater klagt beim König im Beisein des Gatten: er habe einen wohlgepflegten Garten gehabt, den habe der Wezir gemietet, aber vernachlässigt; der Wezir führt an, er habe nach einer Reise die Spur eines Löwen an der Gartenthür gefunden, da sei er nicht hineingegangen; der Sultan: „der Löwe ging hinein, ass aber die Früchte nicht"); drei Gedichte: Augenlid, Auge und Pupille; Lob einer schönen Frau; das Lied vom fremden Gast.

Zugleich sei hier hingewiesen auf den am 4. März d. J. vom Verf. gehaltenen Vortrag „Bilder aus dem Geistesleben der Suaheli, ihrer epischen und lyrischen Dichtung entnommen", der in den Verh. der Berliner Ges. f. Erdkunde 1893 S. 147 ff. abgedruckt ist. Es ist bereits an anderer Seite (s. Voss. Ztg. Nr. 131, 18. 3. 93) darauf aufmerksam gemacht worden, dass die dort erwähnten zwei Tiermärchen, Affe und Haifisch, und Eselin und Löwe indischen Ursprungs sind und sich fast unverändert im Pantschatantra (Buch 4) finden. Vielleicht geht auch einiges in den „Schriftstücken" auf indische Quellen zurück.

Berlin. Martin Hartmann.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, den 24. Februar 1893. Herr Geheimrat Prof. Dr. Bastian sprach über die Verbleiborte der abgeschiedenen Seelen in Volks- und Völkerkunde, über die Entwicklung der Vorstellungen vom Tod und von der Seele, über die Einwirkung von Traumbildern, die Unterscheidung zweier (oder mehrerer) Seelen, ihr (meist schädliches) Herumschweifen und Bannen desselben (an den Seelenfesten), sowie über die Vorstellungen vom Seelenaufenthalt (Abbilder der oberirdischen Welt oder Inseln der Seligen, endlich Walhalla und Sonnenhaus für gefallene Krieger) und von der Rückkehr der Toten, zuletzt über die Mittel, um dieselbe zu verhindern. In der sich anschliessenden Diskussion hob besonders der Vorsitzende, Geheimrat Weinhold, germanische Parallelen hervor.

Freitag, den 24. März. Professor Brückner sprach über den gegenwärtigen Stand der Mythologie; er begann mit der Creuzerschen Symbolik zu Anfang des Jahrhunderts und der Widerlegung, die sie erfuhr, besprach hierauf die Aufstellungen der vergleichenden (indo-europäischen) Mythologie und wies auf die

Lücken und Mängel dieses Systems hin, welche durch die moderne Folklore und durch die Ergebnisse der Anthropologie zu ergänzen sind, wie dies durch E. B. Tylor und Andrew Lang mit bestem Erfolg erstrebt worden ist. Hierauf sprach Fräulein E. Lemke über Ort und Treiben der Toten im ostpreussischen Volksglauben auf Grund eigener Aufzeichnungen: über Totenbräuche, über Vorstellungen von der Seele, über Geistersichtigkeit, Nachziehen der Seelen (Vampyrismus), endlich Totenerscheinungen aller Art (in der Neujahrsnacht, als Irrlichter und ähnliches).

Freitag, den 28. April. Herr Prof. C. Arendt sprach über Vorstellungen der Chinesen über den Verbleib der abgeschiedenen Seelen: er hob die Schwierigkeiten der Sinologie hervor, die Religionsmischung in China, die Überlebsel alter Menschenopfer, den Heroenkult, welchem einige der populärsten Götter des modernen China ihren Ursprung verdanken, den Ahnenkult in Familie und Gemeinde, den Glauben an die Verpflichtungen des Toten, das Schwanken der Auffassung von einem eigentlichen Seelenaufenthalte, endlich die Vielförmigkeit der Seelen, wie sie sich schon in der Namengebung kundgiebt. — Direktor Wilhelm Schwartz teilte Belege modernsten Geisterglaubens und eigene Erfahrungen beim Sammeln von „Altertümern" mit. — Geheimrat Weinhold berichtete über die gelungene Erneuerung des Frühlingseinzuges in Heidelberg zum Sommertag (D. Lätare) 1893.

A. Brückner.

Nachtrag zu S. 132 f.

Den mir von der Druckerei zugesandten Korrekturabzug des Schlusses meiner Arbeit „Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit" habe ich durch eigenen Zufall nicht erhalten. Ich muss daher an dieser Stelle ein wenig nachbessern.

§ 6 soll vielmehr lauten: *Wenn jemand spricht: „Im Übermass und Überfluss!" — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Jehuda sagt: „Im Übermass und Überfluss möge sein Haus nichts haben!"*

Letzteres soll die Strafe sein. In welchem Falle jener Wunsch üblich war, weiss ich nicht.

In der Erläuterung zu **§ 9** waren die Worte „*Wein und Leben* u. s. w. bis *und für den Mund ihrer Schüler!*" kursiv zu drucken und ohne Absatz an das Vorhergehende anzuschliessen, da sie mit zu der Parallelstelle aus dem Talmud gehören.

Zu dem Namenstausche zwischen Mann und Frau (S. 142) vergleiche man R. Andree, Ethnogr. Parall. u. Vergl. S. 176: Änderung des Namens behufs Täuschung der Dämonen.

Mülhausen im Elsass. Heinrich Lewy.

Druckverbesserungen zum 1. Heft sind

S. 69 Z. 4 v. u. mit lies nit.
„ 89 „ 24 v. o. Fevons lies Jevons.

Das Saterland.

Ein Beitrag zur deutschen Volkskunde

von **Theodor Siebs.**

I. Einleitendes.

Die Saterländer, ein kleines Völkchen friesischer Abstammung, wohnen auf einem rings von Hochmoor umschlossenen schmalen Sandrücken an den Ufern der Leda oder Sater Ems (*djū ē*[i], d. h. der Fluss). Das Ländchen, welches als ein Teil des Amtes Friesoythe dem Herzogtume Oldenburg angehört, besteht aus vier Kirchspielen. Die nördlichste Gemeinde ist Strücklingen, dann folgt Ramsloh, der alte Mittelpunkt des Saterlandes, dann Scharrel und als die südlichste Gemeinde die im Jahre 1821 gegründete Siedlung Neuscharrel[1]).

Das Land ist heute ohne grosse Mühen zu erreichen[2]), bis zum Beginn unseres Jahrhunderts aber war es schwer zugänglich. Die Moorwege, die hineinführten, waren schlecht, ja zu gewissen Zeiten gefährlich; die umständliche Bootfahrt auf dem schmalen, in vielen Windungen dahin-

---

1) Gemeinde Strücklingen (36,59 *qkm*, 2107 Einw.) mit den Bauerschaften Strücklingen, Bollingen, Utende, Bokelesch; Ramsloh (39,32 *qkm*, 802 Einw.) mit Bauerschaft Ramsloh und Hollen; Scharrel (59,03 *qkm*, 842 Einw.) mit den Ortschaften Scharrel, Fermesand, Sedelsberg; Neuscharrel (14,12 *qkm*, 464 Einw.). Näheres später bei Behandlung der Flurnamen. Vgl. Ortschaftsverzeichnis d. Grossherzogt. Oldenburg, herausg. vom statist. Bureau. Oldbg. 1891. [Die von dem Herrn Dr. Siebs auf Grund der Oldenburgischen Katasterkarten entworfene Karte des Saterlandes beizugeben, haben äussere Umstände verhindert. D. R.]

2) Von Augustfehn, einer Station der Bahnstrecke Oldenburg-Leer, führt eine Fahrstrasse über Barssel-Strücklingen-Ramsloh-Scharrel nach Friesoythe; von Ihrhove, einer Station der Bahnlinie Leer-Neuschanz, führt eine Strasse über Collinghorst und Rhauderfehn nach Strücklingen; auch kann man von Zwischenahn auf der Landstrasse über Edewecht und Friesoythe nach Scharrel gelangen. Grosse Kanäle (der Kanal Bollingen-Barssel, welcher mit dem wichtigen Hunte-Emskanal in Verbindung steht, der Friesoyther Kanal im Osten und ferner der sogenannte Westkanal) dienen dem Gütertransport, vor allem dem des Torfes. Darüber s. unten („Erwerbsquellen").

strömenden Flusse, die dem Transithandel zwischen Niederwestfalen und Ostfriesland diente, ward nur von Saterländern besorgt; das Land brachte hervor, was seine Bewohner brauchten, kaum mehr noch weniger: so ward es von Fremden fast garnicht besucht. Auch verliessen die Saterländer ihre Heimat nicht, denn kleine Reisen bedingten schon grosse Anstrengungen. So stunden sie fast ganz ausser Berührung mit der übrigen Welt und haben lange Zeit hindurch ihre altüberlieferte Sprache, ihr Recht und ihre Gebräuche treuer bewahrt als die Nachbarstämme.

Kam je ein Fremder dorthin, so war er erstaunt über die eigenartige Sprache, Kleidung und Sitte und brachte sicherlich wundersame Märe heim. Die sonderbarsten Gerüchte kamen über das Land in Schwang, zumal da die Saterländer selber etwaigen wandernden „Folkloristen“ ihre Mühen mit erschreckenden Berichten reichlich lohnten. Ein gewisser M. D. und der Pastor Hoche, der im Jahre 1798 das Gebiet durchstreift hat, sind noch glimpflich behandelt worden; anders die Niederländer Hettema und Posthumus, deren Erfindungen mit denen ihrer Gewährsleute wetteifern. Ihr Buch ist von Nieberding gewürdigt worden, der auch in dankenswerter Weise historische Nachrichten über das Land gesammelt hat[1]). — Die Sprache ist erst vor fünfzig Jahren gründlich untersucht worden, obschon bereits Justus Möser und auch Strodtmann, der Verfasser des osnabrückischen Wörterbuches, auf ihre hohe Bedeutung hingewiesen hatten. Das grösste Verdienst um die saterländische Sprachforschung hat sich Johann Minssen erworben; er ist seinen Arbeiten[2]) leider früh durch die Übersiedelung nach Frankreich entzogen worden. Seine reichen Stoffsammlungen, von denen ein Teil in der Übersetzung bei L. Strackerjan[3]) abgedruckt ist, sind leider unwiederbringlich verloren; eine Anzahl Abschriften neuerer Urkunden und einige Volkslieder hat Professor Minssen mir gütigst überlassen — auch an dieser Stelle herzlichen Dank dafür! Ich habe es mir zur Aufgabe gemacht, reiches Material für die Erforschung der saterländischen Sprache und Sitte zu sammeln[4]); ein fünfmaliger längerer Aufenthalt an Ort und Stelle ist mir dazu von grossem Nutzen

---

1) vgl. M. D. im Westfäl. Magazin (neues, fortgesetzt von Weddigen) 1799. 4. Quartal. — J. G. Hoche, Reise durch Osnabrück und Niedermünster in das Saterland, Ostfriesland und Groningen. Bremen 1800. — Hettema und Posthumus, onze Reis naar Sagelterland. Franeker 1836. — Nieberding, Das Saterland. Strackerjan's Beitrr. z. Gesch d. Grossherzogts. Oldenbg. Bremen 1837. I, 244 ff., 378 ff., 436 ff.

2) Minssen, J., in Ehrentraut's fries. Archiv I (1849), II (1854).

3) Aberglaube und Sagen aus dem Herzogt. Oldenbg. 2 Bde. Oldbg. 1867.

4) Zu grossem Danke fühle ich mich verpflichtet Herrn Pastor Dumster in Scharrel für seine Aufzeichnungen, Herrn Lehrer Busch für seine Unterweisung, ferner Herrn Remmer Dumstorf, und manchen anderen Gewährsleuten. — Herrn Dr. Kollmann gebührt reicher Dank für die auf meine Bitte gelegentlich der letzten Volkszählung gemachten sprachstatistischen Erhebungen, die in unserer Zeitschrift I, 377 ff. veröffentlicht sind.

gewesen. Die Ergebnisse, die mir für die deutsche Volkskunde wissenswert scheinen, will ich hier mitteilen[1]).

II. Die Herkunft der Saterländer und die ältesten geschichtlichen Nachrichten über das Gebiet.

Wir sind völlig im Unklaren darüber, ob das Gebiet des heutigen Saterlandes zur alten Heimat der *Chauken*, der *Ampsivarier* oder der *Chasuarier* gehört hat. Zu Tacitus' Zeiten hatten Friesen (wahrscheinlich die *Frisii maiores*) das Küstenland zwischen Fli und Ems inne, Chauken (ob die *Chauci maiores* oder *minores*, ist ungewiss) das Gebiet zwischen dem Unterlaufe der Ems und Weser; Südgrenze dieser Völkerschaften war vielleicht der Hochmoorstrich[2]), welcher sich etwa von der Kuimremündung über Groningen an den Ausfluss der Hunte zieht. Südlich davon wohnten an beiden Ufern der Ems die Brukterer, am rechten die *Bructeri maiores* etwa bis zur Hase, am linken die *minores* bis an die Lippe (Tac. Annal. I, 60). Zwischen den Brukterern und den Chauken mochten vor Neros Zeit die *Ampsivarii* wohnen, bis sie, von den Chauken verdrängt, in die Rheinlande zogen (Annal. XIII, 55); an den Ufern der Hase sassen vielleicht die *Chasuarii*, dem Gebiete des heutigen Saterlandes benachbart. In diesen Gegenden müssen einst Kämpfe mit den Römern stattgefunden haben. Im Jahre 12 v. Chr. fuhr Drusus mit einer Flotte aus der Rheinmündung die Nordseeküste hinauf und in die Ems ein; auf der Ems besiegte er die Bootflotte der Brukterer (Strabo VII pag. 290: „*ἐν τῷ Ἀμασίᾳ Δροῦσος Βρουκτέρους κατεναυμάχησε*“). Diese Nachricht lehrt, dass die Brukterer im Emsgebiete sassen. Den Ort des Seetreffens freilich können wir nicht bestimmen, denn möglicherweise sind sie der römischen Flotte weit stromabwärts entgegengefahren; anderseits aber ist nicht ausgeschlossen, dass Drusus die Ems oder Leda aufwärts bis in das Land der Brukterer verfolgt hat. Dass eine solche Absicht ausführbar war, haben die Züge des Germanicus erwiesen: im Jahre 15 n. Chr. gelangte er mit der Flotte in das obere Emsgebiet, und im folgenden Jahre ist er wahrscheinlich gar die Hase aufwärts gefahren. Auf der Leda konnten die Schiffe sicherlich

---

1) Die saterländischen Texte sind in möglichst einfacher Schreibung gegeben. *ĕ* ist tonloses *e* (hochd. *gābĕ*); *e* ist kurzes offenes *æ* (wie in hochd. *henne*): die entsprechende Länge ist *ę̄*; *ē* ist geschlossenes *e* (hochd. See): *ȫ* ist durch *ǫ*, *ǭ* gegeben; *ā* ist langes offenes *o*: silbebildendes *l*, *m*, *n*, *r* sind durch (*ĕ*)*l*, (*ĕ*)*m*, (*ĕ*)*n*, (*ĕ*)*r* dargestellt; *u̯* ist konsonantisches *u* wie engl. *w*, *i̯* konson. *i*; *w* ist schwache labiodentale Spirans; *ŋ* ist velares *n* (hochd. *daŋkĕn*); *g* ist Spirans wie im westfälischen *gūt*; *ch* ist der sogenannte *ach*-Laut, so auch stets in *sch* (nicht *š* zu sprechen); *s* ist tonloser, *z* ist tönender *s*-Laut; sogen. echte Geminate (italien. *fat-to*) ist durch Apostroph bezeichnet, z. B. *set'ĕn* „setzten“; alle unbezeichneten Vokale sind offen (hochd. *findĕ*, *menĕr*), alle mit ¯ versehenen geschlossen (hochd. *lībĕn*, *hǭrĕn*); ʹ auf geschlossenem Vokal bezeichnet den stark gestossenen Accent, auf offenem Vokal den Wortaccent; ˉ bezeichnet den stark schleifenden Ton. — Wo nichts anderes gesagt ist, sind die Texte in der Mundart von Hollen gegeben.

2) Th. Siebs, Zur Gesch. d. engl.-friesischen Sprache. Halle 1889. S. 10.

Utende erreichen, denn soweit ist noch heute der Fluss schiffbar und reicht der Wechsel der Gezeiten. Bis zum 13. Jahrhundert, vor dem Einbruche des Dollart (1277) wird sich also die Flut noch weiter oberhalb geltend gemacht haben. Und dass thatsächlich Römer in der Gegend von Utende gewesen sind, scheint durch römische Münzen erwiesen zu sein, die dort im Moore gefunden und vor etwa 50 Jahren von dem Pastor Trenkamp an den General Wardenburg in Oldenburg gesandt worden sind[1]).

Jacob Grimm (Gesch. d. d. Sprache[4] 470) hat die Vermutung ausgesprochen, dass die Brukterer, weil sie sich wie die Friesen und Chauken in *μείζους* und *ἐλάττονες* schieden, dem friesisch-chaukischen Stamme, sagen wir: den Ingävonen, zuzurechnen seien. Andere und viel gewichtigere Gründe könnten uns veranlassen, diese Stammesangehörigkeit auch für andere Gebiete zu behaupten: z. B. lässt die Betrachtung der Ortsnamen eine Beziehung zum englisch-friesischen Stamme für das Gebiet vermuten, welches etwa durch die Linie Haselünne—Lingen—Rheine—Lemförde—Diepholz—Vechta—Cloppenburg—Löningen—Haselünne umschlossen wird und Teile der Gaue Agredingo, Hasago, Lerigo und Dersaburg ausmacht. So drängt sich auch leicht der Gedanke auf, die Saterländer könnten Reste eines seit alter Zeit dort wohnhaften Volkes von ingävonischem Stamme sein. Dagegen aber streitet ihre Sprache, welche eine lange Periode gemeinsamer Entwicklung mit der ostfriesischen durchgemacht haben muss. Sie steht der emsfriesischen Sprache, wie sie uns aus den altfriesischen Rechtsquellen des Mittelalters und noch aus dem Hochzeitliede des Imel Agena von Upgant (17. Jahrhundert) bekannt ist, so nahe, dass eine jener analoge selbständige Ausbildung in einem abgelegenen Landstriche undenkbar wäre, und dass wir vielmehr Einwanderung aus Ostfriesland annehmen müssen. Darauf weisen auch der Name des Saterlandes, sagenhafte Überlieferungen, die Volkstracht und andere Momente der kulturgeschichtlichen Entwicklung hin.

Lange Jahrhunderte hindurch wird nichts von den Bewohnern jener Gegenden berichtet, geschweige denn von einem Saterlande. Das Gebiet

---

1) In Utende ist die Sage lebendig, dass dort Drusus mit seinen Schiffen auf das Land geraten sei. Sie weist natürlich auf gelehrte Einflüsse zurück, ist aber volkstümlich geworden und ward mir dort von einem alten Gewährsmanne, dem alles historische Wissen fremd ist, so erzählt:

„*dī rǭmischĕ Drūzus, dī iz med 'n flot ūrfadĕnt op Āmdĕ* (d. h. Emden) *tóū, un dō iz hī op Hèidĕnjĕbèirg* (zwischen Utende und Bokelesch) *fest kēmĕn, un dō iz hī op Āmdĕ tóūgēĕn; dī bèirg, dī leit ān dĕ ēi*“ (liegt am Flusse).

Ledebur (das Land und Volk der Bructerer, S. 180) nahm an, dass das von Ptolemäus (II, 14, 12) erwähnte *Σιατουτάνδα* (andere Hss. *Σιλτουτανδα Σετουτανδα Σετουνταδα*) auf 29° 20′ östl. L. und 54° 20′ nördl. Br. „Sater Utende“ bedeute. Das ist natürlich nicht ernst zu nehmen; wenn aber jener Name einfach als Missverständnis einer Stelle des Tacitus gedeutet wird (*sua tutanda* Annal. IV, 73 vgl. Müller, Die Marken des Vaterlandes, Bonn 1837), so ist damit ebenso wenig gewonnen.

scheint um 900 dem pagus *Agredingo* oder *Agrotingo* angehört zu haben, in welchem 834 *Meppia* und 948 *Weres* (Vrees im Kirchspiel Werlte = 948 *Werlete*) erwähnt werden. Böttger[1]) setzt *Scharrel* als Schnittpunkt der Gaue *Agredingo, Emisga* und *Hasagowe* an; vielleicht lag der Untergau *Fenkiga*[2]), der in Urk. 948 neben dem *Hesiga* genannt wird, in diesem Gebiete. Dahin gehören auch die Ortsnamen *Oidi* (1014), *Oita* und *Oite* (öfter), d. h. Altenoythe und Hof *Oita* (1238), sowie der Nebenfluss der Leda, die *Finola* d. h. Vehne (Bremer Stiftungsurk. b. Adam. Brem. MG. Scr. VII, 288). Ortsnamen des heutigen Saterlandes werden erst in viel späterer Zeit genannt, und zwar zuerst Utende als Besitz des Johanniterordens in einer Urkunde vom 13. Mai 1359 (Friedländer, Ostfrs. Urkb. Nr. 86), derzufolge der *kercheer to Uthende* bezeugt, dass *Bole to Boldinck* (Bollingen) dem Kloster Langen ein Stück Moor abtritt. In *Bokelesch* bei Utende soll einst eine Kommende der Tempelherren gewesen sein, die nach Aufhebung des Ordens im Jahre 1312 den Johannitern zugeteilt ward: dass es in deren Besitz ist, erweist zuerst eine Urkunde von 1319 (Richthofen, Untersuch. über fries. Rechtsgesch. II, 814. 1305). Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts ist die Kommende Bokelesch säkularisiert worden. Das sind vereinzelte Namen von Dörfern; das Saterland als solches tritt erst mit dem Jahre 1400 in die Geschichte ein. In einer Urk. vom 23. Mai 1400 geloben zu Emden alle Häuptlinge und Gemeinden von Ostfriesland den Abgeordneten der Hansestädte, dass sie fernerhin den Vitalienbrüdern keinen Vorschub mehr leisten und allen Kaufleuten Freiheit des Verkehrs und Befreiung vom Strandrecht gewähren wollen; das thun „*ok alle Murmurland mid orem seghele, Lantsingerland mit orem seghele, Overlodingerland myd oren twen seghelen, Sagharderland* (so Friedländer Nr. 171; *Sagherderland* Nr. 1730) *mit orem seghele und Astringerland mit orem seghele.*“ Später (1417) erscheint das Saterland in einer, wenn auch lockeren Verbindung mit den friesischen Landschaften: „*Item Segelterland is aec een deel fan disse saun zelanden ende iout tribuet ende schat den biscop fan Munster*“ (Richthofen, Uss. II, 8 ff., Rechtsq. S. 112). Der Name, der nun häufiger wird, wechselt zwischen *dat land von Sagelterlande* (11. Juni 1401), *Sagelterlande* (7. April 1405, 21. Okt. 1497), *Seghelterlande* (10. Nov. 1424), *Zegeederland* (5. Mai 1457), *Saghelsland* (andere Ausfertigung derselben Urkunde); in späterer Zeit finden wir *Sagaterland, Saegerterland* (1617), im 18. Jahrhundert *Sageterland, Sagderland, Sagterlandt, Sachterland* und *Saijterland, Saegeterland, Saederland, Saeterland, Saterland.* Sehr wichtig ist natürlich die heute an Ort und Stelle geltende Form: sie lautet *Sèltèrlöund* (Hollen), der Saterländer heisst *Sèltèr*, saterländisch *sèltèrsch.*

---

1) Diöcesan- und Gaugrenzen Norddeutschlands II. Bd. Halle 1874. S. 7.

2) D. Meyer, Mitteilungen des histor. Vereins zu Osnabrück III, 272.

Die Erklärung dieses Namens ist für uns von höchster Bedeutung. Der Sprachkundige sieht sogleich, dass der älteren Form das *g* und *l* zuzusprechen sind, und dass in dem *ê* nicht ein altes *ē* (das würde heute *ēi* lauten), sondern ein Kontraktionsprodukt zu sehen ist. Die ältere heimische Form muss *Sĕgĕltĕrlŏnd* geheissen haben, und die ist ja auch urkundlich mehrfach bezeugt. Im Landesarchiv zu Ramsloh, das 1812 von den Franzosen versteigert ward, befand sich ein metallener Siegelstempel mit dem Bildnisse Karls des Grossen und der Umschrift „*S. Parochianorum in Sagelte*“, und das Ramsloher Kirchensiegel (Nieberding a. a. O. 448) zeigte einen sitzenden Heiligen mit der Umschrift „*St. Jacobus patronus in Sagelten*“. Weil nun Scharrel die Apostel Petrus und Paulus, Strücklingen den heiligen Georg, Ramsloh aber den Jakobus zum Schutzheiligen hatte, folgert Richthofen (Uss. II, 1303), *Sagelte* müsse der ältere Name für *Ramsloh* gewesen sein. Das ist aber ungerechtfertigt. Wir kennen den Namen Ramsloh aus fast ebenso früher Zeit als den des Saterlandes (*curetus in Rameslo* Urk. 9. Juni 1459); die Ramsloher Kirche ist älter als die der übrigen Dörfer (s. u.) und war gewiss einmal die einzige des Landes; und anstatt den durch gar keine Gründe zu stützenden Namenswechsel des Dorfes anzunehmen, ist es weit einfacher, das „*Sagelte*“ auf dem — gewiss nicht alten — Siegel als eine Abstraktion aus dem Volksnamen aufzufassen, welche die politische Zusammengehörigkeit der Dörfer bezeichnen sollte. Wie ist nun dieser Volksname etymologisch zu deuten und was lehrt er von der Herkunft des Volkes? Die üblichen Erklärungen[1]) sind unhaltbar. Man muss sich der Form *Saghelsland* (1457) erinnern und an das nicht allzu fern am Hümmling gelegene *Sögel* anknüpfen, welches auch als *Sagel* erscheint. Wir finden in Urk. 1459 *Abel von Sagel*, 1394 *Ludike van Sagelen*; daneben in der gleichen Urk. *von Zogelen, to Sogelen* und *in Sogele* 1394, *Soeghel* 1457, *Zoghel* 1460, *Sogell* 1462, *Soegell* 1496; die älteste Form ist *Sugila* (Registrum Sarachonis), ferner *Sugele* im 13. Jahrh.[2]). Sie ist entstanden aus mnd. *suge, zoge* (ags. *sugu*) „Sau“ und *lā* (mnd. *lōh, lō*, got. *lauhs*) „Wald“, bezeichnet also das Gehölz, in dem die Schweine weideten. Nur aus dieser *u*-Form lassen sich lautgesetzlich die niederdeutschen Namen *Sogel*, *Sagele* und späteres *Sögel* (vgl. mnd. *kogel, koggel, kagel, kögel* = ahd.

---

1) An Ableitung von afrs. *sāth* Sumpf oder von *sātha* Soden ist, ganz abgesehen von sachlichen Gründen, der Lautverhältnisse halber nicht zu denken; ebenso wenig an eine Beziehung zur Saterkirche in Lastrup, wo nach unglaublichem Berichte die Saterländer eingepfarrt gewesen und wohin sie schon am Saterdag zum Gottesdienste gewandert wären. — So vergleiche ich auch nicht den Namen eines in Westfalen (Urk. 26. März 1248) genannten Hermannus de *Saterslo*. — Vgl. Minssen, Frs. Arch. II, 139.

2) Der Name ist keinesfalls durch Metathese aus **Sigula* **Segele* zu erklären und mit den vielen Ortsnamen zu vergleichen, die *Segel- Sigel-* in ihrem ersten Teile zeigen (*Seegel, Siegelsdorf, Seegelsbüll* vgl. *segel sigel* „Geschwulst, Beule, d. h. woraus das Wasser abläuft“ Schmeller III, 209), denn auch sonst erscheint der Name *Sögeln*, z. B. zweimal im Norden von Bramsche.

kugela Mütze) erklären. *Sugile* war Hauptort einer comitia, welche man die Grafschaft der *Sögeler* oder (mit dem allgemein üblichen Einschub des unorganischen *t* zwischen *l* und der Endung *-re*, *-ere*) *Sögelter* nannte. Nom. *Sugil(e)re* bedeutet „der Sögeler"; in frs. Form würde (mit Umlaut, vgl. *knepel* Knüppel) der Gen. Plur. **Segil-t-ra* **Sigil-t-ra* lauten. Der Name dieser Sögelter Grafschaft ist urkundlich belegt. 1238 bestimmt Graf Otto von Tecklenburg die Morgengabe für seinen Sohn Heinrich und Jutta, die Tochter des Grafen Otto von Ravensberg: „*assignabimus filio nostro ... Curiam Oyte .... Item comitiam Sygeltra ...*" In einer Urkunde vom 18. Juni 1252 werden der Hof *Oythe* und die Grafschaft *Sögel* von Walram von Montjoie, seiner Frau Jutta und deren Mutter Sophia, Witwe des Grafen Otto von Ravensburg, dem Bischof Otto II. und Stift Münster übertragen: „*proprietatem Oythe cum suis pertinentiis, cometiam Sigheltra et alia*". — Wir haben durch diese Erörterungen erwiesen: 1) dass die Sögeler um 1250 *Segelter* bezw. *Sigelter* genannt wurden; 2) dass um 1400 die Vorfahren der heutigen Saterländer in engerer politischer Beziehung zu den friesischen Landschaften standen und ihr Land *Sĕgĕltĕrlōnd* nannten. Halten wir dazu die Thatsache, dass ihre Sprache mindestens bis um 1200 eine der emsfriesischen gleiche Entwicklung durchgemacht hat, so dürfen wir den Schluss ziehen, dass Ostfriesen zwischen 1200 und 1400 einen — vielleicht schwach bevölkerten — Teil des Sögelter Landes besiedelt und mit dem ihnen geläufigen Namen *Sĕgĕltĕrlōnd* bezeichnet haben. Sie scheinen sich hinsichtlich der Kulturverhältnisse den — vermutlich westfälischen — Bewohnern in mancher Beziehung angeschlossen, dieselben aber allmählich resorbiert zu haben.

Die Kunde von der Einwanderung ist in der Sage bewahrt. Hoche erzählt, die Saterländer sollten aus Burtange gekommen sein, und auch die mehrfachen Beziehungen zum Hümmling, die von Strackerjan in den Sagen (II, 224) gemeldet werden, weisen auf die Herkunft aus Westfalen hin. Anders habe ich die Überlieferung erzählen hören:

„*Dō ōldĕ ljūdĕ hebĕ kwēdĕn, dēr wīrĕn trē^{i} ūt Westfrē^{i}slō^{u}nd hīr kēmĕn, nēmlīch Karkhof, Blok un Åwīk, un dō scheln sik in Strūkĕljĕ, Rōmĕlsĕ un Schedĕl set't hebĕ, un fon dō trē^{i} schel gāns Sēltĕrlō^{u}nd ūtsprūtĕd wēzĕ*[1])."

Hierin ist bewahrt, dass die Besiedlung durch Friesen geschehen sei; die Variation, dass es Westfriesen gewesen seien, konnte sich leicht, ja sie musste sich ergeben, sobald man im Gegensatze zum Plattdeutschen der jetzigen Ostfriesen das Westfriesische als eine dem Saterländischen nahe verwandte Sprache kennen lernte. Die drei genannten Familien gelten noch heute als die ältesten, aber sicherlich sind sie nicht friesisch, denn einmal sind sie die einzigen, welche in ganz unfriesischer Weise einen

1) „Die alten Leute haben gesagt, da wären drei aus Westfriesland gekommen, nämlich Karkhof, Block und Awik, und die sollen sich in Strücklingen, Ramsloh und Scharrel gesetzt haben, und von den dreien soll ganz Saterland entsprossen sein."

Stammnamen führten (s. unten bei Behandlung der Eigennamen), und dann sind die Namensformen so unfriesisch und so plattdeutsch wie möglich (vor allem Karkhof vgl. stl. *serkĕ* Kirche). Die ganze Sache ist aber leicht erklärlich. Die drei Familien sind westfälisch, sie galten mit Recht als die ältesten und waren vielleicht schon vor der friesischen Besiedlung dort ansässig. Mit dieser Tradition verband sich im Laufe der Zeit sagenhaft die Nachricht von der Einwanderung, und es ergaben sich, nachdem die Friesen das Übergewicht gewonnen, zwei Versionen. Entweder man kombinierte so: jene drei Familien sind die ältesten im Lande, die Saterländer stammen aus Friesland, ergo sind jene drei Familien die friesischen Ansiedler; oder man schloss: jene drei ältesten Familien stammen aus Westfalen, die Saterländer sind Ansiedler, ergo sind die Saterländer aus Westfalen eingewandert. Wir dürfen hierin ein interessantes und klares Beispiel der Sagenvariation sehen.

Schon frühe urkundliche Beweise haben wir dafür, dass Friesen im Saterlande wohnten. In Urk. von 1400 überträgt Graf Claus von Tecklenburg dem Bischof von Münster „*alle herlicheit, alle vrye und eygene gude .... in den Kerspelen van Oyte, van Cropendorpe, van Lastorpe, van Essene, van Lonynghen, van Lynherden, van Molbergen, an den Waterstrome, an Sagelterlande, an den Scharlevresen .....*“ Hier werden also die Friesen in Scharrel den anderen Saterländern gegenübergestellt: daraus schliesse ich, dass entweder Scharrel zur Zeit der friesischen Besiedlung noch unbewohnt war und deshalb nachher im Gegensatze zu den übrigen Dörfern eine rein friesische Bevölkerung zeigte, oder dass damals der Name Scharrel noch nicht als Ortsname empfunden, sondern, wie öfter in den benachbarten niederdeutschen Gegenden, als Appellativum gebraucht ward. Stl. *schedĕl* ist Diminutiv von *scheid* (Hollen) *schēd* (Scharrel) = afrs. *skerd* Neutr. „Scharte, Grenze“. Viel später haben die Saterländer die ndd. Form „Scharrel“ an die gefälschten Privilegien und Freiheiten geknüpft, die Karl der Grosse den Friesen verliehen haben sollte, und sich *Charlefrije Freesen* genannt. So schreiben sie in einer Deduktion ihrer Freiheit an das Domkapitel zu Münster, das ihnen eine neue Landfolge aufdringen wollte, um 1700: „*weswegen wir supplicanten Saijterländer mehrerer Fueg und Ursack haben, von söhlcen jure sequelae exempt zu sein, gestalt das wir oder vielmehr unseres Saijterlandt annoch zu der Grafschaft Tecklenburg gehörig gewesen, nach Ahnleitung adiuncti undt dahbeij sub No. 2 erfindtliches Extractus des uhralten Tecklenburgischen in der Archive dahselbsten obhandenen Legerbuches jederzeit für Charle frije Fresen gehalten ...*“ „*.... dasz ühraltes archivium Tecklenburgicum dahrthuet, dasz wir für Charle freye Freesen von mehr dan dreij hundert jahren gehalten ..*“ Und dann folgen jene Extractus (Hettema a. a. O. S. 312 ff.), in denen es heisst: „*... alte Protocolla, Verzeichung und Register Saderlandt und dasige Ohrter betreffend wiederum fleissig nachgeschlagen und befindet sich dieses und nicht anders darein alsz also:*

die Charles freije Freesen im Saderlandt am Grafenschatz $4^{1}/_{2}$ *Tonne Botter*". Dieser Name erst scheint zur Aufnahme des Bildes Karls des Grossen in das Wappen geführt zu haben, und gerade darum ist die oben mitgeteilte Ansicht Richthofens, dass unter Sagelten die Scharreler nicht einbegriffen seien, höchst unwahrscheinlich. Der Verknüpfung mit dem Namen Scharrel wird es auch zu danken sein, dass die Gestalt Karls in der Sage bewahrt ist; gerade in Scharrel ist das der Fall. Dort erzählte mir „der alte Grīp":

„*In det Lóŋholtĕr mēr twischĕn dĕn Ámzĕgóō un Fāngóō dēr iz det schēd, dēr schel noch ĕn stēn ånstōndĕ, dēr schel det wåpĕn noch ópstōndĕ fon Kårĕl der Grōsĕ. Nū guŋt det schēd fon dērūt det ōldĕ jōp etĕr bet tō dĕ rōdĕ rídĕ, un dan guŋt ĕt fon dĕ rōdĕ rídĕ etĕr Sėltĕr pōl,*" d. h. die Grenze geht dem alten Tief nach bis zur roten Riede und von da bis zum Sater Meer.

Damit ist wohl die alte Grenze zwischen Emsigō und Fenkigō bezeichnet; für eine infolge der vielen späteren Grenzstreitigkeiten gemachte Erfindung möchte ich es nicht halten.

Dass Friesen ihr Heimatland verlassen und fremde Gegenden besiedelt haben, dafür giebt es viele Beweise — man denke an die Kolonisation Nordfrieslands, des Wurster und des Stedinger Landes. Anlass zur Auswanderung haben wohl meistens die grossen Fluten gegeben, die den Küstenbewohnern ihr Land raubten. Und so ist sehr wohl möglich, dass die, welche der Einbruch des Dollart im Jahre 1277 heimatlos gemacht hatte, die Ems aufwärts fahrend, sich neue Wohnsitze gesucht haben. Auffällig bleibt allerdings, dass sie gegen das fette Marschland unfruchtbare Sandstrecken eingetauscht haben sollten; aber ihnen war dort ein engerer Zusammenhang mit der alten Heimat ermöglicht. Auch kennen wir andere Fälle, wo Friesen auf der Geest im Binnenlande Niederlassungen gegründet haben und zwar auf westfälischem Boden[1]). Dass

1) Ich begnüge mich mit urkundlichen Angaben; andere Beweise gedenke ich später einmal mitzuteilen. Zeugnis für die Ansässigkeit von Friesen in den Moorgegenden des Dümmer Sees ist eine von Otto von Braunschweig 1318 ausgestellte Urkunde: „*nos contulimus nobili viro domino Rodolfo de Depholte bona et praedia infrascripta ad pheodum nostrum spectantia videlicet comitiam Wischfrisonum et advocatiam duarum curtum sitarum in Drebbere . . . Item bona in Haldum in parochia Dilingen.*" Mit den hier vereinzelt erscheinenden Wischfriesen können nicht etwa Friesen in ter Wisch an der Ruitenaa gemeint sein, denn diese können nicht zu Braunschweig gehört haben; auch spricht die Zusammenstellung mit Drebbere und Dilingen dagegen. — In Westerwald wird Mitte des 12. Jahrhunderts *Vreschenlo* (Loo 1306, heute Vriescheloo) erwähnt. — In einer Urk. von 1238 wird in der Gegend von Meppen „*Vrysenberg* (*et Frysiam et omnia hiis attinentia*)" erwähnt. — 1226 heisst es in einem Teilungsvertrage zwischen den Brüdern Otto und Ludwig Grafen von Ravensberg: „*omnes illi Frysones, qui manserint in cometiis comitis Lodewici, illos habebit, reliquos omnes habebit comes Otto, qui venerint de sua Frisia ab alia parte.*" Friesische Ansiedlungen in der Gegend von Beckum zwischen Liesborn und Lippe werden durch eine Urkunde 1276 wahrscheinlich gemacht: „*agri et silvae ab orientali via exteriori quae vulgo dicitur Vresenewech versus plagam occidentalem libere relinquentur ecclesiae Lesbernensi et silvae ex ea parte praedictae viae quae dicitur Vresenewech versus plagam*

gerade der grosse Einbruch des Dollart vom Jahre 1277 zur Besiedlung des Saterlandes Anlass gegeben habe, lässt sich deswegen nicht mit Sicherheit behaupten, weil schon für die Mitte des 13. Jahrhunders eben im Emsgebiete friesische Siedlungen nachweisbar sind. Man darf nicht vergessen, dass auch zu Anfang des 13. Jahrhunderts, namentlich in den Jahren von 1218 bis 1221 furchtbare Sturmfluten das ostfriesische Küstenland verheert haben.

III. Recht und Verfassung; kurze geschichtliche Angaben.

Aus den oben mitgeteilten Urkunden ist zu entnehmen, dass die *comitia Sigheltra*, die um 1238 im Besitze des Grafen von Tecklenburg war, 1252 nebst der *curia Oythe* an das Bistum Münster verkauft ward; späterhin aber ward diese Übertragung für ungiltig erklärt, und jene Besitzungen blieben bei Tecklenburg. Ob und inwieweit auch das Gebiet des heutigen Saterlandes dieser Oberherrschaft untergeben war, ob und inwieweit die Tempelherren, denen Bokelesch gehörte, und nach 1312 die Johanniter eine Schirmherrschaft ausübten, ist nicht zu sagen; sicher ist nur, dass es kurz vor 1400 dem Grafen Nikolaus von Tecklenburg eigen war und dass dieser, nachdem er 1393 von den Bistümern und Städten Münster und Osnabrück besiegt worden, alle seine Besitzungen im Amte Cloppenburg und im Emslande 1400 an das Bistum Münster abtreten musste, darunter *„an Sagelterlande und an den Scharlevresen“* (siehe oben S. 246). Und münsterisch blieb das Saterland bis zum Jahre 1803. Von seiner älteren Geschichte ist uns wenig bekannt. Vielleicht hat es unter den Fehden der Bischöfe von Münster mit den Ostfriesen und mit den Grafen von Oldenburg manches zu leiden gehabt. Ubbo Emmius (Hist. Fris. decas III S. 401) sagt: *„Nec morati Frisii, ne quid inultum relinquant, in Sageltanos, qui ad Ledam palustri in solo habitabant, Frisici quidem generis, sed a plurimis jam annis episcopo Monasteriensi facta a suis secessione parentes, hostiliter incurrunt atque omnem eorum agrum nemine prohibere auso urendo et populando quam maxime vastum faciunt.“* Urkundliches ist uns über diesen Einfall der Ostfriesen im Jahre 1493 nicht überliefert. Abgesehen davon, dass die Saterländer von Zeit zu Zeit Mannschaften zu den münsterischen Truppen stellen mussten, scheinen sie von den Fehden und Raubzügen, die im 15. und 16. Jahrhundert die Ämter des Münsterlandes hart betrafen, wenig gemerkt zu haben: durch ihre Lage waren sie geschützt. Schwer aber hatten sie im dreissigjährigen Kriege zu leiden, denn im Winter 1622/23 zog Graf Mansfeld mit seinen Scharen raubend und plündernd auf den gefrorenen Moorwegen durch das

---

orientalem tam civibus Lippensibus quam ecclesiae Lesbernensi ad pascua communia relinquentur.“

Saterland nach Ostfriesland. Bis auf den heutigen Tag lebt der gefürchtete Name der Mansfelder im Munde des Volkes. Im Jahre 1672 hatte das Land einen Raubzug der holländischen Besatzung von Burtange zu erdulden. Im siebenjährigen Kriege blieb es verschont, nur musste es zu den Kontributionen beitragen, die vom Münsterlande zu leisten waren. Volle vier Jahrhunderte hatte es die Schicksale des Bistums geteilt; als dieses im Jahre 1803 seiner Selbständigkeit verlustig ging, ward das Saterland mit anderen Gebieten im Reichsdeputationshauptschluss dem Herzogtume Oldenburg als Entschädigung für den aufzuhebenden Weserzoll zugeteilt. Mit Oldenburg ward es durch das Senatskonsult vom 13. Dezbr. 1810 dem französischen Kaiserreiche einverleibt, nach Befreiung Deutschlands von der Fremdherrschaft aber an Oldenburg zurückgegeben.

Wenn auch das Land von Kriegen, die das Nachbargebiet betrafen, manchmal verschont geblieben ist, so hat es doch immer viel Kampf und Streit gegeben. Namentlich die Scharreler lagen oft mit den Lorupern und mit den Bewohnern von Wrees und Werelte am Hümmling in Grenzfehden, die zu langen Verhandlungen mit der bischöflichen Regierung führten. Die waren überhaupt nichts Ungewohntes, vielmehr ist die ganze Geschichte des Ländchens eine Kette von Protestationen gegen die Massregeln der Oberherrschaft. Die Saterländer beriefen sich stets auf ihre Verfassung des freien Dorfes, die ihnen wohl damals, als die Friesen das Land besiedelten, nach dem Muster anderer Dörfer zugestanden war. Die Grafen von Tecklenburg scheinen eine Art Schirmherrschaft geübt zu haben, während die drei Dörfer als eine einzige Dorfmarkgenossenschaft ihre genossenschaftlichen Beamten beibehielten. So blieb es auch lange Zeit, nachdem das Land an einen geistlichen Grundherrn, den Bischof von Münster, abgetreten war. Dem Dorfregimente lag es ob, die Angelegenheiten der ungeteilten Mark — vor allem des Moores — mit den verschiedenen Nutzungsrechten zu verwalten und die Feld-, Gewerbs- und Ortspolizei auszuüben; ferner stand bei ihm die Rechtspflege und die Vertretung nach aussen. Dieses Dorfregiment ward von den vollberechtigten Dorfmarkgenossen gebildet, d. h. von den Inhabern eines eigenen Herdes. Sie kamen alljährlich am Fasnachts-Dienstag (s. Gebräuche V) auf dem Kirchhofe in Ramsloh zusammen und wählten dort, auf zwei Jahre zunächst, die zwölf Burgemeister (*burgĕmèstĕrĕ*), für jedes Kirchspiel vier. Von denen mussten nach Jahresfrist sechs, durften jedoch alle abdanken. Sie wurden in der Regel „die Zwölfe“ genannt. Interessant ist, dass Hoche (a. a. O. S. 165) hierfür den Namen „Asen“ angiebt. Wir dürfen dabei keineswegs an ein Missverstehen des afrs. Wortes *attha* „Geschworener“ denken, sondern wir können an afrs. *āsega* anknüpfen[1]). Sodann gab es

1) Herr Professor Heck in Halle hat die Güte gehabt, mich gesprächsweise auf diesen Zusammenhang aufmerksam zu machen. Derselbe hat darum garnichts Befremdliches,

sechs *schutĕmestĕrĕ*, welche das Amt der Feldhüter und zugleich das der Eichmeister (*īkĕmestĕrĕ*) bekleideten. Sie waren untergeordnete Gemeindebeamte; ihren Namen verdankten sie der Obliegenheit, das Vieh zu „schütten“, d. h. pfänden (ags. *scyttan*, afrs. *sketta*, mnd. *schutten*). In einem jetzt auf dem grossherzoglichen Archive zu Oldenburg befindlichen Rechtsbuche, das am 24. Januar 1587 von den Eingesessenen des Saterlandes vereinbart und dort aufgezeichnet ist, sind „*Ordnung oder articulen fur Schuttemeisters up das Saterland nach ehren uhralten gebrueck und gerechtigkeiten*“ niedergelegt. In diesem „Sagterlandes Gerecht“ wird den Schüttemeistern zur Pflicht gemacht, die Masse und Gewichte zu bewahren, darnach zu eichen und durch eine zeitweilige Revision (*wrōgĕ*) dafür zu sorgen, dass im Lande weder von Auswärtigen noch von Einheimischen nach anderem Masse und Gewichte verkauft werde. Sie haben ferner auf die Einschätzung und auf die Abgaben zu achten; drei- oder viermal im Jahre Umgang zu halten, ob ein jeder mit der nötigen Bewaffnung versehen ist; zu sorgen, dass an Sonn- und Feiertagen während der Predigt kein Bier verzapft werde; die Bierpreise nach dem Preise von Gerste, Malz und Hopfen zu bestimmen (die Preise der übrigen Lebensmittel wurden nach Witten, d. h. Weisspfennigen auf Grund der jeweiligen zu Leer geltenden Preise festgestellt). Die Brüche (*brēkĕ*) für Zuwiderhandlungen bestand in der Lieferung von Bier, das die Leute im eigenen Hause zu brauen pflegten. Die Masse und Gewichte, nach denen die Schüttemeister eichten, wurden zusammen mit dem Archiv in der Ramsloher Kirche aufbewahrt. Sie befanden sich in der hölzernen *lóndkistĕ*, die mit drei Hängeschlössern versehen war; zu je einem derselben hatten die vier Burgemeister jedes Kirchspiels gemeinschaftlich einen Schlüssel, so dass die Kiste nur in Gegenwart von Vertretern aller Gemeinden geöffnet werden konnte. Die Masse und Gewichte (*dō mētĕ un dō wechtĕn*), die nur auf kurze Zeit beim Umgang der Wroge entnommen werden durften, waren *schēpĕl* (Scheffel), *fjōdĕp* (d. i. plattd. *fērup*, wohl = *fjōdĕ hōp* „der vierte Haufen“ = $^1/_4$ Tonne), *krūs* (Kanne, eig. „Krause“), *meŋĕl* ($^1/_2$ Kanne),

---

weil das Wort *āsega* durch Urkunden, die das Jeverland betreffen, bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts bezeugt ist. Prof. Heck hat mir in gütigster Weise Einsicht in bisher noch ungedruckte Urkunden gestattet, die er dem grossherzogl. Archiv zu Oldenburg entliehen hatte — ich spreche ihm hierfür sowie für viele wertvolle Bemerkungen zu diesem Kapitel meinen herzlichen Dank aus. Es finden sich folgende höchst lehrreiche Stellen:

29 Aug. 1348 Hayo Harles und Lubbe Onneken verpflichten sich zum Schutze der alten Freiheiten und Rechte. Sie wollen richten „*na lude des lant rechtes unde azege boken.*“ In demselben Jahre: „*antworden na asigheboke unde lantrechte*“. Vgl. Schiller-Lübben, Mnd. Wb. I, 133.

13. Aug. 1439 „*so scholen se nemen to hulpe de aseghe van beyden lande*“. Vgl. *asige*, *asge*, *asing-*, *ase-* mnd. Wb. I. 133.

24. Juni 1440 erscheint der *āsega* wie im Saterlande als „*aze*“. Es heisst „*antworden na lude des azebokes unde lantrechtes.*“ Vgl. die Formen Richthofen, Wb. S. 608 ff.

holtĕn trįăchtĕr (hölzerner Trichter), *elnĕ* (Elle), *enstĕr* (vgl. afrs. *ĕnsĕ* Unze; eine Unzenwage mit verstellbarem Gewicht an dem einen Wagebalken = ndl. *unster*). Ferner enthielt die Landkiste das (S. 244) erwähnte metallene Siegel, einen Eichstempel (*īkīrzĕn*) und das gesamte Archiv, bestehend aus Briefen und gerichtlichen Akten, aus den Rechten der Schüttemeister und dem obengenannten Sagelter Landrecht. Das Vorhandensein aller dieser Stücke ist noch durch eine Revisionsurkunde vom 20. August 1812 bezeugt. Am 23. Dezember desselben Jahres aber wurden die Masse und Gewichte — während der französischen Okkupation — durch den damaligen Maire Heidhaus auf Befehl des Unterpräfekten Eisendecher im Bezirk Quakenbrück versteigert und von Saterländern für 28 frcs. 28 cents. angekauft. Das Siegel ging verloren. Das Schüttemeistersbuch und das Landrecht wurden in der Mairie von Ramsloh niedergelegt; ersteres kam später gelegentlich eines Prozesses nach Oldenburg, letzteres kam ebendahin auf das Landesarchiv, doch ward eine Kopie in Ramsloh bewahrt. Es ist das wichtigste Aktenstück des Saterlandes. Wir lernen daraus, dass um 1587 die Jurisdiktion noch in den Händen der Burgemeister war. Die Grundlagen der Rechtspflege, die den Zwölfen oblag, sind in 18 Artikeln ausgesprochen, deren Hauptinhalt folgender ist: *1. Die Parteien müssen zwei im Lande pfahlfeste Bürgen stellen und sich zur Tragung der Kosten verpflichten für den Fall, dass sie den Prozess verlieren; 2. Acht Tage vor dem Termin müssen die Zwölfe von der Kanzel herab benachrichtigt werden, der Beklagte jedoch durch den Kläger; 3. Der Kläger muss die Klage schriftlich einbringen, und dem Kläger geht, damit er seine Verteidigung verfassen kann, eine Abschrift zu; 4. Die Urteilsfindung geschieht am Sonntage; den Erbgesessenen des Landes wird das Erkenntnis vorgelegt; es wird von ihnen eventuell untersiegelt (Gebühr 1 ortrik); 5. Die Parteien verpflichten sich, bei der Verhandlung weder mit Worten noch thätlich sich aneinander zu vergreifen, bei Brüche von 5 Goldgulden bezw. Pfändung; 6. Die Richter sind unverletzlich, bei Strafe von 10 Goldgulden; 7. Die Zwölfe sind mächtig des dritten Teiles der Landesgerechtigkeit; 8., 9. Ausbleiben eines Richters oder einer Partei bei der Verhandlung ist strafbar* (echte Nöte ausser Krankheit werden nicht angeführt); *statt eines fehlenden Richters kann aus dem betreffenden Kirchspiele ein Ersatzmann gewählt werden; 10. Die Zwölfe müssen das Urteil bis zur Veröffentlichung geheim halten, bei Strafe der Abdankung und zwei Tonnen Bieres; 11. Zur Veröffentlichung des Urteils muss jeder Hauswirt erscheinen, bei Strafe einer Tonne Bieres — die Hälfte gehört in solchen Fällen den Zwölfen, die Hälfte dem Lande — bezw. bei Pfändung;* wir haben hierin, wie mir Herr Professor Heck gütigst mitteilte, wohl eine Spur der allgemeinen Dingpflicht zu sehen; *12.—18. behandelt die allgemeinen Pflichten der Richter und die Gerichtsgebühren.*

Aus Recht und Verfassung lassen sich nur wenige sichere Schlüsse auf die Abstammung der Saterländer ziehen. Wo wir Übereinstimmung

mit ostfriesischen Einrichtungen finden, ist direkte Entlehnung nicht immer mit Gewissheit anzunehmen, weil Ostfriesland manche Institutionen mit Westfalen und anderen sächsischen Gebieten gemein gehabt hat. — Das saterländische Landmass älterer Zeit scheint westfälisch zu sein: 1 Scheffelsaat (*schēpĕlsēd*) zu 4 Viertel, das *fjārdĕl* zu 4 Ringen (*riŋ* ist hier „Bezirk", d. h. dessen Ertrag; es ist auch das Stück Moores, auf dem ein „Ring Torf" gestochen werden kann, vgl. unten Kap. VIII). Die Münze ist der ostfriesischen gleich: 1 ostfrs. Gulden ($^2/_3$ fl. holländ.) = 10 Schāpe = 20 Stüber = 200 Witte (Weisspfennige); 1 Ortrik (Örtje) = $^1/_4$ Stüber; 1 ostfrs. Daler = $1^1/_2$ ostfrs. Gulden; 1 Reichsort = $^1/_4$ Reichsthaler = 30 Stüber; 1 Schāp = $11^1/_9$ Pfg. unserer heutigen Reichswährung; seit 1651 galt ein Thaler = 27 Schāpe = 3 Mk. Im Saterlande sowie in Friesoythe war infolge des Handelsverkehrs die Leerer Münze in Gebrauch, während in Münster und Osnabrück nach Reichsthalern, Schillingen und Groschen, in Oldenburg nach Reichsthalern, Schillingen, Stübern, Groten, Ortjes und Schwaren gerechnet ward. Ebenso sind auch die Masse und Gewichte, welche für den saterländischen Handel in Frage kommen, aus Ostfriesland entlehnt: es heisst im Schüttemeistersbuch *„item alles nach Lehrer mathe und gewechte wie allhier im Saterlandt gebrücklich isz"* u. s. w. Auch sind die erwähnten Bezeichnungen *enstĕr* und *fjōdĕp* durchaus friesische Formen. Rein friesisch auch wäre der Name „Asen", den wir oben erklärt haben; die Benennung *„burgĕmēstĕrĕ"* für die Gemeindevorsteher aber scheint aus dem westfälischen Gebiete zu stammen: hier findet sie sich oft, während das frs. *burgamastere* allerdings in Westfriesland vorkommt, im Ostfrs. in älterer Zeit jedoch nicht bekannt ist (statt dessen erscheint z. B. *būräldirmon* Āltermann). Während aber in Ostfriesland das Amt unter den Herdbesitzern jährlich der Ordnung nach wechselte[1], wurden im Saterlande die Bürgermeister gewählt, wie es in Westfalen Sitte war. Durchaus unfriesisch ist auch die Sprachform *„schutĕmestĕrĕ"* (vgl. afrs. *sketta, skettere*), ist aber in westfälischen und überhaupt in niederdeutschen Gegenden für den Begriff „Feldhüter" bezeugt; auch in Ostfriesland findet sich freilich das Amt der „Schüttemeister", doch hat es hier eine veränderte Bedeutung[2]). Ausserdem gab es noch die *būrrjuchtĕr* (Bauernrichter oder

---

1) Ursprünglich ward der *āsega* in Ostfriesland gewählt, vgl. Küre 3 Rechtsqu. S. 4 [Heck].

2) Es sind hier die Aufseher über die „Absperrung" der Wasserwerke (Schottwerke). In den „Ostfrs. Mannigfaltigkeiten" II, 151 heisst es „Schüttemeister, in den Städten auch Schütten Richter, Schütten Hoftlinge: schon vor dem Jahre 1567 waren diese in Emden bekannt, diese mussten die Aufsicht über den Schiessgraben führen, die Bürger im Schiessen üben, Grenzstreitigkeiten entscheiden, die Strassen rein halten, für Abwässerung sorgen, die Baupolizei führen, Immobilien-Verkäufe beaufsichtigen, über den Torf- und Brennholz-Verkauf Aufsicht führen, den Syl in Emden im Stande halten und für Reinlichkeit der Stadtbrunnen sorgen." Hier also sind die Funktionen der Grenzwächter und Feldhüter mit der des Wasserschütters vereinigt, und später scheint in Anknüpfung an ostfrs.-plattd.

Ortsrichter), denen aber keinesfalls, wie der Name es vermuten lässt, eine juristische Funktion oblag. Das Amt wechselte jährlich unter den Hausbesitzern, von denen je vier im Dorfe darauf zu achten hatten, dass das *būrrjucht* befolgt wurde, d. h. dass die Bauern ordnungsmässig zur Gemeindearbeit an Wegen u. s. w. herangezogen würden (man nennt das *„wī möᵘtĕ in dĕ mᵒntĕ“* wir müssen an die Gemeindearbeit). Die Form *būrriuchtĕr* ist gut friesisch; weil uns aber jener Name im eigentlichen Ostfriesland nicht bezeugt[1]) ist, kann er möglicherweise eine Nachbildung der in Westfalen üblichen Bezeichnung *„burrychtèr“* sein (G. L. v. Maurer, Gesch. der Dorfverfassung II, 25. 27. 62, speciell für das Stift Münster, vergl. D. Weistümer III, 27. 28). — Endlich das *„Sigillum parochianorum in Sagelten“* (s. oben S. 244) wird von den Kirchspielseingesessenen geführt, weist also nicht etwa auf die Einrichtung der *„Kerkrade“* hin, die je einer für das Quartier eines Kirchspiels als Verwaltungsmänner gewählt wurden und ein Kirchensiegel führten. — Fassen wir diese Erörterungen kurz zusammen, so ergiebt sich, dass Recht und Verfassung weder als friesischen noch als sächsischen[2]) Ursprunges zu erweisen sind, vielmehr stützen sie in allen Punkten die oben erörterte Ansicht von der Mischung friesischer und sächsischer Einflüsse.

Es war also die Verfassung des Saterlandes die des freien Dorfes; aber über seiner Regierung stand eine Oberherrschaft: in früherer Zeit die Grafen von Tecklenburg, späterhin die Bischöfe von Münster. Die

---

schütter = Schütze das Amt des Schützenmeisters hinzugekommen zu sein: vgl. Minssen, Frs. Arch II, 191 der noch die jetzt verschwundene Form *schetĕrè* (sgéttere) verzeichnet. Darnach Bremer, Paul-Braunes Beitr. XVII, 336.

1) Nur in Langewold, Vredewold, Humsterland (Ommelande), also nicht in Friesland östlich der Hunse. Schwerlich wird man das Gegenteil aus einer Stelle der „Ostfrs. Mannigfaltigkeiten“ (II, 251) folgern können, wo es sehr ungenau heisst: „jede Gemeinde wählte jährlich ihre Vorsteher, die vorzüglich die Polizei- und Militärsachen verwalten mussten; sie hiessen Bauerrichter, Kedden, auch Schüttemeister. — Das afrs. *ked(d)* plur. *keddar* kann keinesfalls, wie Richthofen im Wörterb. (vgl. auch Bremer, Paul Braunes Beitr. 17, 321) behauptete, mit *ketha* „verkünden“ zusammengestellt werden; es bedeutet meines Erachtens „Sprecher“ und weist auf einen germ. Stamm **kudja-* zurück, welcher die Tiefstufe der in afrs. *kwetha* ags. *cweðan* enthaltenen Wurzel repräsentiert. Hiermit ist wohl auch der in ags. Urkk. überlieferte Eigenname *Cydda* (germ. **kudjan-*) zu vergleichen.

2) In den „Mitteilungen des histor. Vereins zu Osnabrück“ VI, 197 heisst es: „Die Saterländer sind nach Sprache, Bauart, Lebensweise und Rechtsinstituten den Friesen nicht zuzuzählen. In letzterer Hinsicht ist ein Bericht Suurs (Klöster) beweisend: Im Jahre 1463 gab Hermann ter Molen, geschworener Richter zu Oite, den Richterstab in der Hand haltend, mit seinen Kürgenossen den Ausspruch, dass einer der ältesten Brüder des ostfrs. Klosters Langen das von demselben in Anspruch genommene Moor begehen und schwören solle, wie weit das Eigentum des Klosters gehe. Kürgenossen sind keine friesische, sondern eine echt westfälische Einrichtung, und daraus folgt, dass das Gerichtswesen im Saterlande sächsisch war“ Der Beweis mag an sich gelten, leider aber nur bis auf den Punkt, dass Oyte nicht zum Saterlande gehört und dadurch die ganze Erörterung überflüssig wird.

Grafen scheinen sich um das Schicksal des Ländchens wenig gekümmert zu haben, wofern ihnen nur die Abgaben (stl. *schet*, ndd. *schatt*) richtig eingeliefert wurden. In einer Cloppenburgischen „Amtsrenteyrechnung" vom Jahre 1585/86 steht: *„Item die semptlichen Einwohner des Sagaterlandes geben Jarlichs an Buttern, welche ein Grauenschatz genannt wirt, damit sie Dienst und aller Pacht gefreiet, und dieselbige zu Phryßoytha auf die Wage zu lieffern schuldig seyn, nemblich 4½ Vass"* (= 1350 Pfund). Jener Butterschoss, der schon in einer Amtsrenteirechnung von 1472 kurz erwähnt wird, und ebenso ein in späterer Zeit (ohne Jahreszahl) genannter Tribut von 95 Rt. (d. h. Thaler) pro Monat reichen also in das 15. Jahrhundert zurück; ja der Name *„Grauenschatz"* kann als Beweis gelten, dass er schon der Tecklenburgischen Herrschaft entrichtet ward. Hettema und Posthumus (S. 238) nennen ihn *grewerschet*, also „Gräberschatz". Das stl. *grẹ̄yĕ* war durch das deutsche *„grāf"* verdrängt worden und ward, zumal unter der bischöflichen Oberherrschaft, nicht mehr verstanden; man dachte wohl an eine Abgabe für Torfgräberei (*grẹ̄yĕr* der Torfgräber), und die volksetymologische Umgestaltung des Wortes hat sich bis heute erhalten. Mir ward auf meine Frage darnach die Antwort: *„grẹ̄yĕrschet iz nū nit mō"* (*„G. giebt es nun nicht mehr"*). — Im Traktat von den Seelanden (1417) heisst es: *„Segelterland iout tribuet ende schat den biscop fan Munster"*. Vom Bischof ward zur Erhebung dieser Abgaben ein Vogt eingesetzt, der vom Saterlande unterhalten werden musste: ein solcher wird 1585 zuerst genannt. Späterhin ward ihm die Oberaufsicht über das Land, die Erhebung der Abgaben aber einem Receptor übertragen. Bis heute hat sich das Amt des Vogts erhalten, doch umfasst es jetzt nur die Verwaltung der säkularisierten Kommendegüter. — Die münsterische Regierung war bemüht, das Land nach Kräften auszubeuten und die Privilegien hinwegzuräumen. Ausser dem regelmässigen Schoss wurden ausserordentliche Gelder erhoben, mit denen die Saterländer zu Kriegskontributionen herangezogen wurden; die wichtigsten ihrer alten Vorrechte aber wurden genommen durch den Zwang der Landfolge und durch die Aufhebung des eigenen Gerichtswesens. Als freie Untertanen hatten sie früher nur im Falle dringender Gefahr Beihilfe zur Landesverteidigung leisten müssen; kurz nach dem dreissigjährigen Kriege aber setzte der Bischof Christoph Bernhard eine geordnete Landesverteidigung durch: in jeder Gemeinde musste ein Anführer erhalten werden, der die wehrfähigen Männer in den Waffen zu üben hatte; Gewehr und Säbel musste sich ein jeder selbst beschaffen, und ein Tambour ward aus der Gemeindekasse besoldet. Solche Neuerungen fanden wenig Anklang. In Petitionen, Denkschriften und Prozessen sträubte man sich gegen diese Lasten und beanspruchte Stadtrechte, gleiches Recht mit dem benachbarten Friesoythe. Bisweilen werden die ältesten Einwohner des Landes als Zeugen für die alten Privilegien vernommen. Solchen Prozessen ist wohl

die Erfindung von Traditionen wie „Charles freie Friesen“ (s. o. S. 246) zu danken, und vielleicht ist auch die Aufstellung des gesamten Sagterlandes Gerechtes von 1587 nur zur Opposition gegen die von Münster befohlene Änderung des Gerichtswesens geschehen. Ursprünglich war das Saterland einem Gaugerichte untergeordnet, wahrscheinlich dem Gogericht auf dem Hümmling, welches schon 1335 erwähnt wird: *„Wi Otto von Dothe hebbet vorcoft unde vorcopet usse ghogherichte uppen Homelyngen mit al den rechte de dat us usse vader heft gheerft . . . . . . deme Edelen manne greue Nycolausse van Tekeneborgh.“* Dieses Gogericht scheint auch für die Dorfgerichtsbarkeit des Saterlandes die höhere Instanz gewesen zu sein, bis alle diese Institutionen durch Einführung der münsterischen Hof- und Landgerichtsordnung im Jahre 1571 vernichtet wurden. Zwar ist wohl die Regierung anfangs nicht allzu streng vorgegangen, indem es die in hohem Ansehen stehenden Gogerichte allmählich einschlafen liess und bei dem Gerichte zu Friesoythe, das für die Saterländer anstatt des eigenen Dorfgerichtes zuständig ward, zwei Schöffen auf Lebenszeit anstellte. Bald aber war jede Spur der freien Gerichtsbarkeit getilgt; eine leise Erinnerung an das alte Gogericht kann man darin sehen, dass sich noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts Raban Wilhelm Düvell (1701 — 1723) *„Richter in Friesoyte und Go̧graf im Saterlande“* nennt. Und wie die freie Gerichtsbarkeit, so sind alle Privilegien den Saterländern im Laufe der Zeiten genommen worden: Einiges von dem, was die münsterische Regierung belassen hatte, nahm ihnen die oldenburgische zu Anfang dieses Jahrhunderts; durch das französische Kaisertum wurden vollends alle Freiheiten hinweggeräumt und später, als die oldenburgische Gemeindeordnung wieder eingeführt ward, nicht restituiert. Sogar die in so manchen Gemeinden als ein Recht der Markgenossen bewahrte freie Jagd und Fischerei ist aufgehoben; nur der Bienenfang ist unbehindert. Alles in allem unterscheidet sich die Verfassung des Saterlandes heute nicht von derjenigen der übrigen Gemeinden des Grossherzogtums Oldenburg.

Von den kirchlichen Verhältnissen haben wir erst aus später Zeit genauere Kunde. Ob die Tempelherren und dann die Johanniter zu Bokelesch, deren alte Kapelle noch erhalten ist, in irgend welcher kirchlichen Beziehung zum Saterlande gestanden haben, ist nicht erwiesen, jedoch ist es wahrscheinlich. Aus dem nächstältesten Bauwerke, der Kirche zu Ramsloh, ist wenig zu erschliessen. Es ist ein Backsteinbau, der wohl nicht über das 15. Jahrhundert zurückreicht. Die Westseite ist mit einem niedrigen Turme geziert, in dem die Glocken hängen. Schmucklos wie das Äussere ist auch das Innere der Kirche, das durch kleine Schiessscharten ähnliche Fenster nur matt erhellt wird. Weit jünger noch ist die Kirche zu Scharrel; die Strücklinger behelfen sich mit einer Notkirche. Kirchen und Friedhöfe bieten kein Interesse. Die einzigen Zeugnisse, die

einen historischen Wert besitzen, sind Glockeninschriften[1]), welche einen Schluss auf die Erbauungszeit der Kirchen gestatten. Die beiden Momente: dass der älteste Kirchenbau schwerlich über das 15. Jahrhundert zurückzudatieren ist, und dass die älteste Glocke aus dem Jahre 1427 stammt, können unsere Ergebnisse betreffs der Kolonisation nur stützen (vgl. S. 244).

So sehr sich die Saterländer manchmal gegen die weltlichen Regierungsmassregeln des Bistums gesträubt haben, sind sie doch seit zwei Jahrhunderten treue geistliche Untertanen gewesen. Die kirchliche Entwickelung ist in ihrem regelmässigen Gange nur für kurze Zeit durch die Reformation unterbrochen worden. Von deren Bedeutung gewinnen wir kein klares Bild, da alle Berichte von parteiischer, streng katholischer Seite stammen. Nieberding (a. a. O.) erklärt, dass die Bewohner durch rohe Gewalt von den Mansfeldern im Jahre 1623 zum protestantischen Glauben gezwungen worden seien. Aber dem widerspricht einmal, dass es doch nicht möglich gewesen wäre, dem Volke während des kurzen Durchzuges der Truppen erfolgreich eine neue Religion aufzuzwingen; ferner ist erwiesen, dass schon im 16. Jahrhundert die Reformation begonnen hatte, und dass 1609 Scharrel, 1613 alle drei Kirchspiele einen protestantischen Geistlichen hatten. Fanatische Schilderungen berichten, dass die Saterländer durch den Protestantismus völlig verroht waren, und dass erst 1670 dem Jesuitenorden gelungen war, die „semibarbara Saterlandia“ zum alten Glauben zurückzuführen (Diepenbrock, Gesch. des vormaligen Amtes Meppen S. 357 ff., 364 ff.). Heute sind die Saterländer — abgesehen von den protestantischen Besiedlern der zu Strücklingen gehörigen Kanalbau-Kolonieen — fast alle katholisch[2]). Die Kirche führt insofern die Aufsicht über das Schulwesen, als dem Pfarrer die Inspektion über die Schulen seiner Gemeinde zusteht; die nächsthöhere Behörde ist der Kreisschulinspektor in Vechta. Bei dieser engen Verbindung von Kirche

1) Auf der grossen Glocke in Scharrel steht geschrieben: *„Mater mea, cui nomen erat „Jesus, Maria, Lucas, Marcus, Matthaeus, Johannes, Gott“ nata est anno 1427 et mortua 1843, in quo anno ego Petronika Paulina nata sum sub pastore Oldenburg.“* Die alte Inschrift der „mater“ wird (so meint auch Minssen in schriftlicher Mitteilung) gelautet haben *„goten 1427“*, und das ist vom Giesser der neuen Glocke missverstanden und durch *„got“* wiedergegeben worden. Wir dürfen nach jenen Worten vermuten, dass Scharrel erst zu Anfang des 15. Jahrhunderts ein selbständiges Kirchspiel geworden ist. Die Umschrift der alten Strücklinger Glocke, welche jetzt geborsten im Turme liegt, lehrt uns, dass das Kirchspiel im 16. Jahrhundert Utende hiess: *„Maria ik hete, dat karspel to Uetende het mi laten gheten anno MDXIV. her aigelt eilerdt to Boldinck, wilden iber to Servken, eilerd to noerende, bartolt Klwobe de mi ghaten hat.“* In Ramsloh sind zwei Glocken. Auf der älteren liest man: *„Anno Domini 1487 tempore domini roberti curati in Raemslo me fecit Tomas de Damone“*; auf der jüngeren: *„maria bin yck geheten de van ramelslo hebben my laten ghyten anno 1747. daer by goet ghert van wor my“*.

2) Daher kamen 1890 in Strücklingen auf 1284 katholische Einwohner 823 andersgläubige, in den drei anderen Gemeinden aber auf 2088 katholische nur 20 andersgläubige. Über den Protestantismus im Saterlande vgl. Hoche a. a. O. S. 175 ff.

und Schule[1]) und bei dem durchaus einheitlichen Bekenntnisse ist begreiflich, dass die Leute streng kirchlich sind und der Einfluss der Geistlichen sehr gross ist. *„Dī pēstōur het kwēdĕn“* (der Pastor hat gesagt) bedeutet ein Gebot. Stets aber habe ich grosse Duldsamkeit gegenüber den Protestanten gefunden: die Frage des Auftretens gegen Andersgläubige wird eben bei der unumschränkten Herrschaft des Katholicismus niemals brennend; doch liegt auch ein gut Teil selbständigen und vorurteilsfreien Denkens darin.

IV. Wohnung.

Eine genaue Beschreibung des Hauses, welches von den mir bekannten Wohnungen am klarsten die saterländische Bauart veranschaulicht, soll hier gegeben und durch Wort und Bild erläutert werden.

Ūz hūs iz bóód ĕn dūzĕnd sekshúnĕrt un njūgĕn un táchĕntīg un iz det ōlstĕ in Holĕn, un det iz sō måkĕt. Wan det hūs måkĕt wet, dān wēidĕ ērstĕ dō forbinde måkĕt, det synt dō stonĕrĕ un dō bōlkĕn. Dān kumt op elkĕ sīdĕ op dō stonĕrĕ ĕn rim sō loŋ az det gānsĕ hūs wēze schel. Wan det klōr iz, dān wet ĕt óprjucht', dān synt 'ĕr sponĕ opĕ, elkĕ trēi fōut ĕn, fon fjūrĕnholt. Dān wet måkĕt op elkĕ sīdĕ ĕn ūtkebĕŋĕ, unĕr fon stēnĕ, un dērop kūmĕ dān óploŋĕr elkĕ trēi fōut ān; man dēr synt ók noch hūzĕ med klāmdĕ wōgĕ. Bęftĕ kūmĕ dān hómstokĕ fon dō mūrĕ ān det spon; fåre kumt ĕn stēnĕnĕ mūrĕ, det hat mĕ fon ĕn gāwĕl, dērtrug kumt dān jū grōtdōrĕ. Dān wet ĕt latĕt un dān tekt med hēdĕ un strēi, man unĕr op dō ūtkebĕŋĕ, dēr kūmĕ ponĕ, dō wēidĕ ticht måkĕt med dokĕ fon strēi. Bupĕ op kumt ĕn frest fon hēdĕ.

Wa' mĕ kumt in ūz hūs, dān iz fār 'ĕ dōrĕ ĕn hågĕ; wan mĕ dēr ūrguŋt, dān iz op 'ĕ liŋkĕ sīdĕ fon dĕ tål ērstĕ dī ēdhēidĕnĕ, det hat dī plats, wīr mĕ det ēd ōunsmit fār den wintĕr tōu fĕrbadĕnjĕn. Dān kumt sō 'n litjĕ dōrĕ, dēr dō bēistĕ ūt- un īnguŋe, un dān kūmĕ dō kūstålĕ, dērin stōunde dō bēistĕ med 'n kop etĕr jū tål, un dērbópĕ iz jū hildĕ, dēr wet det strēi ópstat', dēr mĕ dō bēistĕ fon fodĕrt un strait. Dan kumt det kōlŭĕrhuk; wī kwēdĕ fon kalŭĕrhuk, man det mai wēil ĕn dÿtsk wōud wēzĕ. Wan mĕ in dĕ grōtdōre īnkumt op 'ĕ rjuchtĕr hōunde, dēr iz dī hāŋststål; dān hebĕ wī ĕn wēŭĕrkōmĕr, dērōun hebĕ wī ĕn stēl, dēr mĕ linĕn op måkĕt. Un dan kumt dī wáskkōmĕr med 'n dōrĕ etĕr būtĕn, dērtrug guŋĕ wī in 'n tūn un hāljĕ ók det wåtĕr dērīn ūt 'ĕn sōd. Op dī wēŭĕrkōmĕr un dī wáskkōmĕr, dēr hebĕ wī ĕn bēn opĕ fon dō stonĕrĕ tōu dō ōukĕrĕ. Dan kumt det flet, det lait op dō bē sīdĕn fon dĕ tål; op jū ēnĕ sīdĕ synt dō finstĕrĕ un dēr stōundĕ dō kistĕn un kufĕrtĕ; op jū ūĕr sīdĕ, dēr synt dō bēdstēdĕ, un det iz jū liŋkĕ sīdĕ.

---

1) Den Schulen kommen die Einkünfte der säkularisierten Kommendegüter in Bokelesch zu statten, die vom Vogte in Ramsloh verwaltet werden. Jede Gemeinde bildet eine Schulacht: 1. Schule in Scharrel und Sedelsberg (3 Lehrer); 2. Ramsloh, Hollen, Hollenermoor (3); 3. Strücklingen, Bokelesch, Wittensand (4); 4. Neuscharrel (1).

Wan mė tōᵘ dě grōtdōrě īnkumt, dân kumt mě midě in 't hūs op 'ě tâl. Wan jū tâl tōᵘ ēnd iz, dan iz dēr det fjūr. Bupě det fjūr, dēr iz ěn hâlbōm ân 'ě bōlkě un ân den halbōm dēr hoŋět ěn sētělhâkě ân un an den sētělhâkě hoŋět det gěschīr, wīr det ītěn ân sēděn of bret' wet, det kon ěn sētěl of ěn pot of ěn poně wēzě. Běftě det fjūrhēᵉd stōᵘndě dō schapě med pusělâine un tin'ně fētě dērōpě, dēr honje jū klokě un det sâltfet un âl det gěschīr, wet tōᵘ 't ītěnmâkjěn brūkt wet.

Bupě dě tâl iz dī bōlkě, un dēr iz in 'ě midě ěn balchgat, dēr wet dī rōgě īnstat' un ópflēᵉd.

Det iz nū det wōnhūs. Dēr běftě iz noch dī hōkōměr, dēr bupě iz nūn bōlkě un iz trug ěn wōgě fon det wōnhūs ōᵘschat'. Būtě fon 'ě wai iz ók ěn grōtdōre, dēr fīrě wī det hō īn. Uněr det hō hebě wī ěn tūfělkěkelěr; jūnskě den hōkōměr in dō ūtkeběŋě he' wī ěn stōgě med 'n bědstēdě děrân, un op 'ě liŋkě sīdě fon 'ě tâl ân dō bědstēdě iz dī mólkkōměr med'n finstěr děrân. Hirmed iz jū bīschriụěŋě ūr det hūs tōᵘ ēndě.

Ramsloh und Hollen haben unter den Dörfern des Saterlandes den alten Charakter am reinsten erhalten, doch diesen allen sind gewisse Eigentümlichkeiten gemeinsam. Die Häuser erstrecken sich nicht in weiten Zwischenräumen längs der Landstrasse, sondern sind auf ziemlich engem Raume um einen Mittelpunkt versammelt. Der eigentliche Kern des Dorfes (*terp*) heisst *det lōᵘch* (auf Wangeroog *dait lăuch*): es ist das afrs. Wort *lōch* und lässt sich am besten mit „der Ort“ übersetzen. Eine Fahrstrasse führt durch das Dorf, und von ihr zweigen einige Querpfade ab. Die Häuser liegen mit der Stirnseite an diesen Wegen, jedoch meist um ein paar Meter von ihnen entfernt, sodass rechts von der grossen Hausthür ein Misthaufen Platz hat, der (etwa weil er eingehegt ist?) *hâgě* genannt wird. Hinter dem Hause, bisweilen die Längsseiten begrenzend, ist ein kleiner Garten (*tūn*) angelegt, der das nötigste Gemüse liefert. In ihm ist der Ziehbrunnen (*sōd*). Nahe beim Hause auch haben die meisten Bauern einen aus Stein gemauerten Backofen (*ōᵘgěn*) und einen Schafstall (*schēᵉpěkōụě*), eine dürftige Lehmhütte, die mit Heidekraut gedeckt ist. Hinter den Gärten ziehen sich Ackerfelder (*dō īskě*, d. h. Esche) und Wiesen hin. Aus der Ferne sieht man von einem solchen Dorfe nur seine Wahrzeichen, Kirchturm oder Windmühle; im übrigen erscheint es als ein Komplex von Bäumen, die sich, obschon nicht hoch, über die Strohdächer der niedrigen Häuser erheben.

In früherer Zeit soll es im Saterlande mehrere grössere Gebäude gegeben haben: befestigte Backsteinbauten (*stēnhâze*), die mit Wall und Graben umgeben waren. Sie wurden Burgen genannt und stammten wohl aus dem 14. oder 15. Jahrhundert. Die Stätten, wo sie gelegen haben, sind noch zu erkennen; man will sogar Spuren von einzelnen Anlagen, von Brunnen und dergl. gefunden haben. Solcher Burgplätze giebt es in Strücklingen, Scharrel und Ramsloh je einen, in Hollen drei. Von der Burg, die

bei der „Dille“ in der siebenten Flur von Hollen lag, ward mir berichtet: „*bī dĕ dilĕ, dēr was tōfârne ĕn stēnhūs, det was èn ârdīgĕn hōgĕn bērig, un inwendīg was ’t āl stēnĕ. Dō hebĕ dō ljûdĕ dēr ân wōnĕd un hebĕ zĕ, det det dēr sō dārīg* (sumpfig) *was, ĕn greftĕ rund ūmĕ tōᵘ hēyĕd. Dēr op ’ĕ borg, dēr hed ók ân wōnĕd, dēr guŋt noch ĕn greftĕ ūmĕ tōᵘ; hūs iz dēr nit mōr tōᵘ sjōĕn* (zu sehen).“ Der Gedanke, dass Wall und Graben zu anderen Zwecken als zur Entwässerung geschaffen sein könnten, wird einem Saterländer freilich nicht kommen!

Im Kirchspiele Ramsloh, besonders in der Bauerschaft Hollen, finden wir die ältesten Bauernhäuser erhalten, doch in das 16. Jahrhundert reicht wohl keines zurück. Alle zeigen die rein westfälische, also sächsische Bauart: Wohnung, Ställe und Vorratsräume sind unter einem einzigen Dache vereinigt. Bei meiner Beschreibung habe ich ein Hollener Haus aus dem Ende des 17. Jahrhunderts zum Muster genommen, weil es unter den grösseren Häusern des Ländchens zweifellos eines der ältesten ist (s. Taf. 3, 1 und die Grundrisse). Daneben ist die Ansicht eines kleineren Hauses gegeben.

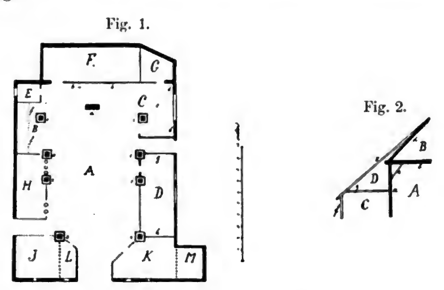


Fig. 1. Fig. 2.

Die Seitenmauern sind sehr niedrig, so dass das Dach sich nur wenig über den Erdboden erhebt; dieser Abstand beträgt bei dem erwähnten Hollener Hause, dessen Masse ich selbst genommen habe und hier mitteile, $1^1/_4$ *m* gegen etwa $7^3/_4$ *m* Firsthöhe. Diese Wände bestehen aus Fachwerk, das mit Backsteinen ausgefüllt ist; kleine alte Häuser haben wohl noch Lehmfüllung, und das nennt man „gekleimte Wände“ (*klimdĕ wōgĕ*, vgl. Taf. 3, 2). Auch auf der Vorderseite des Hauses fällt das Strohdach weit herab, in der Mitte einen Ausschnitt lassend (Taf. 3, 2) für die *grōtdōrĕ*, die den grössten Teil der Giebelseite einnimmt und weit genug ist, einen beladenen Wagen durchzulassen. Über diesem (etwa $3^1/_4$ *m* hohen) Thore wölbt sich der Walm: er wird *hom* genannt (plattd. *ham*), was wahrscheinlich ein Schutzdach bedeutet. Er gewährt der nach rückwärts liegenden Thür und überhaupt der Giebelwand Schutz vor Wind und Wetter und

hindert, dass der Regen vom Dache gerade vor dem Eingange des Hauses abtrieft; unter dem *hom* (vgl. Wangeroog *ūtiwērk*) stehend, ist man in freier Luft und doch gegen die Witterung geschützt. Die grosse Thür ist meist in vier Felder geteilt, die einzeln aufgemacht werden können: steht einer der oberen Teile offen (Taf. 3, 2), so ist dem Ein- und Ausgehen gewehrt, aber der Durchzug frischer Luft unbehindert. Den Ställen wird durch zwei hölzerne *klapĕ* an der Giebelwand Luft zugeführt, dem Bodenraume durch ein Loch über dem *hom*, welches *ūlĕngat* (Eulenloch s. Taf. 3, 2) genannt wird. Dieses fehlt den Häusern, bei denen der obere Teil des Giebels (*gōwĕl*, plattd. Lehnwort) ein flach zurückliegendes Dreieck bildet. Das Dach ist mit Heide (*hēdĕ*) und Stroh gedeckt, der First (*frest*) besteht aus Heide; über den Seitenmauern findet man auch oft Pfannendeckung (Taf. 3, 1), die einen leichteren Abfluss des Regenwassers zulässt.

Das ist die äussere Ansicht des Hauses; fragen wir nun, wie ein solcher Bau geschaffen wird. Zuerst werden die Verbindte (*forbíndĕ*), d. h. die Ständer mit den darüberliegenden Balken errichtet (Fig. 2, *a* und *b*). Das zwischen Ständer und Balken mit Zapfen eingefügte Querholz wird *stĕkbēnd* (Steckband *c*) genannt[1]). Die beiden Reihen der Ständer (Fig. 1 *c*) sind auf jeder Seite mit *rimĕ* (Sparrsohlen) belegt, so lang als das Haus werden soll (etwa 20 *m* Länge gegen 15 *m* Breite). Über dem so entstandenen Vierkant (*A*), das den inneren Raum des Hauses bildet, wird das Sparrenwerk (*dō sponĕ* Fig. 2 *d*) errichtet, und dann wird gelattet und gedeckt. Der Boden (*B* Fig. 2) wird *bōlkĕ* genannt. Jetzt werden die niedrigen Seitenmauern (Fig. 2 *f*) aufgeführt und durch Auflanger (*óploŋĕrĕ* Wanger. *úplaŋĕr*, auf den Hauptsparren abgeschärfte Sparrhölzer, Fig. 2 *e*) mit dem *spon* verbunden. Dadurch hat man *dō ūtkebèŋĕ*[2]) gewonnen, welche geteilt und einerseits als Viehställe und Kammern (Fig. 2 *C*), anderseits als *hildĕ* und als *bēn* benutzt werden. *hildĕ* (plattd. *hilde, helde, hille*) heisst jener „abschüssige" Raum (Fig. 2 *D*) unter den Auflangern und über den Stallungen, in welchem das Viehfutter bewahrt wird; die äussersten Winkel (*g*) der *hildĕ* werden *dō ōukĕrĕ* genannt[3]). Den auf der gegenüberliegenden Seite entsprechenden Bodenraum über der Weber- und Waschkammer bezeichnet man einfach als *bēn* (Wangeroog *binī*, d. h. Bühne). — Die Giebelmauer ist mit dem Spann durch Walmsparren (*hómstokĕ*) verbunden.

---

1) Ein sogenannter Halbständer, d. h. von halber Stärke, wird *mantjĕ* (Männchen?) genannt. — Sind zwei Querhölzer gabelförmig zu beiden Seiten des Ständers eingelassen, so bezeichnet man das als *jächtbēnd*. *jacht-* scheint mir eine abstrakte *to*-Bildung von der √*jeug* zu sein: germ. **jeohta-*, afrs. **iacht-*, also „Jochband"; vgl. westvlaem. *jachtijzer* (?), de Bo, Idiot. S. 411.

2) afrs. **ūtkebbinge*, eig. „Auskübbungen", vgl. ndl. *kubbing*, ist eine Ableitung von **kebbe* = plattd. *kübbe*, germ. **kubjō-* (vgl. ags. *cofa*, nhd. *koben*).

3) Wangeroog *āukĕn*; vielleicht diente dieser Platz ursprünglich zur Aufbewahrung der Feldfrüchte, so dass das ablautende got. *akran* zu vergleichen wäre.

Treten wir durch die grosse Thür in das **Haus** ein (vgl. Fig. 1), so befinden wir uns auf der geräumigen Dreschdiele (*tâl A*). Die kleineren, zu beiden Seiten abgeteilten Räume dienen grossenteils als Viehställe. Sehen wir uns die Einrichtung an. Gleich links vom Eingange liegt die *ēdhēⁱdĕnĕ* (Torfwinkel *L*), daneben das *kalụĕrhuk* (Kälberstall *J*)[1]. Dann überschreiten wir den kleinen Gang, der zu einer Seitenthür des Hauses führt und kommen an die *Kūstâlĕ* (*H*). Darin stehen, durch die grossen *stonĕrĕ* (*c*) und durch kleine Pfähle (*fūrschọtĕlĕ*, eig. „Schottungen") von der Diele getrennt, die *bēⁱstĕ*; mit den Köpfen sind sie dem Inneren des Hauses zugewandt. Das ist eine Eigenart der meisten sächsischen Häuser gegenüber den friesischen, in denen das Grossvieh mit dem **Hinterteile** der Diele zugekehrt steht. Lasius[2]) sieht den Hauptnutzen der friesischen Sitte darin, dass das Vieh sich von hinten besser präsentiere, und dass die Ställe bequemer zu reinigen seien; ich glaube aber, dass der sächsischen Einrichtung von allem daran gelegen sein muss, Raum zu sparen und möglichst reichen Dünger zu producieren, der ja für die Geest und somit auch für das sandige Saterland wertvoller ist, als für die fetten Marschgegenden. Von einem absoluten Vorzuge des einen Brauches vor dem anderen ist darum kaum zu reden. Bemerkenswert ist übrigens, dass sich in einzelnen Häusern des Kirchspiels Strücklingen die friesische Stellung findet.

Rechts vom Eingange liegt, ebenfalls von der Diele durch eine niedrige Scheidewand (*schot*) getrennt, der Pferdestall (*K*) und daneben der Schweinekoben (*M*). Daran stösst die durch ein grosses Fenster erhellte *wēụĕrkōmĕr* (*D*) mit Webstuhl (*det stēl, h*) und Spinngerät (*wēⁱl, hâspĕl g*). Ein schmaler Gang, der als *wáskkōmĕr* benutzt wird, liegt daneben; er hat einen Ausgang nach dem *tūn*.

Das ganze häusliche Leben des Saterländers spielt auf der geräumigen Diele. Im Hintergrunde, etwa 2 *m* vor der Rückwand, brennt das offene Herdfeuer (*a*), der Mittelpunkt des häuslichen Verkehrs. Es wird fortwährend unterhalten, denn an Torf ist kein Mangel. In manchen Häusern dient er abends sogar zur Beleuchtung, und bei seinem dunkelroten Scheine verrichtet man Handarbeit und unterhält man sich. Schornsteine giebt es in den älteren Wohnungen nicht. Der Torfrauch verbreitet sich im ganzen Hause. Das hat seine Vorteile, denn er verscheucht das Ungeziefer, auch macht er eine Rauchkammer überflüssig. Fleisch und Speck sind an den Deckbalken über dem Herde gut aufgehoben. Doch auch viel Unreinlichkeit

---

1) *ēd* (ags. *âd* ahd. *eit*) bedeutet „Brennmaterial", *hēⁱdĕnĕ* afrs. *hernĕ* ags. *hyrne* „Ecke". — *kalụĕrhuk* ist die richtige Form; *kōlụĕr-* ist Analogiebildung nach dem Singular *kōlụ* „Kalb". Interessant ist die sprachliche Erläuterung (s. im stl. Text), die mein Gewährsmann gab.

2) Das friesische Bauernhaus. Quellen und Forschungen LV. Strassburg 1885 S. 6; vgl. auch S(ieb)s, Weserzeitung vom 18. Januar 1885; aus diesem Artikel sind im Folgenden einige Bemerkungen verwertet worden.

bringen der Rauch und die stäubende Asche mit sich. Das äussere Ansehen des Dorfes ist freundlich, und selten sind die Strassen und Wege schmutzig, denn der Sandboden saugt die Feuchtigkeit schnell auf; im Innern der Häuser aber, wo Menschen und Vieh in solcher Einmütigkeit nebeneinander leben, wo die Leute auf engem Raume schlafen, essen und arbeiten, ist von Sauberkeit nicht zu reden. Der Platz zu beiden Seiten des Feuers (*det flet*) ist zugleich Küche, Esszimmer, Wohnstube und Schlafkammer. Oben an dem Deckbalken ist eine Stange, der *hålbōm*[1]), angebracht, daran hängt der Kesselhaken (*sētèlhåkĕ*) mit dem grossen kupfernen Kessel. An der Hinterwand sieht man zwei Schränke (*schapĕ*, *b*) aus dunklem Holze, darauf stehen Schüsseln, Teller und Krüge aus Porzellan, Steingut und Zinn. Ihre Güte und Zahl richtete sich einst nach dem Vermögen des Hausherrn. Auf manche Zinnteller und -schüsseln sind einfache, aber geschmackvolle Muster eingeritzt; das Steingut zeigt vielfach jene eingebrannten alten Blumenmuster, die früher in Holland so verbreitet waren. Leider sind in den letzten zwanzig Jahren viele dieser Stücke von reisenden Trödlern angekauft worden, so dass in manchen Häusern nur noch schadhaftes Gut zu finden ist. Neben den Schränken hängt das Küchengeschirr. Links vom Herde, in einem durch ein breites Fenster erhellten Raume (*C*), stehen ein Tisch und Stühle (*e*). Zur Essenszeit werden sie bisweilen ans Feuer gerückt. Auch die beiden grossen Kleidertruhen an der Fensterwand (*d*) werden gern als Sessel benutzt. Auf der gegenüberliegenden Seite des *flet* sind die vier alkovenartigen Betten, je zwei übereinander (*f*). Sie sind durch einen Vorhang verdeckt, manche auch durch einen schiebbaren Bretterverschlag (*schot*), der wie die Truhen kaum wahrnehmbare Spuren einer dereinstigen bunten Bemalung zeigt. Neben dieser Schlafstätte ist ein Gelass abgeteilt, dem durch ein besonderes Fenster frische Luft zugeführt wird: die Milchkammer (*E*). — Das also ist die Ausstattung des Wohnraumes, von dessen Mittelpunkte, dem Herde, aus man das ganze Leben und Treiben im Hause überschauen kann. Trotz dieses Strebens der sächsischen Bauart, alle Räume unabgeteilt und übersichtlich unter einem Dache zu vereinigen, hat es sich doch nicht vermeiden lassen, dass die Milch und gewisse andere Vorräte in einem besonderen Gemache untergebracht wurden, und dass wenigstens ein einziges gesondertes Gelass, und sei es auch bloss für Krankheitsfälle in der Familie, geschaffen ward (*wēu̯ĕrkōmĕr*). Manche Saterländer haben überhaupt den Vorzug der abgeschlossenen Wohnräume anerkannt und das *flet* von dem vorderen Teile des Hauses durch eine Wand mit einer Thür, womöglich einer Glasthür, geschieden. Aber auch die alten Vorratsräume haben sich als unzulänglich erwiesen. Der Segen der Getreideernte ruht

---

1) Entspricht *hål* dem mnd. *hāl* ahd. *hâhala* „Kesselhaken“, so ist es als Lehnwort aus dem Plattdeutschen anzusehen.

auf dem Boden (*bôlkĕ*): das Korn wird mit der *fŭrkĕ* durch das *balkgat* (*balchgat*) hinaufgelangt und dort aufgefleit; für das Heu aber musste ein Anbau (die *hōkōmèr F*) gemacht werden, der in manchen Häusern eine besondere Einfahrt hat; unter der Heukammer lagern in einem Keller die Kartoffeln; ein kleines Nebengelass (*G*) wird als Schlafkammer benutzt. Das Alles ist ein späterer Anbau, über dem keine Bodenräume sind.

Diese Schilderungen zeigen deutlich, dass wir im Saterlande die reinste Form des sächsischen Hauses haben. Falls die Besiedler des Landes je in ihrer alten Heimat der sogenannten friesischen Bauart gewohnt gewesen wären, so hätten sie sie jedenfalls zu Gunsten einer anderen aufgeben müssen. In Friesland kann nur die Fülle des Ernteertrages Anlass gegeben haben, den Vierkant des Hauses als Speicher zu verwenden und die Wohnräume in einen Anbau zu legen, oder was dasselbe sagt: Wohnhaus und Scheune zu einem grossen Gebäude zusammenzuschweissen. Nach der Übersiedelung in die neue Heimat, wo Klima und Bodenbeschaffenheit und somit auch die Erwerbsquellen andere waren, wäre die auf die alten Verhältnisse berechnete Bauart gewiss nicht beibehalten worden. So herrscht auch in dem von Friesen besiedelten Lande Wursten nicht der Typus des friesischen, sondern des sächsischen Hauses, und von einer engeren Verwandtschaft der nordfriesischen Hofanlagen, sowohl des Festlandes als auch der Inseln, mit den ostfriesischen ist nicht die Rede (vgl. Henning, Das Deutsche Haus. Quellen und Forschungen XLVII, Strassburg 1882; Jensen, Die nordfrs. Inseln, Hamburg 1891, S. 194 ff.). Die Besiedler trugen eben den veränderten Verhältnissen Rechnung, und so mussten sich für das wenig ertragfähige Saterland Gebäude verbieten, die darauf berechnet waren, den reichen Erntesegen der ostfriesischen Marschlande zu bergen — ganz abgesehen davon, dass den Einwanderern sicherlich die Mittel zu solchen Bauten gefehlt hätten[1]).

1) Verschieden ist die Ansicht darüber, inwieweit der Typus des sächsischen und des sogenannten friesischen Hauses voneinander abhängig seien (vgl. Meitzen, Das deutsche Haus in seinen volkstümlichen Formen. Berlin 1882 S. 10 fgg.; Henning a. a. O.; Derselbe, Die deutschen Haustypen. Quellen und Forschungen LV, 2. Strassburg 1885; Lasius, Das fries. Bauernhaus, Quellen u. Forschgen. LV, 1. An diesen Stellen auch die Litteratur). Bevor eine solche Frage behandelt wird, müsste aber festgestellt sein, was wir überhaupt unter „friesischer Bauart" zu verstehen haben. Die altfries. Quellen erlauben wohl einige Vermutungen über die Grösse der Häuser (Henning, D. d. H. S. 133), aber nicht über ihre Anlage. Lasius, mit dem ich 1884 im Jeverlande manche Punkte erörterte, hat in seiner dankenswerten Schrift nur die Herrenhäuser und einige grössere Höfe des Jeverlandes berücksichtigt und darauf seine Ansicht von dem friesischen Typus gegründet. (Wichtiges Material, z. B. das interessante *stēnhūs* zu Stumpens ist freilich ausser Acht gelassen). Das selbständige Wohnhaus ist, wie Henning (Haustypen S. 3) treffend bemerkt, nicht zu seinem Rechte gekommen. Nicht nur die grossen Marschhöfe der jeverländischen Küste, sondern auch die Häuser der ostfriesischen Inseln (wovon das Fischerhaus auf Spiekeroog, Lasius S. 22, ein Bild geben soll) und vor allem die der Moorgegenden, z. B. des Brokmerlandes, sind friesische Häuser. Diese, sowie auch die westfriesischen Bauernhäuser, sind eingehend zu berücksichtigen, wenn ein friesischer Typus aufgestellt werden soll.

V. Sitten und Gebräuche.

Ich will im Folgenden die wichtigsten Gebräuche mitteilen, die im Saterlande bei Geburt und Taufe, bei der Hochzeit, bei Tod und Begräbnis geübt werden, und dann berichten, wie man dort die regelmässigen Feste feiert.

Geburt und Taufe.

Wān dēr 'n bēidĕn (afrs. *bern* Kind) *gĕbōrĕn wet, dān iz ōft jū bādmūĕr*[1]) *dĕrbī. Iz det bēidĕn nū kemĕn, dān wet him wēil ĕn bitskĕn sālt op dĕ tuŋĕ lait, det schel gōud wēzĕ. Dān wet dō naistĕ fiyndĕ dĕrfon bīschĕd telt, un dān den ūĕr dai, dan mōutĕn twēin fadĕrĕ* (Gevatter) *wēzĕ fon dō naistĕ fiynde* (Freunde), *dō guŋĕ der dān med etĕr serkĕ* (Kirche), *dĕr iz jū funtĕ* (oder *dī dūpstēn*), *un dān wet det bēiden dūpt* (*kesĕnt*) *un den nōmĕ rāt* (Name gegeben). *Det iz den ūĕr dai etĕr dĕ gĕbūrt. Wan ze dān wiĕr ūt'ĕ serkĕ kūmĕ, dan synt dō naistĕ nābĕrĕ un fon dō naistĕ fiyndĕ in det hūs, un dĕr hōuldĕ zĕ dan selmĕ* (*sēlmĕ*), *un med 't ītĕn un driŋkĕn iz dĕ sĕkĕ bīslētĕn.*

Von Wichtigkeit ist vor allem die Bezeichnung des Kindtaufsschmauses mit *selmĕ* oder *sēlmĕ* — beide Formen habe ich gehört. Das entsprechende wanger. Wort *śjilĕm* (masc.), vgl. harling. *sylm* subst. *scylmen* verb. weist mit Sicherheit[2]) auf altes anlautendes *k* zurück, vgl. stl. *serkĕ*, wang. *śjirik* = Kirche (*kerke*). Ich erkläre **kelma* als maskuline Abstraktbildung zu **kella* „benennen“ (*kelt* „nennt“ (ahd. *challit*) Richthofen, Frs. Rechtsqu. 335, 6 hat, nach Analogie der Präteritalformen, die Assibilierung aufgegeben), vgl. *setma* „Satzung“ zu *setta* „setzen“. Bemerkenswert ist, dass unter einem alten Bilde im Leeuwarder Altertumsmuseum, „de friesche maaltijd“ genannt, die Worte stehen: *„op haerre kerstendegge en kallingen off frionne spreckkinge 1420“*; sind damit Tauffeste oder Multiloquia gemeint? — Von anderen Gebräuchen, wie Strackerjan deren einige erwähnt, ist mir nichts bekannt geworden; besonders unwahrscheinlich ist mir die Angabe (II, 127), dass man zu Bokelesch jedem Manne in dem Hause, wo sich ein neugeborenes, noch nicht getauftes Kind befand, ein weisses Betttuch umgehängt habe.

Verlobung und Hochzeit.

Dī sūn frēgĕdĕ sīnĕ ōldĕn: „bābĕ un mēmĕ, synt ji dĕrmed īnfĕrstĕn, det ik det wucht (Mädchen) *tōu mīn brēid nīmĕ un dĕrmed hilkjĕ*[3])?“ *Un wan zĕ dān*

---

1) *bādmūĕr* (eig. Badmutter) wird die Hebamme genannt; so auch auf Wangeroog *bēpmōudĕr*, auf Sild *bāmoðĕr*. In Westfriesland sagt man dafür *kriemheistĕr*, eig. Wochenbettheberin, vgl. stl. *krām* Wochenbett und afrs. *hēnda* auffangen.

2) Die Form verbietet, an afrs. *selma* ags. *selma* as. *selmo* „Bettstelle, Lager“ anzuknüpfen (= nordfrs. *sēlme* Bendsen, D. nordfrs. Spr. S. 127. 417. 420 „Bettstelle“ gegenüber *sulme* (Stedesand) *sollem* (Moringer Mundart) „Kindtaufe“. — Auch an ags. *cild* „Kind“ ist nicht zu denken.

3) vgl. ndl. *hijlijk*, ahd. *hīleih* Hochzeit.

erlóūbnis krīgĕ, dān giŋĕn zĕ medĕnonĕr etĕr 'n pĕstō^{u}r un letĕn sik dĕr ō^{u}nschrīŋĕ (einschreiben), *un dān wúdĕn zĕ trē^{i} sýndēgĕ op 'ĕ rīgĕ fon den pĕstō^{u}r fon de kansĕl ūrsprēkĕn* (ō^{u}lēzĕn), *un wan dēr nēn īnsāgĕ kumt, dān kúdĕn zĕ hilkjĕ. Tō^{u}fārnĕ giŋĕn dān dī brȳdīgam un jū brē^{i}d twē^{i}n ēŋĕndĕ* (zwei Abende) *fār de hóchtid un nō^{i}gĕdĕn hīrĕ frȳndĕ un nâbĕrĕ: „wī wolĕn mē^{i}dĕn hilkjĕ, un dān mō^{u}tĕn jī āl kúmĕ, hūs op 'ĕ bōlkĕ, lādĕrĕ in 'ĕ sō^{e}d*[1]) *āle mō^{u}tĕn zĕ tō^{u} dĕ hóchtid kúmĕ.“*

Den ēūnd fār dĕ hóchtid, dān wúdĕ dī brē^{i}dwâjen (Brautwagen) *jāgĕt, ēnīgĕ med ān, ēnīgĕ ōk wē^{i}l med twē^{i}n. Dō hâŋstĕ wúdĕn bīkrānsĕt un dān kēmĕn dēr fjāūr wuchtĕr op elkĕ wâjĕn. Un dō wuchtĕrĕ, dō op den wâjĕn wīrĕn, dō hīdĕnĕn ĕn wītĕn táskĕndō^{u}k in dĕ ēnĕ hō^{u}ndĕ, un in dĕ ūrĕ hō^{u}ndĕ ĕn putéljĕ med fūzĕl of wīn. Dēr slūgĕn zĕ med úm dĕ kop tō^{u} az wīldĕ mânskĕn. Un bī elk hâŋst giŋ en kerl bī ō^{u}n un hild him bī'n tōm fest un stjūrdĕ* (lenkte, steuerte) *him. Nū kumt dī wâjĕn dēr jē^{i} ān in't hóchtīdhūs. Dān wīlĕn dō wuchtĕrĕ, dō op dĕ brē^{i}dwâjĕn wīrĕn, det gō^{u}d nit mistĕ* (missen). *Dān rât ĕt* (gab es) *sō fūl alārm in det hóchtīdshūs: dō dĕr kēmĕn, dō kwídĕn, det jó hīdĕn dēr niks, un dō dēr in't hūs wīrĕn, dō kwídĕn, wet jō dēr brochtĕn, det wās niks. Wan dān dī kufĕrt un dō bedĕ un dan det wē^{i}l med 'n grōtĕn dīzĕnĕ flâks* (Spinnrad mit einem grossen Diesen Flachs) *derān fon dī wâjĕn ō^{u} schel, wolĕn dō wuchtĕrĕ, dō op den wâjĕn synt, det nit mistĕ. Dān mō^{u}tĕn zĕ dō wuchtĕrĕ un den fūrmon fon dĕ wâjĕn med wīn of bjōr un fūzĕl ō^{u}kōpjĕ. Dān wolĕn dō wuchtĕrĕ det bed op dĕ bēdstēd mâkjĕ, un dān hebĕ dō nâbĕrĕ ĕn bjūrĕ of ĕn pȳt ful fugĕ* (ein Kissenbüren oder einen Beutel mit Federn) *un smītĕ 'ĕn op det bed. Dān mēnĕ dō wuchtĕrĕ det bed iz bōrstĕn, un dān rakt det ĕn grōtĕn schandâl. Dan kēmĕn dō nâberswuchtĕrĕ un dō ljȳdĕn, dō jō tō^{u} dĕ hóchtid nō^{i}gĕd hīdĕn, dō kēmĕn dān 's ēŋĕnds un brochtĕn dō hanĕn* (Hennen), *un dān rātĕ det sō fūl spektâkĕl ō^{u}, dān smīten zĕ dō hanĕn man sō tō^{u} 't hóchtīdshūs in, un dān wúdĕn dō hanĕn grīpĕt un dōd mâkĕt. Un dān wúd kóffi un sukĕr un wīn un bjōr, āls 's ēŋĕnds fērtērt, un nū giŋĕn zĕ etĕr hūs tō^{u} un hīrmed wās det 's ēūnds bīslētĕn* (beschlossen).

Dī brȳdīgam med sīn bē tjūgĕn (Zeugen) *giŋĕn 's mē^{i}dĕns* (des Morgens) *wai un hâldĕn jū brē^{i}d ūt. In ōldĕn tīdĕn hīdĕn dō brē^{i}dĕ ōk wē^{i}l twō wuchtĕrĕ az bīguŋĕrĕ bī sik, man det iz nū nit mōr, un in ōldĕn tīdĕn dān giŋ āl det hóchtīdfō^{u}lk mē etĕr serkĕ, wan zĕ hilkĕdĕn. Un brȳdīgam un brē^{i}d med hīrĕ bē tjūgĕn giŋĕn nū etĕr serkĕ, un dō tjūgĕn mōstĕn dān in gēgĕnwart, wan zĕ hilkjĕ, dĕrbī wēzĕ. Un nū wert dēr ērst ĕn hōamt dē^{i}n, un etĕr det hōamt hilkjĕ zĕ, un dan guŋĕ zĕ etĕr hūs den dōdĕnwai etĕr un mō^{u}tĕn dān tō^{u} dĕ grōtdōrĕ īnguŋĕ, nit tō^{u} dĕ litse* (kleine) *dōrĕ, weil jō, wan jō dōd synt, ōk tō^{u} dĕ grōte dōrĕ ūtdrejĕn* (hinausgetragen) *wē^{i}dĕ; un dān faŋt det schjōten* (Schiessen)

1) Eine interessante Einladungsformel: „Haus auf den Balken, Leiter in den Sod“, d. h. der ganze Hausrat soll auf die Bühne gebracht und die Leiter, auf der man zur Bühne hinansteigt, im Brunnen versteckt werden. So können alle Hausgenossen getrost zur Hochzeit gehen, niemand braucht als Hüter daheimbleiben.

fon dō tjūgèn un dō ūër ljȳdĕ ō^{u}n, dō jō fĕrbīguŋĕ, un dān wert dēr snaps traktīrt.

Un wān zĕ dan in det hóchtīdshūs ānkēmĕn, dān kēm jū öldĕ mūĕr (Mutter) *fon den brȳdīgam un hâlēdĕ dō bē fon dĕ dōrĕ in un latte* (führte) *dērmed ūm det fiūr* (Feuer) *tō^{u} un râtĕ* (gab) *jū juŋĕ wīu den sliō^{u}* (Schleef) *in dĕ hō^{u}ndĕ; un dērūm kwed mĕn ōk wē^{i}l: „īk wol den sliō^{u} noch nit ūt dĕ hō^{u}ndĕ rēkĕ* (geben)“. *Un dān wūdĕ him ērst ĕn gles wīn lāŋĕd un dān giŋ 't etĕr 'n disk wei tō^{u} köffidriŋkĕn. Un wan 't dān midei wert un wan det ĕn grōtĕ hóchtīd iz, dān wē^{i}dĕ op elkĕ sīdĕ fon dĕ tâl* (Diele) *ploŋkĕn leit, dēr set det fō^{u}lk sik bēftĕ loŋs. Dēr wert dān det ītĕn ópdrejĕn* (aufgetragen). *Bupĕ ān sit dī brȳdīgam un jū brē^{i}d un dērneist dō bē tjūgĕn, un dān āl etĕr dĕ fĕrwântschaft fō^{u}lgje zĕ etĕr dĕ rīgĕ. Am ēndĕ sitĕ dō bē^{i}dĕnĕ. Dān synt dēr twē^{i}n, dō det ītĕn ópdrēgĕn dwō med 'n grōtĕn hóndō^{u}k in 't knōpgat hoŋĕn; ērstĕ sopĕ med hanĕn un dān tjukĕn rīs* (dicken Reis), *gortĕ med plūmĕn un dān wúd det spek un wurst un schiŋken kūt snīdĕn un wūde op mōrĕ telĕrĕ weiset', det elk hīrfon sō fūl krīgĕ kūdĕ az hī man mâte* (mochte). *Un wān dō brē^{i}dljȳdĕ 'ēt gō^{u}d dwō konĕn, dān wert ōk wē^{i}l en fat schē^{i}p* (fettes Schaf) *of en faten wēder slâchtet. Un bī det ītĕn un etĕr det ītĕn wūde ērst bjōr* (Bier) *schâŋkt un fâr 't ītĕn un etĕr 't ītĕn, dō gēnĕn dī brȳdīgam un jū brē^{i}d med 'n tin'nĕn kop un 'ĕn letsĕ dērân* (zinnerne Tasse und ein Löffel darin), *det fō^{u}lk rund un nō^{i}gĕdĕn him tō^{u} driŋkĕn. Un wan dān det mē^{i}ltīd ópherdĕ, dān giŋĕn zĕ wē^{i}l fon den plats ō^{u}, dēr jō sētĕn hīdĕn; dān faŋdĕ det snapsūtschâŋkĕn ō^{u}n tō^{u} fiāūr* (vier) *ūrĕ etĕr midei, dān wūde bēreided tō^{u} dĕ fespĕr. Un 's ēūnds, wān dēr mūzik bī was, dān kōm dēr noch jūŋfō^{u}lk mōr ūt det terp* (Dorf) *un giŋĕn mē wei tō^{u} donsjĕn un tō^{u} driŋken tō^{u} dĕ nâcht ō^{u}n.*

Aus keinem anderen friesischen Gebiete sind mir so wertvolle Berichte über die Hochzeitsfeier bekannt geworden. — Die Bezeichnungen des Bräutigams und der Hochzeit sind im Stl. entlehnt, während die meisten anderen frs. Mundarten die alten Namen dafür bewahrt haben[1]). Die Bräuche aber sind altes Erbgut. Natürlich hat man von einigen wenigen kirchlichen Einflüssen abzusehen, z. B. dass die Hochzeit gern auf den Josefstag (19. März) verlegt wird. Als der am besten geeignete Wochentag gilt der Donnerstag (*tūnersdei*), der dem Gotte der Ehe heilig war; die nächstgelegenen Tage, der Mittwoch und Freitag, werden gemieden. Ist die Feier festgesetzt, so besorgen Braut und Bräutigam selbst die Einladungen. Die Gäste erwidern diese Ehre mit Geschenken, vor allem spenden sie die *hóchtīdshanĕn*. Auch hierin ist vielleicht eine Spur des Thunerkultes zu sehen:

---

1) Noch im Hochzeitsliede des Imel Agena heisst es *breydegum, breydlofft*, vgl. harling. *braidigomm*; nordfrs. *bridgum* (Sild), *brēēdguŋ brēēlep* (Wiedingharde), westfrs. *briloft*. Ältere Saterländer gebrauchen statt *hóchtīd* auch *wērschup* (Wirtschaft, Gelage), vgl. harling. *waschop*; in anderen Gegenden *gâme'* (Wurster Glossar) und *kōst* (holsteinisch plattd.). — In Scharrel sagt man *frē^{i}ĕr* statt *brȳdīgam*.

Hahn und Henne waren dem Gotte geweiht; am Niederrhein heisst es, man müsse die Hühner gut füttern, wenn am Hochzeitstage gut Wetter werden solle; Hochzeitshahn, Brauthahn und Bräutelhuhn sind aus dem Brauche anderer Gegenden bekannt. Und ferner: früher war es Sitte, dass das Paar sowohl bei der Verlobung (wang. *libelbjör*), als auch nach der Vermählung einen **Trunk** that, der anderwärts „Johannissegen" heisst und mit Thors Minne, dem nordischen Hochzeitstrunke, zu vergleichen ist (Weinhold, Deutsche Frauen II, 383; anord. Leben 462). Endlich verdient auch das Schwenken der **Tücher** Erwähnung, das, wie im Saterlande, so auch auf den nordfriesischen Halligen bei Hochzeiten üblich und vielleicht ebenfalls ein Rest des Thunerkultes ist (vgl. Chr. Jensen, Die nordfries. Inseln S. 320, E. H. Meyer, Germ. Myth. S. 90).

Die stld. Hochzeitsfeier lässt noch deutlich die alte Scheidung in Vertrag und Übergabe erkennen. Bei dem Vertrage erscheint hier die Braut nicht beteiligt. Aus dem elterlichen Hause wird ihre fahrende Habe in Begleitung von Jungfrauen auf Wagen in das Heim des künftigen Gatten geführt — das ist der eigentliche Brautlauf (Weinhold a. a. O. I, 407). Um jene Güter, besonders aber um den mit Flachs bewundenen Spinnrocken, der das Sinnbild der jungfräulichen Braut zu sein scheint (Simrock, Myth.[6] 601), entspinnt sich ein Kampf. Er endet damit, dass der Kauf abgeschlossen und mit einem Trunke besiegelt wird. Spuren des **Brautraubes** und **Brautkaufes** haben sich darin bewahrt. Dass sodann die Jungfrauen im Hause des Bräutigams das Hochzeitsbett zurechtmachen und dabei allerlei Scherz getrieben wird, ist mir aus anderen Gebieten nicht bekannt.

Auch der zweite Hauptteil der Feier, die **Übergabe**, findet, insoweit sie nicht in die Kirche verlegt ist, im Hause des Bräutigams statt. Die Eltern der **Braut** spielen bei der Entscheidung über die Heirat keine Rolle, ebensowenig bei der Hochzeit. Das Paar, das in der Kirche eingesegnet ist, begiebt sich auf dem Totenwege (dem *likwei* der alten Rechtsquellen) nach Hause und wird vor der **Hauptthür** von der Mutter des Mannes empfangen und um den Herd geführt[1]). Uralt ist dieses **Umwandeln der Feuerstätte**, altindischem Brauche zu vergleichen. Dann legt die Schwieger das Sinnbild ihrer häuslichen Gewalt, den grossen Kochlöffel oder **Sleef** (*sljö^u^*), in die Hand der jungen Frau. Das ist eine wohl nur aus dem Saterlande bekannte Sitte, und sie ist um so auffälliger, als von einem Symbol der Übergabe des Weibes an den Mann, z. B. Ring, Schuh oder Hut[2]), keine Rede ist. Das junge Paar ist

1) Dass dort die Braut eine Messerspitze Kaminruss essen müsse, um einen Vorschmack künftiger Bitternisse zu haben (Strack. II, 125), ist nicht glaublich.

2) In Westfriesland springt man zum Schlusse der Hochzeitsfeier über einen **Hut**. — Von dem Brauche, dass im Saterlande der Bräutigam über einen Tisch ins Brautbett springen müsse (II, 126), habe ich keine Spur gefunden.



nun im Besitze seiner häuslichen Rechte, und Braut und Bräutigam gehen als Gastgeber mit einer Schale Branntwein und einem Löffel umher und reichen jedem Anwesenden davon. Dieser Brauch ist gemeinfriesisch, er herrscht auch in Nord- und Westfriesland überall. Dort ist das Festgetränk ein Aufguss von Branntwein auf gezuckerte Rosinen[1]). Die anderen Hochzeitsbräuche, wie das Festmahl, der Tanz und die Freudenschüsse bieten wenig Bemerkenswertes.

Tod und Begräbnis.

Wan dēr ān stūryĕn (gestorben) *iz, dān wēⁱdĕ dō nåbĕrĕ rūpĕn — det synt dān seks nåbĕrĕ, dō mōᵘtĕn dō fjyndĕ dĕrfon bīschēd tele un dō mōᵘtĕn him ōk fĕrklōdjĕ. Bī ōldĕn tīdĕn, dān mōsten dō bēⁱdĕnĕ bidĕ det gānsĕ terp trug. Dī ēūnd fār det bīgrēūn, dān kwīdĕn jō in elkĕ hūs, wān det dī fāĕr was*: „*Gēskĕ* (Geesche, Frauenname) *un dō bēⁱdĕ*[2]) *lēⁱtĕ bidĕ med 'n dōdĕ tōᵘ hōwĕnĕ, ītĕn un driŋkĕn, wet god bīljōᵘt* (beliebt)". *Wās 't ēn bēⁱdĕn, dān kwīdĕn jō: „dō ōldĕ bē Jan un Gēskĕ lēⁱtĕ bidĕ" un sō fēre* (und so weiter). *Wan dēr ēn dōdĕn iz, dān mōᵘt 'ĕr ērstĕ fon dō nåbĕrĕ fĕrklōdĕd wēⁱdĕ. Dān sēⁱĕ* (nähen) *dō wīŋĕ det hénĕklōd of hēndĕklōd; dō mónljúdĕ, wan 't en mómonskĕ* (Mannsmensch) *iz, dō putšjĕ* (barbieren) *him dan un wāskĕ him. Dān kricht'ĕr ĕn schēn hāmĕnd* (reines Hemd) *ōᵘn un dān det hénĕklōd ōk un wet dan sō op 't strēⁱ dēl leit. Dān mōᵘt 'ĕr ĕn hūsholt måkĕt wēⁱdĕ, un sō mōᵘt hī dān twō ētmēl lēzĕ* (liegen), *ēr hī bīgrēūn wēⁱde kon; un dān kåmĕ dō nåbĕrĕ wiĕr un lēzĕ* (legen) *him in't hūsholt. Un dān den ūĕr dei 's mēⁱdĕns, dān kumt det fōᵘlk, un dō nåbĕrĕ kåmĕ un måkjĕ kōfjĕ of bjōr un bīwirtjĕ det fōᵘlk. Un wan det det serkterp* (Kirchdorf) *iz, dan kumt de pĕstōᵘr un dĕ kostĕr un dō bēⁱdĕnĕ un håljĕ 'nĕ* (holen ihn) *šjuŋĕn* (singend) *ūt; man wan det fēre her iz, dan wet dī dōde med 'ĕ wåjĕn etĕr 't serkhōw wai fīrt* (nach dem Kirchhof weggeführt). *Dān kēmĕn dēr dō naistĕ fjāūr wīŋĕ op den dōdĕnwåjĕn un fār 'n fiŋ seks jīr sītĕn noch op elkĕ lādĕrtimpĕ* (Leiterzipfel) *ĕn wīŋmonskĕ fon dō naistĕ fjyndĕ, man det iz nū nit mō* (nicht mehr); *āŋkēldĕ wēⁱdĕ dĕr ōk wēⁱl wai drājĕn* (getragen), *bĕsūnĕrs litjĕ bēⁱdĕnĕ. Dī dōbĕ* (Grab), *dī iz dān klōr, un dān wēⁱdĕ zĕ bīgrēūn. Dān guŋĕ dō ljúdĕ in dĕ serkĕ un dēr wet ĕn šjuŋĕnĕ misĕ dēⁱn* (wird eine singende Messe gethan) *un dērētĕr ĕn prētĕnjĕ* (Predigt), *un dērmed iz dĕ sēkĕ bīslētĕn.*

Dass das Saterland, im Gegensatze zu Nordfriesland, so wenig von den alten Gebräuchen bei der Leichenfeier bewahrt hat, ist dem eifrigen Vorgehen der Geistlichkeit zu danken. Die üppigen Gastereien nach der Beerdigung (Toten-, Tröstel- oder Ehrenbiere), die früher üblich waren, und von denen sich in West- und Nordfriesland (Jensen a. a. O. S. 348)

1) Ich habe das auch im Jeverlande als Festgetränk beim Saatdreschen kennen gelernt. Dort nennt man es „*smērīgĕ bōnĕn*" (schmierige Bohnen).

2) Diese sicher verbürgte Pluralform (statt *bēⁱdĕnĕ*) ist nur in dieser Formel zu finden.

Spuren erhalten haben, sind abgeschafft. Aus der alten Ladeformel aber erkennen wir noch die Sitte, zu „essen und trinken, was Gott beliebt" (d. h. alles Mögliche). Jene „Leichenbitte" enthält ferner ein sehr wertvolles Zeugnis für die alte Feier der Leichenschau. Die sicher verbürgten Worte *med'n dōdĕ tōu hōwènĕ* nämlich bedeuten „mit einem Toten zur Darstellung": *tōu hōwĕnĕ* steht für *tōu ōwĕnĕ*, welches einem altfrs. *tŏ auwande* (Brokmerland), *ti āwane* (Westfriesland) entsprechen muss (afrs. *āwa*, ags. *éawan* zeigen). Die Formel *tōu ōwene* ward dann nicht mehr verstanden und in Anlehnung an *tōu hōwĕ* (zum Kirchhofe) zu *tōu hōwĕnĕ* geändert. — Dass die Kinder das Amt des Leichenbitters versehen, ist auch auf Sild üblich (Jensen a. a. O. S. 336); die übrigen Freundschaftsdienste aber werden von den nächsten Nachbarn besorgt, vor allem das Einkleiden[1]) der Leiche. Sie wird sorgfältig gewaschen und, wenn es ein Mann ist, rasiert, dann mit Hemd und *hénĕklōd*[2]) angethan und auf eine Schütte Stroh gebettet, wo sie zwei Etmal (zweimal 24 Stunden) liegen muss. Erst kurz vor der Beerdigung — so ist es auch in Nordfriesland Sitte — wird der Verstorbene in das *hūsholt* d. h. in den Sarg[3]) gelegt. Beim Begräbnisse sitzen vier Weiber (so auch in Nordfriesland; in Westfriesland deren zwei) auf dem Totenwagen. Dass man wie in jenen Gegenden mit der Leiche vor der Bestattung die Kirche umwandelt, ist mir aus dem Saterlande nicht bekannt.

Mittwinter.

Dī ēiwĕnd fār midĕwintĕr, dĕr kwēdĕ (sagen) *wī tōu fon tjukĕbūksēiwĕnd* (Dickbauchsabend), *dān wert dĕr pufĕrt bākĕn, un dan kricht elk sed* (satt) *pufĕrt, un dān frēgjĕ dō bidĕnĕ* (Kinder) *de mōuĕr: „mēmĕ, iz dit nū di ēiwĕnd, det wī sēd īte kon'nĕ?" „Jī dūnĕrs* (nicht **tūners*, also plattd. „ihr Donners")," *kwed jū mōuĕr, „krīg ji āltīd nit sēd?" — Un sō iz di ēiwĕnd fār Pāskĕn un*

---

1) Auf Wangeroog giebt es dafür die besondere Bezeichnung *ānklōuĕĕr*, während sonst „ankleiden" durch *klēd* Präter. *klet'* Part. *klōidĕrt* gegeben wird. Auf Sild: *bereewin* Jensen S. 337.

2) Über die Bedeutung von *henne-* (*henneklēd*, *hennebed*, *hennekost* vgl. *hunnenklet*, *hunnebedde*) s. Siebs, Zeitschr. f. d. Philol. 24, 154). — *hénĕklōd*, *dĕr kwīdĕn dō ōldĕ ljūdĕ ōk wēil tōu fon nēgĕklōd* (Totenkleid), s. Zeitschr. f. d. Phil. 24, 460. — Nicht „Leichenkleid", sondern „Trauerkleid" scheint die Form *rēgĕnklēd* bedeutet zu haben (Outzen, Nordfrs. Wb. S. 278; Molema, Groning. Wb. „*regensprijd*" S. 342, vgl. ndl. *regenkleed*). Die Etymologie ist unklar: an afrs. *hrē*, ahd. *hrēo* anzuknüpfen, verbietet schon das *g*; ebenso wenig ist an Zusammenhang mit ndl. *rouwkleed* zu denken. Da das Wort aus dem Ndl. und Plattd., nicht aber aus dem Frs. sicher zu belegen ist, so ist Vergleich mit ahd. *hregil* am wahrscheinlichsten. Dieses Wort ist im Afrs. durch *hreil* vertreten.

3) eig. „Holz, das zur Behausung dient"; in Strücklingen: *dōdkistĕ*. Wangeroog. *dēdholt* oder *holt*; harling. *hueshold*, *daudekist*. Nordfrs. *likkāst* „Leichenkiste", westfrs. *dieffĕt* „Totenfass". — In Nordfriesland findet man zahlreiche Steinsärge, die als Tränktröge gebraucht werden und „*nōst*" heissen (Amrum: *naast* Johansen, Nordfrs. Spr. S. 106). Afrs. *nost* Rechtsq. 228, 11. 229, 13 (*ō* ist vor *st* zu *o* gekürzt worden) ist zu vergleichen mit ahd. *nuosk* Tränkrinne.

ōk fār Piŋstĕr. Un dān Midĕwintĕrsdei un Pōskĕdei un Piŋstĕrdei, dān wert dĕr tjukĕ gortĕ med plūmĕ sēdĕn (gesotten), *un dĕr kumt sirup ūr un dĕr kumt dān di hōlŭĕ swinĕkop med tufĕlĕ un mustĕrd etĕr* (der halbe Schweinskopf mit Kartoffeln und Senf) [Strücklingen].

Wān ĕn dai fār nēijīr (Neujahr) *kōm, dān wūd ālĕhōᵘndĕgōᵘd ānschafet tōᵘ 'n wēpĕlrōᵘd. Dān mōstĕ ērstĕ en stok kruld* (gekrullt) *wēidĕ, dĕr kōm dān bupĕ ĕn holtĕn hārt op, dān kēmĕn dĕr in det hart kruldĕ stikĕn* (Stäbchen) *ōᵘn fon 'n fōᵘt loŋ; dĕrūme tōᵘ wūd ĕn bail fon ĕn wilgĕnĕ jēd* (Bügel von einer Weidengerte) *set'. Dān fon fārnĕr sidĕ wūd det med klinstĕrgōᵘld* (Flittergold), *gōᵘldpopīr un rōᵘzĕn fĕrsīĕrd, un op dō stikĕn kōm op elk ĕn āpĕl. Uner det hārt wūd ĕn brēd strik lint* (Band) *ūmĕ tōᵘ strikt un hoŋĕdĕ dān sō lēig dĕl* (tief nieder) *az dī wēpĕlrōᵘd krul was. Un wan nū di wēpĕlrōᵘd klōr was, dān wūd sō loŋĕ tēŭĕd* (gewartet) *det 'ĕt tjūstĕrg* (düster) *wās, un dān giŋĕn ĕn pōr mon dĕrmed etĕr hirĕ fjyndĕ. Dān mōstĕ ĕn wiumānskĕ of ĕn wucht den wēpĕlrōᵘd dō fjyndĕ binĕ dĕ dōr setĕ un di mōnspĕrsōn di dīd* (that) *det schjōtĕn* (Schiessen) *būtĕ fār 't finstĕr. Wān det wiumānskĕ of det wucht den wēpĕlrōᵘd derīn set'tĕ, dān hidĕn jō sō'n gĕrimsĕl dĕrbī:*

> „*hīr braŋ ik jōᵘ ĕn wēpĕlrōᵘd,*
> *dĕn wol ik jōᵘ schāŋkĕ* (schenken),
> *un wān ji mī gripĕ woln,*
> *dan mōᵘt ji jōᵘ nit loŋĕ bitāŋkĕ* (bedenken)“.

Dān ronĕn zĕ wēg un dān mōᵘtĕn dō ūĕr him grīpĕ, un wān zĕ him dān krigĕn op hirĕ grūndĕ, dān mōstĕn jō med him in 't hūs, un dān giŋ det fezitjĕn („visitjen, d. h. bewirten“) *lōs. Man kēmĕn jō fon hirĕ grūndĕ ōᵘ* (ab), *dān wīrĕn jō frēi un hōᵘgĕdĕn* (brauchten) *zĕ nit mē* (mit). *Un sō giŋ 't ōk den ēūnd fār hilgĕ trēi kōnigĕ, man dān wās in den wēpĕlrōᵘd nēn hārt, sunĕr 'n stirnĕ* (Stern).

Dān den nēijīrsmēidĕn, dān stūd elk edĕr (früh) *op, ūm dī ēnĕ fār dī ūĕr wīl di ērstĕ wēzĕ, ūm det nēijīr ān ōᵘtōᵘwinĕn. Un sō giŋ det dān hūs bī hūs det gānsĕ terp trūg un krigĕn in elk hūs fūzĕl un ōk nēijīrskōᵘkĕ. Un sō giŋ 't den gānsĕ dai trūg.*

Die Völlerei an den Festabenden scheint mit dem alten Speiseopfer zusammenzuhängen. Besonders werden diese „Dickbauchs-“ oder „Vollbauchsabende“ aus den Landen nördlich der Elbe bezeugt. Im Saterlande durfte am Neujahrsabend der „halbe Schweinskopf“ nicht fehlen: das mag auf die alten Schweineopfer zurückführen, die man zu Mittwinter der Frija darbrachte[1]).

---

1) Vgl. Jahn, Opfergebr. S. 265. Man darf in solchen Annahmen aber nicht zu weit gehen und darf nicht vergessen, dass in manchen Gegenden aus praktischen Gründen das Schwein während des Winters fast die einzige Fleischspeise ist. In den Wesermarschen isst man im Frühling fast ausschliesslich Kalbfleisch, im Sommer Schafe, im Herbste Rinder und im Winter Schweinefleisch.

Unter den Gebräuchen der Zwölften nimmt das Werfen der *wẹpĕl-rö^u^d* die wichtigste Stelle ein. Wenn dieses Wort echt saterländisch ist, kann es nicht, wie Kuhn, Nordd. Sagen S. 406, 518 annimmt, Diminutiv von got. *waips*, ahd. *weif* (vgl. ostfrs.-plattd. *wēpeln*) sein: in solchem Falle müsste es *wēpelrö^u^d* lauten. Es scheint vielmehr aus *werpelrö^u^d* entstanden zu sein (vgl. nordfrs. *wjarpeln*, Intensivum zu „werfen") und Werfrute zu bedeuten. Überall ist der Glaube verbreitet, dass die Zwölften der Weissagung und dem Losen besonders günstig seien (s. unten Kap. VII). Strackerjan (I, 88) erzählt, dass im Saterlande die *wẹpĕlrö^u^d* zum Loswerfen verwandt worden sei, und demnach könnte man versucht sein, sie als „Würfelrute" zu deuten. Aber der Bericht von einer längst „verschwundenen Sitte" ist stets sehr bedenklich und auch die Art, wie sie geübt worden sein soll, ist nicht glaubhaft. Ich vermute, dass wir die in anderen Gegenden übliche Auspeitschung böser Dämonen vergleichen müssen. Man peitscht die Mare aus, man sucht das wilde Heer durch Peitschenknallen zu vertreiben, und gerade zur Zeit der Wintersonnenwende verjagt man die Dämonen durch Peitschenknallen, Rutenschlagen, Schiessen und Lärmen (Jahn, Opfergebr. S. 259). Wie sich ein Rest solcher Bräuche z. B. in den schlesischen Schmackostern, jenen verzierten Osterruten, erhalten hat, so in der stld. *wẹpĕlrö^u^d*. Und auch in der Art der Überbringung zeigen andere Gebiete Vergleichbares. Die Bursche „fitzeln" („dengeln", „pfeffern") um Weihnachten die Mädchen, und diese erwiedern den Brauch um Neujahr (Mannhardt, Baumkult S. 265 fgg.). Strackerjan (II, 32) berichtet, dass sich zu einem ähnlichen Scherze unter den jungen Leuten des Saterlandes die Überbringung der *wẹpĕlrö^u^d* entwickelt habe: sie werde dem jungen Mädchen am Neujahrsabend als eine Liebeswerbung dargebracht. Ob das hölzerne Herz auf diesen Brauch hindeuten soll, ist, wie alle derartigen symbolischen Deutungen, völlig unsicher. Kuhn wollte in dem oberen, bügelartigen Teile der *wẹpĕlrö^u^d* das Bild des Rades, d. h. der Sonne erkennen[1]); das Abschälen des Bastes von den Ruten könnte man (vgl. Jahn a. a. O. S. 195) auf das Flachsopfer beziehen u. a. m. — ich glaube aber, dass es sehr gewagt ist, solchen Schmuck, wie er bei Maibaumkronen und Sonnenruten vielfach erscheint, im einzelnen sinnbildlich zu erklären. Mannhardt (Baumkult S. 163 fgg., 247 fgg.) meint, dass die Überbringung der *wẹpĕlrö^u^d*, wie in anderen Gebieten das Maienstecken, ursprünglich mit der Liebeswerbung verbunden gewesen sei. Eine solche Behauptung ist an sich unbeweisbar; ihr widersprechen aber auch meine Berichte, nach denen die *wẹpĕlrö^u^d*[2]) nicht nur von Burschen, sondern auch von Mädchen ausgebracht wird und von einer Erwiederung nicht die Rede ist; es heisst nur, dass man am 5. Januar (also am Ende der Zwölften)

1) Vgl. auch Wolf, Beiträge z. d. Myth. I, 114.

2) Die an den alten Wettlauf erinnernde Verfolgung des Überbringers ist bemerkenswert. — Altfrs. heisst Weihnachten *midwinter* und der 5. Janr. *twilifta* (*tolefta*) *dī*.

ebenfalls *wēpēlrōᵘdē* überbringt, die aber anstatt des Herzens (dem christlichen Dreikönigsbrauche gemäss) einen Stern zeigen. Nach Strackerjans Angaben hingegen ward vor Zeiten die *wēpēlrōᵘd* von den Mädchen, denen die Werbung genehm war, durch eine *tūnskēr* erwiedert. Das war ein Kohlstrunk, der in einen Torfsoden gesteckt war (II, 34) und auf der Spitze eine Papierlaterne trug; durch den Stamm waren Querstäbe gesteckt, an denen Äpfel und Kuchen hingen. Noch eher als die *wēpēlrōᵘd* liesse sich diese *tūnskēr* mit dem Weihnachtsbaume vergleichen; aber solche Berichte über längst „verschwundene Sitten" sind sehr unzuverlässig[1]).

Glaubwürdiger ist die Nachricht, dass man am zweiten Weihnachtstage (II, 27), dem Steffenstage, den „Steffen aus der Tonne klopfte". Einer ward in eine Tonne gesteckt und mit dieser in das Dorf gerollt; dabei und nachher ward tüchtig getrunken. Steffenstrunk und Tonnentreiben sind ja mancherwärts üblich[2]). Auch die Sitte, dass während der Zwölften nichts rundum gehen, besonders aber das Spinnrad nicht gedreht werden durfte (Kuhn a. a. O. S. 418), ist aus anderen Gegenden bezeugt: auf Föhr durften Schiebkarren und Wagen in dieser Zeit nicht gebraucht werden (Jensen, Die nordfrs. Inseln S. 376). Übereinstimmung nord- und ostfriesischen Brauches also ist auch hier wieder erkennbar.

Auf die von Strackerjan (II, 30) mitgeteilten Lieder ist nichts zu geben: sie verraten weder in Form noch in Inhalt saterländische Spuren.

Fasnacht.

Bī ōldĕn tīdĕn, dān fīrdĕn dō ljū̆dĕ trēⁱ dēgĕ fǫsĕlēūnd (Fastelabend). *Den sūndai, wan det fōᵘlk ūt dĕ lest tjōnst* (Gottesdienst) *kōm, dān giŋĕn zĕ etēr 't wērshūs un donsĕdĕn sō loŋ, wēⁱl jū gānsĕ nācht trūg. Wan 't dān ljācht* (licht, hell) *wūdĕ, dān mâkĕdĕn dō fentĕ* (Jungen) *ĕn ōldĕ īmĕtēⁱnĕ* (Bienenkorb) *med 'n strēⁱsēl* (Strohseil) *ūm 'ĕ nekĕ* (Nacken) *un ān med 'n gafēlĕ* (Gabel) *un ān med 'n éskĕpū̆t* (Aschensack), *det was ĕn stok med 'n plun dĕrân, dī wúd ālĕ hīr un dēr wēⁱt* (nass) *mâkĕt un in 'ĕ eskĕ stipĕt. Dān giŋ det geŋĕljĕn* (gängeln) *ān un zĕ giŋĕn āle hūzĕ bilóŋs; wekĕ râtĕn* (gaben) *him ĕn wust op 'ĕ gafēlĕ, wekĕ râtĕn him ĕn ai* (Ei) *in 'ĕ tēⁱnĕ, un dī den éskĕpū̆t drūch, dī mōste dērop pâsjĕ, det dō ūĕr geŋĕlrĕ* (Gängeler) *him dēr niks fon wēg nūmĕn. Wān jō det terp rund wīrĕn, dān giŋĕn jō wīĕr in det wērshūs, un dēr wúdĕn dō âjĕrĕ un wustĕ fērtērd. Dan giŋĕn dō fentĕ dī ēnĕ hīr, dī ūĕr dēr un hâldĕn dō wuchtĕrĕ etĕr 't wērshūs tōᵘ. Dō wuchtĕrĕ mōstĕn hâlĕd*

1) Die Etymologie ist völlig unsicher. An die Bedeutung „Gartenschere" ist nicht zu denken; eher könnte in *tūn* der Begriff „flechten" (zäunen) und in *skēr* der Begriff „Stock, Stütze" gesucht werden (vgl. mnd. *schare*, *scharlatte*, siehe auch *scher-latte* Doornkaat, Wb. III, 116), also etwa „ein mit Zaunwerk versehener Stab". Schmeller verzeichnet „Zaunscher", eine Art Fischzeug, s. bayr. Wb. II, 452. 1130.

2) Der Steffen oder Pferdesteffen (Wodan?) spielt auch auf Wangeroog, in den Ditmarschen etc., eine grosse Rolle. Nach Strackerjan (II, 40) sind im Saterlande Kucheneisen mit Pferd und Reiter im Gebrauche.

wēde: den dei giŋĕn zĕ fon selŋĕn dēr nit wei. Dân wûdĕ wiĕr dônsĕd sō loŋĕ as zĕ wilĕn.

Di tēsdei (Dienstag) *det was bĕkĕnsdei, dân hebĕ âlĕ triō sespĕlĕ* (drei Kirchspiele) *etĕr Rōmĕlsĕ gĕĕn; in jû Rōmĕlsdĕr serkĕ hed ĕn grōtĕ lóndkistĕ stēn, wīr âlĕ popīrĕ fon 't Sēltĕrlōᵘnd ânwīrĕn. Dēr wûdĕn ôk ân ópbiwârĕd dō ikĕmestĕrĕ hīrĕ sēkĕn* (Sachen), *tōᵘm bēispīl enstĕr, fiōdĕp, krūs un âl wet dō ikĕmestĕrĕ* (vgl. S. 250) *brūke móston. Dân wûdĕn op det Rōmĕlsdĕr serkhôw dō burgeméstĕrĕ wēlĕd un ôk dō schútĕmestĕrĕ, dō wīrĕn az nū dō feldhȳtĕrĕ. Wan det nū dēin* (gethan) *wâs, dan giŋĕn dō Rōmĕlsdĕr med dō Holĕnĕr etĕr Klompkētilĕ. Dân hídĕn zĕ sukĕ bēkĕnĕ fon strēi, dō wīrĕn fon strēi tōhōpĕ būndĕn, un dân giŋ det ēnĕ terp jūn 't ūĕr* (gegen das andere), *dân schēŋĕn un trōŋĕn* (schoben und drängten) *zĕ sik un slūgĕn sik med dō bēkĕnĕ. Dī dân ūrrēg* (zurück) *móste, dī hád fērledĕn* (verloren) *un móstĕ dân mē med dō ūĕr etĕr hīrĕ wērshūs tōᵘ. Dân wûd ōᵘnfâtĕd* (angefasst, d. h. angefangen) *tōᵘ donsjĕn un biōr un fúzĕl tōᵘ driŋkĕn.* [*Un wan det dan dēin was, dân wûd di fosĕlēūnd anĕrwainĕ* (irgendwo) *bīgrēūn. Det hebĕ ik nit blōᵘkĕd* (gesehen), *man det hebĕ ik fĕrtēlĕn hērd.*] *Un dân wûd donsĕd sō loŋĕ, tōᵘ twēlŋ ūre, un dērmed was di fosĕlēūnd tōᵘ endĕ.*

Nach einem anderen Berichte fand das „Gängeln" schon eine Woche vor Fasnacht statt: *âcht dēgĕ fâr fosĕlēūnd dân bisēidĕn* (benähten) *dō fentĕ hīrĕ hōᵘdĕ med popīr un giŋĕn in twēin kōpĕlĕ, grōtĕ un litjĕ, alĕ terpĕ in 't Sēltĕrlōᵘnd trug ūm âjĕrĕ un wustĕ un soŋĕn dērbī midwintĕrssoŋĕ; dō âjĕrĕ un wustĕ, dō bīwârdĕn jō op tōᵘ fosĕlēūnd.*

Diese Darstellungen weichen in einigen wesentlichen Punkten von denen Strackerjans (II, 36 fgg.) ab. Dass die Rollen beim Einsammeln der Gaben an den Eierülk, den Judas und den Wurstberend verteilt sind, ist jedenfalls erst eine spätere scherzhafte Zuthat; nach meinem Berichte ist unter den Gänglern „der Mann mit dem *ēskĕpȳt*", der an den „Hans Muff" mit dem Aschensack erinnert[1]). Von den „*midwintĕrssoŋĕ*", die diese Leute anhuben, ist mir nicht das Geringste bekannt geworden. — Der Haupttag der Fasnachtszeit war der *bēkĕnsdei*, wahrscheinlich zugleich die grösste Feier des ganzen Jahres, gleichsam ein Stiftungsfest der saterländischen Verfassung (s. oben S. 249). Eine ganz ähnliche Feier des Winterschlusses, die mit dem grossen Frühlingsthing verbunden war, hat sich in Nordfriesland erhalten: sie ist auf Petri Stuhlfeier übertragen worden (22. Februar). Die Hauptsache war da früher das Bikenbrennen; es ist allmählich zu einer Belustigung der Kinder herabgesunken (Müllenhoff, Schlesw.-holst. Sagen S. 167; Jensen a. a. O. 354 fgg.). Nach Strackerjans Bericht wurden auch im Saterlande die *bēkĕnĕ* (afrs. *bēkĕn* = germ. **baukin-*,

1) Die Deutung dieses Namens durch Simrock (Myth.⁶ 548) ist unhaltbar. Nicht weil er die Kinder in den Muff steckt, sondern wegen des schlechten Geruches, den er mit seinem Aschensacke verbreitet, heisst der Mann „Hans Muff". Um einen besonders schlechten Geruch zu erzeugen, wird im Saterlande die Asche nass gemacht.

vgl. ahd. *bouhhan* = germ. **baukan-*), d. h. die Zeichen (Baken) angezündet, und damit ward unter wildem Geschrei ein Fackellauf über die Felder gemacht. Meine Angaben reden davon nicht, wohl aber von einem Scheinkampfe, der zwischen den Dörfern Ramsloh und Hollen bei *Klompkĕtilĕ* (d. h. Klampensteg), hart an der Grenze der beiden Bauerschaften stattfand. Vielleicht waren ursprünglich beide Bräuche nebeneinander vorhanden, und später ist das Fackellaufen abgekommen. In gleicher Ursprünglichkeit wie im Saterlande hat sich wohl nirgends das Scheingefecht erhalten (vgl. Mannhardt, Baumkult 548 fgg.). Ob es den Kampf des Sommers mit dem Winter darstellen sollte, der schliesslich gefangen und begraben ward, und ob die anderwärts üblichen Wettläufe, Vogelschiessen u. dgl. Abschwächungen ähnlicher Kämpfe sind, lässt sich nicht erweisen. — Was Strackerjan von einem „Runenbouk“ berichtet, klingt unglaublich; jedoch die Mitteilung aus Barssel, dass dort ein alter Ehemann zu Fasnacht eine Fahne über die neuverheirateten Männer geschwungen und sie ermahnt habe, ihren Weibern treu zu sein, scheint, wie so mancher andere Fasnachtsbrauch, auf die Verehrung des Thuner zurückzuführen (vgl. oben S. 267).

Ostern.

Wan mĕ op dĕ Ȋlèbrēg (Ilebrücke) *stānt un in 't nōdĕ* (Norden) *kikĕt, dan ṡjucht* (sieht) *man halk ōᵘgĕr*[1]), *wīr tofādĕnĕ* (zuvor) *det pāskĕfjūr ōbadĕnd* (abgebrannt) *wúde. In dĕ wīkĕ fār pāskĕn slipĕndĕ* (schleppten) *dō fentĕ busk un strūk tōhōpĕ, ĕn grōtĕn bērig, wēil az ĕn hūs hōch, un wan 't dan pāskĕmōndai was un 't bĕgindĕ dunkĕr tō wēden, dan kēmĕn alĕ ljŷdĕ ōld un juŋ dēr tōhōpe un dan wúdĕ det pāskĕfjūr ōnstikt* (angesteckt). *Man det fjūr detō moste med stēl* (Stahl) *un stēn wonĕn wēdĕ. Wan det fjūr dan lystiŋ badĕndĕ, dọnsĕndĕ fentĕ un wuchtĕrĕ dĕrúmĕ tō, bikĕdĕn* (bickten) *med hīrĕ āįĕrĕ, un wel det āi fon den ōr stykĕn* (entzwei) *slūch, dī hídĕ detsélgĕ wonĕn. Wan det fjūr dan mōr ūtbadĕnd was, nōmen dō fentĕ grōtĕ brōndĕ dērfon, dō namdĕn zĕ bēkĕnĕ un dēr ronĕn zĕ med herúmĕ az wan 't malĕ* (verrückte) *ljŷdĕ wīrĕn. Was 't fjūr dan ūtbadĕnd, dan giŋen zĕ in prosesjōn etĕr serkĕ un giŋen trēĕ* (dreimal) *ūm 't hōw* (Kirchhof) *un dan etĕr hūs; ōldĕ ljŷdĕ giŋĕn ōk wēl wiĕr etĕr 't pāskĕfjūr un hālĕdĕn sik dēr 'n glōiŋĕ* (glühende) *kōlĕ hēr, wīr zĕ in 't hūs det fjūr fon nēĕn med ōnstiktĕn.* [Scharreler Mundart.]

Der Tanz um das Osterfeuer, welches, wie auch das erste Herdfeuer im Neubau, mit Stahl und Stein gewonnen werden muss, ferner das Eierbicken, der Fackellauf und der dreimalige Umgang um die Kirche — alle diese Bräuche sind im einzelnen auch aus anderen Gegenden bekannt. —

1) bedeutet nicht etwa „heiliges Ufer“, sondern *halk* ist = ags. *hēalic* „hoch“.

Die Bezeichnung „*pascha*“ ist über ganz Friesland verbreitet, vgl. nordfrs. *pūask* (Amrum) westfrs. *pēěskě*.

Pfingsten.

Kristī hēmĕlfârt — det 's tjōn (zehn) *dĕgĕ fâr piŋstĕr — dān lōtĕdĕn* (losten) *ālĕ wuchtĕrĕ, wel jū kǫnīgin wēzĕ schūl, un râten* (gaben) *dan elk ĕn fiftĕ hōlu̯* ($4^1/_2$), *dĕrfâr wúdĕn ĕn hō^{u}d un ĕn krāns tō^{u}stâld* (eig. zugestellt, d. h. bestellt).

Piŋstĕrmō^{u}ndai etĕr dĕ lest tjōĕnst, dân mōstĕ dī ōldĕ kǫnig den fūgĕl op 'ĕ melnĕ (Mühle) *hebĕ, dān giŋ det júŋfō^{u}lk wai etĕr det kǫnigshūs un fĕrdroŋkĕn dĕr ĕn hōlu̯ĕ tunĕ bi̯ōr, dĕ mōstĕ dı kǫnig ālĕ jīre rēkĕ* (geben). *Dān giŋĕn zĕ fon dĕr etĕr dĕ melnĕ, Holĕnĕr un Rōmĕlsdĕr alĕ bē terpĕ, un dan wúd dĕr kwēdĕn: „lē^{i}t ūs bēdjĕ, det gôd ūs fâr ūngluk bīwârt“ un dān fâtĕdĕ det fūgĕl-schi̯ōtĕn ō^{u}n. Dân schōt dī kǫnig ērstĕ trī^{i}ĕ* (dreimal), *dân schōt dī fōgd ēmâl, un dān schōt dı mulĕr insĕn, un dān kúd elk schi̯ōtĕ sō yāu* (schnell) *a' dĕr man wíl. Dān wúd sō loŋĕ schētĕn, det dı fūgĕl dĕrō^{u} fel* (herabfiel). *Dān kōm oftĕ noch stríd, waildet elkĕ tērp den kǫnig hebĕ wíl. Dān kōm jū kǫnīgin med ĕn nē^{i}ĕn hō^{u}d un ĕn krāns derân un set'tĕ den hō^{u}d dēn op, dī den fūgĕl ō^{u}schētĕn hídĕ. Dān mōstè dı ōldĕ kǫnig — dī hídĕ ĕn tin'nĕn fūgĕl in 't knōpgat bumĕljĕn — den mōst hī dēn dwō* (thun, d. h. geben), *dī den fūgĕl ō^{u}schētĕn hídĕ, un dī was dan det jīr kǫnig. Dān nōm dī nē^{i}ĕ kǫnig sīn nē^{i}ĕ kǫnīgin un dī ōldĕ sīn ōlde kǫnīgin in 'n īrĕm* (Arm) *un giŋĕn etĕr 't wērshūs wai, un dĕr āl det fō^{u}lk bęftĕ īn un dı fi̯ōlĕnstrīkĕr* (Geigenstreicher) *giŋ fārόp. Dān dònsĕdĕn dō bē pōr* (die beiden Paare) *tri̯ō spıle* (drei Spiele, Tänze) *alēnĕ, un dān donsĕdĕ āl det fō^{u}lk.*

Jū nâcht fâr piŋstĕrmō^{u}ndai dān wúd ĕn grōten mâibōm fâr det wērshūs όpri̯ucht', bupĕ med ĕn twĕrstok (Querstock), *op 'ĕ ēnĕ sídĕ ĕn holtĕnĕ schiŋkĕ, op 'ĕ ūĕr sídĕ ĕn putéljĕ. Wān zĕ dān den ūĕr dai ĕn zet* (eine Weile) *donsĕd hídĕn, dān donsĕdĕn zĕ ūm den mâibōm tō^{u}, un dān mōstĕ dı kǫnig un jū kǫnīgin ān den mâibōm stō^{u}ndĕ un hebĕ med sik bēĕn* (miteinander) *ān tāskĕ-dō^{u}k tō^{u} pākjĕn* (packen), *dĕr donsĕdĕn dō ūĕr* (die anderen) *dān āl ūrhēr* (drüberher). *Dān giŋĕn zĕ etĕr dō neistĕ nâbĕrhúzĕ, un dān mōstĕn dī kǫnig un jū kǫnīgin bī 't fi̯ūr stō^{u}ndĕ med den tāskĕdō^{u}k, un dĕr donsĕdĕn zĕ dan wier āl ūrhēr rund ūm 't fi̯ūr tō^{u}. Dān giŋ 't wier etĕr 't wērshūs tō^{u}. Un sō iz det in ōldĕ tídĕn wēzĕn, man opstūns* (zur Stunde, d. i. jetzt) *fırt elkĕ terp fâr sik det fūgĕlschi̯ōtĕn op piŋstĕrmō^{u}ndai.*

Unter dieser Fülle von alten Bräuchen, welche die saterländische Pfingstfeier ausmachen, stehen mehrere ganz vereinzelt da. Maifest und Vogelschiessen sind hier, wie man es öfters findet, miteinander verschmolzen, und Sonnwendbrauch ist in dieser Feier aufgegangen. Maikönig wird, wer im Wettschiessen Meister bleibt: ihm wird, als dem besten Schützen, das Zeichen des zinnernen Vogels übergeben, und von der Königswürde ergreift

er Besitz, indem ihm die Maikönigin[1]) den Hut aufsetzt. Während in den meisten anderen Gegenden der König selbst seine Braut wählen darf, wird diese hier unter den Mädchen des Dorfes schon zu Himmelfahrt ausgelost. Ihr Kranz und des Königs Hut werden auf gemeinsame Kosten beschafft. Elf Tage später, am Pfingstmontag, erst findet das Vogelschiessen statt. Bei diesem sind zwei Punkte besonders auffällig: vor allem das Gebet zu Beginn der Feier, das dem Ganzen eine eigenartige Weihe giebt. Und ferner: im Saterlande wird der Vogel nicht von einer Stange oder vom Maibaum, sondern von einem Flügel der Windmühle herabgeschossen, und nächst dem vorjährigen Könige und dem Vogte hat der Müller das Recht, vor den anderen Leuten zu schiessen. — Der zweite Teil der Feier spielt beim Maibaume. Das ist (II, 52) eine Birke[2]) mit einem Querstocke, von dem auf der einen Seite ein hölzerner Schinken, auf der anderen eine Flasche herabhängt. Dass man den Maibaum mit Trink- und Esswaren schmückt, wissen wir auch aus anderen Gegenden[3]), und den Erntemai zierte man gern gerade mit Würsten, Schinken, Weinflaschen und dergl. (vgl. Mannhardt, Baumkult S. 170—172; 202 fgg.); dass man aber einen hölzernen Schinken und eine leere Flasche aufgehängt hätte, ist mir sonst nicht bekannt. Von der Sitte (II, 78) dass vor Zeiten auch im Saterlande ein Erntemai aufgerichtet ward, ist keine Spur bewahrt; ist dieser Bericht aber glaubwürdig, so liegt die Vermutung nahe, dass der erwähnte Schmuck des vor der Ernte errichteten Maibaumes etwa einen Gegensatz zum herbstlichen Erntemai bilden sollte, der mit einem wirklichen Schinken und einer gefüllten Flasche geziert war. — Der Maibaum wird umtanzt, und dann müssen alle über ein Taschentuch springen, das von dem Königspaare gehalten wird. Wahrscheinlich ist dieser Sprung ein Rest der anderwärts üblichen Sitte, über das Sommersonnenwendfeuer zu springen. Dass Tänzer und Tänzerinnen dann von Hof zu Hof gehen, ist ebenfalls für andere Gegenden (vgl. z. B. Kuhn, Märkische Sagen S. 327) bezeugt, wie denn überhaupt ein Pfingstumzug vielerwärts stattfindet[4]). Es darf als sicher gelten, dass dem Gewittergott Thuner ein Anteil an dem Mittsommerfeste zukam (vgl. auch Hillebrandt, Die Sonnwendfeste. Festschr. f. Konrad Hofmann S. 339). Da nun jener Sprung über das Tuch sich beim Umgange um die häuslichen Herde wiederholte, so mag man darin

1) Von der Pflicht einer Gegengabe (II, 52) ist mir nichts bekannt geworden.

2) Die Birke heisst *dī rizēnē bōm*; der Vogelbeerbaum (Eberesche) heisst meines Wissens niemals *mâibōm*, wie Strackerjan II, 52 meint, sondern *kwīke* oder *drōzēlkēbēiēbōm*.

3) Selbst in grossen Städten findet man Reste dieses Brauches bewahrt. Ich erinnere mich, dass noch etwa vor 25 Jahren stets auf dem Bremer Schützenfeste eine hohe, mit Seife beschmierte Stange errichtet war. Sie war mit einer Krone geschmückt, in der Esswaren, bunte Tücher u. dergl. hingen. Die Knaben, die den Stamm erklettert hatten, durften sich ein Stück herabnehmen.

4) Pfingstprozessionen haben sich namentlich in katholischen Gegenden erhalten, nach Strackerjan II, 52 auch im Saterlande.

eine Spur des Thunerkultes sehen, umsomehr als in diesem das Tuch auch sonst eine Rolle spielt (s. oben S. 267. 274).

Ernte und Sonstiges.

Tichtĕ bī halk ōᵘgĕr lezĕ (liegen) *ēnigĕ ekĕrĕ, dō Pipkĕbērig hētĕ, un fluks dēran synt ōrs ēn'gĕ ekĕrĕ, dō man Schýrīonswerft namdĕ, un hīran leit det ōlde hōf, wet nū ōk rógĕnekĕrĕ synt. Nit fīr dĕrfon iz det melĕnkįjs* (Mühlenkreuz), *wir zĕ tōfārnĕ unĕr adĕn 's ēūnds, wan 't mįōĕn* (Mähen) *dēn* (gethan, fertig) *was, tōhōpĕkēmēnĕ, medĕrĕ un binstĕrĕ* (Mäher und Binderinnen), *un dēr wāldĕn, det hat dī ēnĕ pakĕdĕ den ōr bī dĕ bēnĕ un waltĕrdĕn sik sō herūmĕ* [Scharrel]. *Wān dī rōgĕ tōᵘhūs wās, dān wúd dēr ádĕnbįōr hēldĕn* (Erntebier gehalten); *dān wa' dĕr mūzik in 'n wērshūs, dēr giŋ det juŋĕ fōᵘlk âl wainĕ* (hin), *ōk dō juŋĕ kērlĕ* (Ehemänner) *un wīŋĕ, un dān wúd dēr dōnsĕd un fiksēn* (tüchtig) *drōŋkēn bet mōᵘndēgs midĕns* (morgens), *det wās stilswigĕnd* (stillschweigend, d. h. „in der Regel“) *âltīd ádĕnbįōr* [Utende].

Von den Erntebräuchen, die Strackerjan (II, 78; vgl. Kuhn, Nordd. Sagen S. 395) nennt, ist mir nichts erzählt worden: weder dass man einen Erntemai errichte, noch dass man gleichzeitig mit dem Mähen fertig zu werden strebe und zu Ende desselben einen Haufen (*Pētĕrbelt?*) stehen lasse. Die Flasche, die man zu Bokelesch zuletzt in den Roggen legt, haben wir als Symbol der Fruchtbarkeit bereits am Maibaume kennen gelernt (vgl. Schade, Sage von der heiligen Ursula, Hannover 1854, S. 89). Wie sich hierin die Bräuche vor und nach der Ernte, die Bitt- und Dankopfer, ähneln, so auch findet sich das im Saterlande bei der Ernte übliche „*wālĕ*“ der Mäher und Binderinnen in anderen Gegenden als Maibrauch. Während in Kelbra bei Sangerhausen Schnitter und Schnitterinnen bei der Ernte sich paarweise einen Hügel hinabwälzen, berichtet englische Sitte „the rolling of young couples down Greenwichhill, at Easter and Whitsuntide“ (Mannhardt, Baumkult S. 480 fgg.). Dieses Wälzen und das Beilager auf dem Ackerfelde berührt sich mit altindischem Kulte und muss ein uralter Brauch gewesen sein, der einer Fruchtbarkeit spendenden Gottheit galt (vgl. Alfr. Hillebrandt a. a. O. S. 336 fgg.). Wenngleich der Zeugnisse aus germanischen Ländern sehr wenige sind, vermag ich für friesisches Gebiet noch zwei Belege beizubringen. Die Sitte wird auf dem nordfriesischen Festlande geübt und heisst in der Gegend von Niebüll „*mēdĕwālĕrn*“ d. h. „Matwälzen“. Für Helgoland bezeugen ähnliches die „Schleswig-Holsteinischen Anzeigen von 1750“: Bursch und Mädchen legen sich altem Herkommen gemäss ins Korn, er kriecht unter ihre faltenreiche Kortel; eventuell heiratet später der Kortler die Kortelfamel, und dafür muss an die Obrigkeit eine Strafe erlegt werden (vgl. auch Schütze, Holst. Idiot. II, 327). — Das *ádĕnbįōr* (Erntebier) bietet zu Erläuterungen keinen Anlass.

Weitere Sitten und Bräuche, die sich auf die Landwirtschaft beziehen, teilt Strackerjan mit, andere werde ich an späterer Stelle einflechten — es sind Bauernregeln. Was unter der Erde wachsen soll, muss bei abnehmendem Monde gepflanzt werden, alles Andere bei zunehmendem; in der Galluswoche (vgl. unten Kap. VII) darf nicht gesäet werden; in den blauen sechs Wochen (St. Thomas bis Lichtmess, 21. Dezbr. bis 2. Febr.) müssen die Eichen beschnitten, am Weihnachtsmorgen die Bäume umwickelt werden; Jakobi soll man das Roggenmähen beginnen, zu Johannis die Heidschnucken scheren u. a. m. (Schluss folgt.)

Allerlei Inschriften aus den Alpenländern.

Gesammelt und mitgeteilt von

Franz Ilwof.

Auf meinen zahlreichen Wanderungen durch die österreichischen, deutschen und Schweizer Alpen, auf meinen vielen Kreuz- und Querzügen zu Wagen und zu Fuss, über Berge und durch Thäler, von Ungarns Westgrenze bis in die Mitte der Schweiz, habe ich — allerdings nur nebenbei — meine Aufmerksamkeit auch auf Inschriften gelenkt, welche ich an den Häusern, auf Brunnen, Grabsteinen etc. aufgezeichnet fand und dieselben, wenn sich mir Zeit und Gelegenheit bot, abgeschrieben.

Ohne irgendwie auf Vollständigkeit oder Systematik Anspruch zu machen, stelle ich sie hier zusammen[1]), geordnet nach Ländern, mit Steiermark beginnend und mit einer Inschrift aus der östlichen Schweiz schliessend, und füge einigen kurze Anmerkungen bei.

Aus Steiermark.

Beim Bockwirth ist es hier genannt,
Hier kriegt man Bradel allerhand,
Auch Suppen, Fleisch und Würst daneben,
So dass man kann recht lustig leben;
Wer Geld hat, der geh' da hinein,
Beim Bockwirth ist guts Pier und Wein,
Wer aber keins im Beidel hat,
Der geh vorbei, ist kein Schad.

Auf einem Wirtshause in Schladming an der Enns.

1) Zugleich als Nachträge zu Ludwig von Hörmann, „Grabschriften und Marterln" I. und II. Folge (Leipzig 1891) und zu desselben „Haussprüche aus den Alpen" (Leipzig 1892).

Gott dem Herrn trau ich,
Auf sein Wort bau ich.

Auf einem Hause in Neumarkt.

(Zu oberst das Bild eines umgekehrten Stiefels.)

Weil die Welt jetzt ist so aufgeklärt,
Drum ist der Stiefel umgekehrt.
Soll die Welt einst anders werden,
Kommt der Absatz wieder auf die Erden.

Auf dem Schilde eines Schusters zu Maria Zell (vgl. Hausspräche aus den Alpen von Hörmann, S. 111. 179).

Dieses Haus steht in Gottes Hand,
Beim Seewirth ist es genannt.
Liebe Gäste kommt herein,
Ihr werdet gut bewirthet sein
Mit Branntwein, Bier und echten Wein
Und mit verschiedenen Speisen,
Auch wird man Freundschaft euch erweisen.

Auf dem Hause des „Seewirth“ am Erlafsee bei Maria Zell.

Mein ♡ in mier
Deil ich mit dier
brichß ich an dier
ſo rechß gott an mier
vergiß ich dein
ſo vergiß gott mein
daß ſoll vnßer Beder ſerbintnuß ſein.
Ulrich Graf zu Sultz 1640
Anna Katharina Gräffin zu Sultz
geborne Gräfin zue hohen Embs.

Glückh kombt offt
Wof man nit hofft
Aber vil eher
Kombt ohnglük her.
geſchrieben den 26. Juni 1650
Ullrich Graff zu Sultz.

In runde Gläser der in die Stadtpfarrkirche zu Murau sich öffnenden Fenster des fürstlich Schwarzenbergischen Oratoriums eingeritzt.

Der Steinsockel des grossen schmiedeeisernen Brunnengitters, eines Meisterwerkes der Schmiedekunst, auf dem Marktplatze zu Bruck an der Mur, trägt folgende Inschriften:

Im 1626 Jahr
Von Gmainer Statt
ich Erpavet war.

Ich Hanns Prasser
Trinckh lieber Wein als Wasser.
Trvnckh ich das Wasser
So gern als Wein,
So kvndt ich ein
Reicherer Prasser sein.[1])

1) Diese Strophe etwas geändert aus Wiener-Neustadt bei Hörmann, Haussprüche, S. 172.

Destwegen bin ich
worden graben,
Das man ein kielen
Trvnckh kan haben
Und mag mich drinckhen
Ohne Sorgen
Hat man kain Gelt
So thve ich borgen.

Umb wegen Rebe-
Lions Gefahr
Die Stadt Linz
Belegert gar[1])
Der Bartlmai Linzer
Marckh hie Gehalten war.

Ich arbeit das Läder mit Fleiss
Meinem Herrn zu Nutz und mir zu Preiss.

Auf dem Hause eines Lederers in Übelbach, nördlich von Graz, unter dem Bilde eines in Arbeit begriffenen Lederers.

Im 1629er Jahr
Defs Monath October fürwahr
Thät dieser Elephant allda Stallung han,
Ihn habn gesehn viel Fraun und Mann
Ob freud und verwundern sich sehr.
Den Allerhöchsten Lob und Ehr
Dass Elephant so klar und fein
Giebt zu erkennen die Allmacht sein.

Unter dem Bilde eines Elephanten im Hofe des Gasthofes zum Elephanten in Graz. (S. 283 sub „Brixen").

Hier unter diesem Leichenstein
Ging dieser Mann zur Prüfung ein,
Er wartet auf die ewige Ruh',
Er drückt erst ein, dann beide Augen zu!

Auf einem Grabstein im Friedhofe von St. Leonhard in Graz.

Betrübtes Beingerüst von einem alten Sünder
Erweiche, Stein, das Herz der neuen Bosheitskinder.

Auf einem Grabstein im Steinfeld-Friedhofe in Graz.

Gott lieben macht selig,
Wein trinken macht fröhlich,
Drum liebe Gott und trinke Wein
So wirst du selig und fröhlich sein.

Auf dem Gasthause „Eichberger" auf dem Buchkogel w. von Graz. Derselbe Spruch von fünf anderen Orten bei Hörmann, Haussprüche, S. 156.

Wir pauen hoch und fest
und seyn nur fremde Gäst,
wo wir werden ewig sein,
pauen wir nur wenig drein.

An einem Hause in Ligist. Derselbe Spruch, in etwas verderbter Fassung, stund an dem Kanzlergut bei Tobelbad und an einem Hause in Badegg bei Tobelbad.

---

1) Im Sommer 1626 wurde Linz in Ober-Österreich von den aufständischen Bauern unter der Führung des Stephan Fadinger belagert und daher der Bartholomäus-Markt statt in Linz in Bruck an der Mur abgehalten.

Fang an mit Gott, mit Gott hoer auf,
Das ist der schoenste Lebenslauf.

Gottes Wille sei mein Ziel,
Weil Gott nur das beste will.

Gott weiss dich überall zu finden,
Drum hüte dich vor allen Sünden.

Dieses Haus ist gut gebaut,
Gott dem Herren anvertraut.

Zum Wirtshaus gut bestellt,
Hier bekommst was gefällt.

Hausprüche aus Ligist.

Michel Reisch bin ich,
Das Gebet mach nicht für mich
Und nur für dich,
Wenn ich stirb so bet für mich.

An einem Hause auf der Pakalp (Übergang aus Steiermark ins kärntische Lavantthal).

Das Haus ist für dich und nicht für mich.
Wer nach mir kommt beth für mich. 1818.

An einem Hause zu Gösting bei Graz.

Peter Schröck bin ich genant,
Der Himel ist mein Vaterland,
Die Welt ist nur ein schlechte Stadt,
Da kein Mensch zu bleiben hat.

An einem Hause an der Pakalp.

Alle Zeit lustig ist gefärlich
Alle Zeit draurig ist beschwerlich.
Lassen wir nur Gott gewalden,
Hat uns stehts besorg, wird uns noch erhalden.

An einem Hause in der Liebenau bei Graz.

Allda thut man
Hassen — Verachten — Lieben
Die Schalkheit — die Laster — den Frieden
Schuitzen — Ehren — Verfechten
Die Armen — die Frommen — die Rechten.

Umschrift auf dem Wappen des Marktes Deutsch-Landsberg, sw. von Graz.

Pist durschtig, gehe her
Und lab dich hier.

Auf dem Brunnen in der Burgruine Wildon, s. von Graz.

In fridt bin ich dahin gefarn,
Den meine augen gesen habn
Dein Haylandt Herr von dir bereit
Zum liecht der ganzen christenhait.
Indess rue ich in diser grufft
Biss auff meins Herrn widerkhunfft.

Auf dem Grabstein des kais. Rates Sigmund Schrott zu Khindberg, gest. am 11. Juni 1571. In der Pfarrkirche zu Cilli.

Das ist des Jägers Ehrenschild
Dass er bewacht und hegt das Wild.

Auf dem Hause eines Jägers bei Cilli.

Aus Ober-Österreich.

Man nennt das grösste Glück auf Erden
Gesund zu sein!
Ich sage nein.
Ein grösseres Glück ist gesund zu werden.

Auf der Sophien-Esplanade in Ischl.

(Oben eine Hausmarke mit der Jahreszahl 1585.)
Vicentz Pavdinger gmachd.
Wo Got zum Haus nit gibt sein Gvnst
So Arbeit iedermann vmbsvnst. Psa. 127.

(Wo der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen. Ps. 127, 1.) Auf dem Hause Nr. 5 auf dem Stadtplatze zu Gmunden. Auch bei Hörmann, Haussprüche S. 107, jedoch nicht vollständig und wortgetreu.

Der Ochs hat Fleisch und Bein zum Laufen,
Darum kann ich das Fleisch ohne Bein nicht verkaufen.

Auf dem Hause eines Metzgers zu Hallstadt.

Aus Salzburg.

Trag nichts hinein, trag nichts hinaus,
So bleibt der Friede stets im Haus.

Auf einem Hause zu Zell am See. (Vgl. Hörmann, Haussprüche, S. 104 und 112.)

Das Beste ist auf dieser Welt
Dass Tod und Teufel nimmt kein Geld,
Sonst müsst gar mancher arme G'söll
Oft für einen Reichen noch in d'Höll.

Auf einem Hause zu Hallein. (Derselbe Spruch auf einem Hause zu Imst in Tirol. Hörmann, Haussprüche, S. 136.)

Gott ist mein Herr und Schöpfer
Ich bin der Thon, er ist der Töpfer.

Auf dem Hause eines Töpfers zwischen St. Johann im Pongau und Lend.

Dieses Haus gehört mein und doch nicht mein,
dem zweiten wird es auch nicht sein,
den dritten trägt man auch hinaus,
Und wenn der Tod kommt vor die Thür,
So gehts dem vierten so wie mir.
Lieber Freund jetzt frag ich dich,
Wem gehört dies Haus?

Am Hiesenbauerhaus am Wege auf den Gaissberg bei Salzburg.

Aus Tirol.

Lieber Gast komm schnell herein,
Hast Du Geld, so hab' ich guten Wein;
Hast Du kein Geld, so magst drüben einkehren,
Da steht ein Brunnen mit zwei Röhren.

Auf einem Wirtshaus im Brixenthal.

Dieses Haus ist mein
Und doch nicht mein.

Auf einem Hause bei Imst im Oberinnthal. (Vgl. S. 282 und Hörmann, Haussprüche, S. 125—128.)

Wiewohl dies Haus ist ganz klein,
So scheint gleichwohl die Sonn' herein.
Christus, die Sonne der Gerechtigkeit
Scheine herein zu aller Zeit.

Auf einem Hause bei Imst.

Ich achte meine Hasser
Nicht mehr als Regenwasser,
Das von dem Dache fliesst.
Und ob sie mich beneiden,
Sie müssens dennoch leiden,
Dass Gott mein Helfer ist.

Auf einem Hause zu Mayrhofen im Zillerthal. Vgl. Hörmann, Haussprüche, Seite 6.

Der älteste Gasthof in Brixen, der seit 1545 besteht, trägt noch jetzt „als des Hauses Schild und Zier, das Elephantenthier“. An der Westseite des Hauses stellt ein wiederholt aufgefrischtes Freskobild den Elefanten in natürlicher Grösse mit Führern und Begleitern, teils in orientalischer, teils in spanischer Tracht, vor. Dabei folgende Inschrift:

Als man zalt 1551 Jar den 2. tag Januari fürwar
Was dies thier Elephandt in Teutschland unerkant
Allhie durchgfuerdt worden zu eeren den grossmächtigen Fürsten und Herrn
Maximilian zu Behem Künigreich Ertzherzogen zu Ostreich.
Andre Posch die liess malen Lenhart Mair ditz verfaren.
Gott well das haus in seiner verhuetung haben
Des Inhaber leib, ehr unnd guet allezeit bewaren.

Anno 1645 hat Lenhart Eschpaur Miller dis wider verneuweren lassen[1]).

Der erste Elefant, der in Deutschland gesehen wurde, ist derjenige, welchen Harun al Raschid, der Khalife, Karl dem Grossen als Geschenk

1) Ein anderer auf demselben Gasthofe befindlicher Spruch bei Hörmann, Haussprüche aus den Alpen, S. 157. — Vgl. zu beiden den S. 280 angeführten Spruch auf dem Gasthofe zum Elefanten in Graz.

sandte (Einhard, Vita Karoli, caput 16; Monachus Sangallensis II. 8), und der den Namen Abul Abbas trug; er wurde dem Kaiser am 19. Juli 802 zu Aachen vorgeführt (Einhard, Annales ad annum 801, 802). — 1443 soll ein Elefant auf der Messe zu Frankfurt a. M. gezeigt worden sein, 1482 wurde ein solcher zu Köln bewundert, 1563 ebenda jener Elefant, den König Philipp II. von Spanien dem Kaiser Ferdinand I. schickte. — Der Elefant, der im Jänner 1551 durch Brixen zog, war jener, ein männlicher asiatischer, den Erzherzog Maximilian, später Kaiser Maximilian II. aus Spanien mitbrachte; im März 1552 kam dieses Tier nach Wien, wurde dort im April zur Schau gestellt und später in die Menagerie nach Ebersdorf auf dem Marchfelde gebracht[1]).

In dem Speisesaale des Gasthauses zur Post in Füssen am Lech in Bayern befindet sich ein Ölgemälde, die Stadt Füssen darstellend, oben rechts das österreichische, unten links das bayerische Wappen zeigend, mit folgender Inschrift, welche sich auf den dortselbst am 22. April 1745 zwischen Maria Theresia und dem Kurfürsten von Bayern, Maximilian III. Josef abgeschlossenen Frieden bezieht:

Europa singt der Freuden Lied,
was man sobald geglaubet nimmer,
geschahe doch, es wurde Fried,
Und zwar anheut in diesem Zimmer.
Hier wurd der tapfern Guelphen Haus
mit Österreich gesöhnet aus,
es grüne Bayrn und dem nichts gleich
das höchste Haus von Österreich.

Füssen den 24. April 1745.

Aus der Schweiz.

Hier liegt Hans Gottlieb Lamm,
Er starb durch'n Sturz vom Damm,
Eigentlich hiess er Leim,
Das passt aber nicht in'n Reim.

Grabschrift auf dem Friedhofe zu Rorschach am Bodensee.

Nun mögen zwei lateinische Inschriften folgen, die mir beide beachtenswert scheinen, die eine, weil sie, ein Chronogramm enthaltend, auf einem schlichten Bauernhause in einem Tiroler Dörfchen steht, die andere, als historisches Denkmal und wegen der edlen Gesinnung, die sie zum Ausdruck bringt.

PaX VIVa hVIC DoMVI CaeterIsqVe IntrantIbVs.

Auf einem Bauernhause zu Virgen im Iselthale in Tirol (1746).

1) A. Kaufmann, Über Tierliebhaberei im Mittelalter. (Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (1884) V. S. 399—423, bes. S. 409 f. und 423.)

AVe
SanCta qVae ab IpsoMet Deo ConstItVta IVstItIa!
Haec in Aedibus his judiciariis caeca esse jubetur.
Divites ne respiciat, pauperes ne despiciat.
Sed jus suum cuique tribuat.

ProprIIs IMpensIs aedIfICarI fIerIqVe CVraVIt
fran. Ant. Pp̃s. Archiep̃s Salisburg. S. S. Ap̃lcae
Legat. Primas German. S. R. J. Pp̃s ab Harrach.

(Auf dem alten Gerichtshause zu Windisch-Matrei im Iselthale Tirols; über der Schrift das habsburgische Wappen. — Franz Anton Graf von Harrach, geb. 1665, wurde 1709 zum Erzbischof von Salzburg erwählt und starb 1727. — Das Iselthal, die Tauernthäler, die sich vom Velber- und vom Kalserbauern herab erstrecken, sowie das Thal Defreggen gehörten im 18. Jahrhundert noch zum Hochstifte Salzburg und wurden erst später zu Tirol geschlagen.)

Zum Schluss einen gewiss unbeabsichtigten „Kalauer“ auf einer Hausinschrift. Noch bis vor kurzem war auf einem Hause, seitlich von der Keplerstrasse in Graz zu lesen:

Wer auf Gott vertraut
Hat wol gebaut.

und unmittelbar darunter in gleichen Schriftzügen:

Hier bekommt man gutes Sauerkraut.

Graz in Steiermark.

Bilder aus dem færöischen Volksleben.

Von V. U. Hammershaimb.

Aus dem Færöischen übertragen von Dr. Otto L. Jiriczek.

(Schluss.)

Grindabođ.

Wir waren zum Fischen ausgefahren und hatten ausser Angelhaken auf kleine Fische und Weisslinge auch die Grossangel mit und hatten eine grosse Heilbutte bereits über das Wasser gezogen, da riss sie sich los und verschwand mit Angel und Schnur auf Nimmerwiedersehen; kein Wunder, dass wir uns über ihr Ausreissen und den Verlust des guten Bissens ärgerten. Doch dieser Ärger war bald vergessen; denn gleich darauf bekamen wir anderes zu denken, das erfreulicher war. Im Süden sahen wir

ein Boot, das rasch mit dem Mast ein Zeichen gab[1]): die Fangschnüre wurden eiligst eingezogen und wir drei ruderten, so scharf es nur ging, auf die Grindwale zu. Nach einer Weile waren wir so nahe herangekommen, dass man das Schnauben der Wale hörte; Wind und Wasser waren regungslos still, die See stand wie gestarrtes Blut und die Berge spiegelten sich in ihr. Die Herde erwies sich gross, wir schätzten sie auf mindestens 800 Stück. Ein Boot war ihnen jetzt in den Rücken gekommen und nun versuchte man die Herde durch Würfe mit dem ans Schnurende gebundenen Senkstein zu treiben und sie in die gewünschte Richtung zu lenken. Die Wale waren lammsfromm, flohen nicht vor den Booten und liessen sich mühelos aus dem Meere zu den Inseln locken.

Aber obwohl die Treiber froh waren, sie so nahe zu den Inseln gebracht zu haben, schien es doch eine Zeitlang, dass sie nicht weiter zu bringen wären; denn so oft sie glücklich um das Südende von Nólsö gekommen waren, drängten sie sich um das Boot zurück und wollten ostwärts zurück in das offene Meer; sie mochten das Gefühl haben, dass sich hier eine Schar abgelöst habe und wollten sich mit der Herde wieder vereinen; — die Boote waren zu gering an Zahl und vermochten sie nicht zu hindern, und die Ruderer begannen von dem vielen Rudern müde zu werden; auch waren die Fahrzeuge schlecht bemannt: nicht mehr als drei Mann in jedem Boote, und so konnten nicht mehr als zwei rudern, einer musste auf dem Endsitze stehen und die Scheuchwürfe thun. Die meisten befiel daher Missmut und sie sorgten darüber, dass die ganze grosse und langwierige Mühe, die sie gehabt hatten, erfolglos zu werden drohte. Zu allem Glücke war ein Mann auf der Südspitze, der Torfhaufen mit Grastorf zudecken wollte; kaum hatte er die Boote erblickt, welche die Walherde trieben, so lief er schon aus Leibeskräften in das Dorf, um die Walbotschaft [Grindaboð] zu überbringen; noch ehe er ins Dorf kam, schrie er: Grindaboð! Grindaboð! so dass es weithin erscholl, und nun rannte einer über den anderen mit dieser Freudenbotschaft im Tune, die Kinder stimmten mit ein und jedermann stürzte in vollem Laufe zu dem Bootsschuppen herab, um das Boot flott zu machen und die Walfang-Gerätschaften hineinzulegen: Grindwalleinen, Walfischspiesse, Fischpicken, Harpunen und Geröll, durch dessen Wurf die Wale gescheucht werden. Frauen und Mädchen kamen mit Speisesäcken, Kisten und Strümpfen gelaufen. Sobald der Mann, der die Botschaft brachte, ins Haus gekommen war und zuverlässige Nachricht vom Grindwal geben konnte, wurde an der richtigen Stelle ein Signalfeuer für die Streymoyinger angezündet, und auf Streymoy wurde mit einem Feuer erwidert und den nächsten Dörfern, die das Feuer nicht sehen konnten, Botschaft gesandt.

1) Wird eine Walherde erblickt, so benachrichtigt man andere Boote durch Aufhissen einer Jacke (od. ähnl.) am Mast.

Die armen Leute, die bei den Walen liegen, abgemattet und erschöpft und doch entschlossen, nicht nachzugeben, so lang der Arm noch ein Ruder heben kann, sie arbeiten noch immer, obschon es ihnen aussichtslos erscheint, sich überanzustrengen; sie wissen ja von nichts, was im Dorfe vor sich geht und wie nahe die Hilfe ist. Nun sieht das Finderboot die Lohe auf dem Kuhberge [nördlich von Thorshavn], die Antwort zu Nes und die Flammen in Strendur; die Besorgnis, es habe sie niemand vom Lande erblickt, dürfen sie nun schwinden lassen — und doch wagen sie noch nicht vollständig sich darauf zu verlassen, dass die Sache gut steht, dass die Botschaft ihnen gilt; es könnte ja eine andere Walherde im Westen sein, die dort verkündigt wird. Aber im selben Augenblick sehen sie auch schon ein grosses Boot, dann ein zweites, drittes, viertes auf sie zuhalten. Der Schaum sprüht auf, so rudern sie — es sind die Nólsoyinger, die da kommen. Die Leiter des Fanges fahren auf das Finderboot zu und fragen dort, in welche Bucht sie die Wale zu treiben gedächten; die Finder überlassen ihnen die Entscheidung, aber fügen doch hinzu, sie würden gerne sehen, dass die Herde geradenwegs in die Thorshavnbucht hielte, wenn nach ihrer Meinung Aussicht dafür wäre, sie dorthin zu lenken; die Finder sind ja arme Leute und wollen natürlich ungern den grossen Fang aus den Händen lassen, der ihnen zu erwarten steht, wenn es glückt, die Wale zu töten. Die Leiter bitten nun die Treiberboote, die Herde gegen Thorshavn zu treiben, und nun kam mehr Leben in das Treiben, denn nun kam Boot auf Boot, alle mit frischen Kräften gut besetzt, und bald waren ungefähr fünfzig grosse Boote, mit je acht bis zehn Männern bemannt, hinter der Herde, und die Flotte wuchs jeden Augenblick, indem nach und nach die Boote, die einen längeren Weg zu rudern hatten, hinzustiessen. Waren vorher bei der geringen Anzahl der Boote die Leute besorgt gewesen, sie möchten zu schwach sein, um die Walherde geradenwegs in eine Bucht treiben zu können, so waren sie jetzt fast übermütig infolge ihrer Menge und hielten jeden Zweifel an dem Gelingen für ausgeschlossen; sie sollten bald eines besseren belehrt werden. Sie wollten die Sache beschleunigen und die Wale zu schnellerer Fahrt antreiben, ruderten daher knapp an sie und warfen Steine auf sie, doch allzunahe, so dass die Wale scheu wurden und in unruhige Bewegung kamen; das gefiel den meisten Treibern sehr gut, und sie ruderten so hart, dass sie den Walen folgen konnten, und schlugen auf sie los; das wurde aber den Walen zu viel, und husch! — sie tauchten unter. Schreien und Brüllen und Getöse von den Rudern hatte bisher geherrscht — nun hielten alle inne und es wurde so still und ruhig, dass man den schwächsten Laut in der ganzen Flotte hätte vernehmen konnen. Alle zogen die Ruder ein und hielten sie still, sie lauschten, ob sich kein Blasen vernehmen lasse, sie standen auf den Bänken, um der Herde mit den Augen zu folgen und zu erspähen, wo sie sei; — nichts liess sich hören, nichts sehen, die Wale

waren verschwunden. Ungeduld befiel die Männer, man griff wieder zu den Rudern, ein Boot ruderte dahin, das andere dorthin, um die Wale zu suchen, aber kein Wal liess sich sehen oder hören, und in manchem Boote konnte man Flüche und Verwünschungen gegen die, welche in ihrem übergrossen Eifer ihnen den prächtigen Fang verdorben hatten, vernehmen. Doch die Herde war nicht ganz verschwunden — unter der Ansiedlung auf Nólsö sah man wieder mehrere Strahlen aufspritzen, ein Boot, das sich in der Nähe befand, gab mit dem Mast ein Zeichen, um sie zu benachrichtigen, und daraufhin fuhr das ganze Heer von Booten, das weit zerstreut gewesen war, pfeilschnell und schäumend auf die Herde zu. Der Sýslumann und die Fangleiter ordneten nun an, wie getrieben werden solle und passten wohl darauf, dass kein Boot den Walen zu nahe käme und sie scheu mache, da sie Neigung zum Tauchen hatten. Nun glückte es: die Herde liess sich über die Untiefen und Blindschären gegen die westliche Bucht zu treiben, dann wieder hinaus um Tinganes, die Boote legten sich in dreifachem Halbringe vor, und nun ging es landwärts, gegen die flachen Uferstrecken im Grunde der Bucht; jetzt war die Zeit für den ersten Harpunenwurf gekommen, den einer der Leiter thun sollte; die Waffe sauste nach allen Regeln der Kunst und fuhr einem der hintersten Wale, der geradenwegs auf das Land zuschwamm, in den Schwanzteil knapp vor der Flosse; ein Blutstrahl wirbelte aus der Wunde, der Wal wurde rasend, fuhr wie gepeitscht durch die Herde und teilte ihr seine Raserei mit, so dass sie, einen nachstürzenden Wogenberg hinter sich, davonrasten; die See türmte sich vor ihnen auf, wo sie fuhr, und wurde von ihnen weit in das Land getragen; da spürten sie Grund und wollten wieder in die See umkehren, doch ehe die vordersten Wale, die am weitesten auf das Land geraten waren, sich zum Wenden anschicken konnten, strömte die Flut von ihnen zurück und sie lagen im Trocknen; die am Lande befindlichen Männer stürzen nun herbei und schneiden ihnen den Hals auf, so dass das Blut in Strömen rinnt und das Meer rot färbt. Jene Wale, die die letzten waren und nicht am Sande aufsassen, da sie keinen Platz fanden, brechen sich nun gegen die Boote durch, die ihnen mit Waffen und Steinen begegnen, und selbst wenn sie die erste und zweite Kette durchbrochen haben sollten, geschieht es nur äusserst selten, dass sie nicht vor der dritten umkehren; wohin sie kommen, werden sie verletzt und gesteinigt, das Blut, in dem sie schwimmen, blendet sie, und sie selbst wühlen die See bis zum Grunde auf; sie sind nun ganz rasend, und gelingt es einem einzelnen Wale, alle drei Ringe zu durchbrechen, so kehrt er oft von selbst wieder zu den anderen zurück, unter denen der Mord wütet. Ja, hier herrscht Mord, und es ist schauerlich genug zu sehen für den friedlichen Zuschauer auf dem Lande: hier stürmen einige Wale an verschiedenen Stellen des Strandes an das Land, dort liegen Boote mitten unter den Tieren, die Blut emporspritzen und sich hin und her

winden, aber harpuniert werden, wo sie zum Vorscheine kommen; andere ermatten infolge des Blutverlustes, der grosse Haken wird in sie eingeschlagen und die Schnur ans Land gezogen, damit man sie aufziehen und so schnell als möglich zur Blutgewinnung ihnen den Hals aufschneiden könne; sonst beginnt das Fleisch zu faulen; man watet bis unter die Arme ins Wasser, um das Ende der Schnur, an der der Wal befestigt ist, entgegenzunehmen; alle haben die Hände voll Arbeit, überall, aus den Booten wie vom Strande ertönen Rufe, und dazwischen hört man auch Fluch- und Scheltworte. Kein Wunder, dass ein altes Wort umgeht, kein Grindwalfang könne glücken, wenn Priester oder Weiber am Lande stünden und dem Morde zusähen; — ob nicht der Ursprung dieses Wortes darin liegen mag, dass sich die Männer genierten, sich in ihren Manieren bei dem Todschlage der Wale sehen zu lassen?

Anderthalb Stunden sind vergangen, seit die Herde zugetrieben worden war, und jetzt liegen 800 Wale tot auf dem Lande. Es ist so eng auf dem mit Walen dicht belegten Strande, dass hier erst Platz geschafft werden muss, ehe man an die Bezeichnung gehen kann, und darum ergeht vom Sýslumann die Aufforderung an die Walfänger, zu kommen und die Wale nach Vágsbotn [ein Stadtteil von Thorshavn] zu schaffen. Darauf kommt der Sýslumann mit zwei Gehilfen, sie gehen von Wal zu Wal und schneiden jedem Zahl und Wertzeichen in die Haut. Das Finderboot darf sich jetzt einen Wal wählen; hier liegt einer, der auf einen „Gulden“ [*„gyllin“* = $^1/_{16}$ *„mörk“* (10,000—20,000 □ Ellen Land)] und drei *„skinn“* [= $^1/_{20}$ *gyllin“*] abgeschätzt ist, den wählen sie, und der Mann dieses Bootes, der zuerst die Wale gesehen hat, bekommt ausser seinem Anteil am Wale auch den Kopf; ist der Wal fett, so hat er eine gute Tonne Thran aus dem Kopfe allein. Ferner werden einige Wale ausgesondert, die als Entgelt für jene Leute dienen, welche all den Fremden aus anderen Dörfern, die hier versammelt sind, für die Zeit der Verteilung Speise und Trank gewähren; das geschieht vor der Teilung der Beute. Dann wird geteilt und ausgerechnet, wieviel auf ein Boot kommt, nachdem der vierte Teil der Wale jenen zugefallen ist, die den Grund und Boden in jenem Distrikte, wo die Waltötung stattfand, besitzen. Eine Wache wird zur Bewachung der Wale ausgestellt, damit nichts abhanden komme oder die Flut oder Brandung keinen Wal fortschwemme; die anderen Walfänger fangen dann an, in ihren nassen Kleidern zu tanzen, um sich warm zu halten und die Kleider an sich zu trocknen, während im Laufe der Nacht die Vorarbeiten zur Verteilung besorgt werden. — Der Sýslumann nimmt sich ein paar Männer, die im Rechnen und Schreiben tüchtig sind; sie sollen nach der jüngsten Bevölkerungszahl, wie sie um Neujahr war, herausbringen, wie gross die Anzahl der Leute in jedem zum Waldistrikte gehörigen Dorfe ist, und dann ausrechnen, was jedes Dorf als seinen Anteil in „Gulden“ und „skinn“ haben soll, ferner nach der Liste die Wale aussuchen, deren

Abschätzungswert gerade die Summe, die ein Dorf erhalten soll, erreicht: denn die Sache wird verwickelt, wenn man ein paar „skinn“ von einem Wale zulegen müsste, dessen grösster Teil bereits einem anderen Dorfe gehört; endlich wird für jedes Dorf ein Zettel mit den Nummern der Wale, die ihm zufallen, geschrieben, und die Arbeit ist nicht so leicht ins Reine zu bringen, wenn sie rasch geschehen soll, wie alle Walfänger wünschen, um so bald als möglich heimzukommen, damit nichts von den Walen zugrunde gehe.

Die Weströmung ist in den Fjord [bedeutet færøisch auch Sund!] gekommen und mit ihm die günstigste Zeit zur Fahrt nach Vágar, der Westseite von Streymoy, Hest und Koltur; die Leute aus dem Westen werden daher ungeduldig und wollen vom Sýslumann die Zettel bekommen und treiben sich vor seinem Hause im Tune herum; doch er hat sich eingesperrt, niemand kann hinein, ehe er fertig ist, und er darf sich nicht stören lassen, sondern muss sich für alle Rufe nach Eile, die ihm aus dem Tune hineingerufen werden, taub stellen; denn es kommt auf genaue Teilung an, so dass man ihm nachher nichts vorzuwerfen habe. Doch die Westmänner weichen nicht von der Thür; bekommen sie ihre Zettel nicht jetzt, so verpassen sie die Strömung und müssen noch sechs Stunden warten, ehe die Strömung wieder günstig ist. — — Jetzt öffnet sich die Thür der Sýslumannstube: „Zwölf „*skinn*“ per Boot!“ Die Nachricht wird unter allen Walfängern in Eile von Mund zu Mund verbreitet; die Zettel werden ausgeteilt und die Dorfgenossen machen sich nun daran, ihre Wale aufzusuchen. Jetzt wird aufgeschnitten und in die Boote verteilt, soviel sie nur tragen können; und bei dieser Arbeit stehen sie bis zum Gürtel im Wasser, und in diesem feuchten Anzuge setzen sie sich in das Boot und können nicht eher trockene Kleider anziehen, als bis sie nach Zurücklegung des oft recht langen Weges heimgekommen sind. Man stösst vom Lande ab und ergreift die Ruder, die Hauben werden auf die Ruderbänke gelegt und der Dankpsalm erklingt von all den Booten, die in Hundertzahl mit ihren schweren Lasten vom Lande abstossen; sind auch die Stimmen nicht immer ganz rein, und wäre auch manches an der Melodiefärbung des Psalmes auszusetzen, so hört man doch, dass die Herzensmeinung, die in dem, was gesungen wird, liegt, gut ist, und manches Herz wird gerührt und manches Auge feucht bei den Zuschauern, die auf dem Lande stehen und auf die Schar blicken, die Gott lobt und ihm aus innerstem Herzen für seine Barmherzigkeit und Gnade dankt.

Die Zeit wird den in den Dörfern daheim gebliebenen lang; volle 48 Stunden sind verflossen, seit jene auf die Walfischjagd ausfuhren, und noch keine Nachricht; sie trösten sich damit, dass ein Entkommen der Walherde, wie es leider oft geschieht, unwahrscheinlich ist, sonst wären sie ja schon längst zurück; sie spähen und spähen mit sehnsüchtigem Herzen, ob sich noch kein Boot zeigt, steigen auf Hügel, von denen sich

der Ausblick auf das Meer weiter öffnet — nichts ist zu sehen, und alle müssen sich in Geduld üben. — — Da erschallt der Ruf: „Die Boote kommen!" und man hört den Psalmengesang über das Meer; sie nähern sich, und das ganze Dorf, Jung und Alt, eilt zum Landungsplatze, um den müden und durchnässten Männern heisse Suppe oder Kaffee zu geben, wenn sie auf das Land steigen. Die Boote sind bis zum Sinken belastet und ragen kaum eine Handbreite über das Wasser, zwei Männer schöpfen, eine schwache Brise kräuselt das Wasser am Strande. „Zwölf „skinn" per Boot, sechs für uns, die wir die Hälfte bekommen, und alles steht gut" — das sind die ersten Nachrichten, die erfragt und freudig beantwortet werden. Die Boote werden ausgeladen, und wenn die Beute gross ist, wird oft nach kurzer Ruhe gleich wieder nach dem Reste gefahren. Ist die gesamte Last heimgeführt, so wird sie unter die einzelnen Häuser nach der Kopfzahl verteilt, da man 25 Leute auf ein Boot beim Walfang rechnet; ein Dorf, das 200 Einwohner hat, erhält also derart acht Bootsladungen. Doch wird nicht allen das gleiche zugeteilt, zwei Hausteile[1]) gehen auf einen Mannsteil, wie ihn die bekommen, die die Wale so weit transportiert und mit ihnen soviel Plackerei gehabt haben, und gewisse innere Teile fallen speciell denen zu, die die Fische aufgeschnitten haben. Jegliches Menschenkind im Dorfe, von dem alten Weibe, das nicht mehr arbeiten kann, aber doch froh ist, soviel Thran verkaufen zu können, dass sie sich Tabak kaufen und eine Prise gönnen kann, bis zum Kinde, das noch in der Wiege liegt, bekommt sein Teil; — ist es zu verwundern, dass sich alle freuen, wenn der Ruf erschallt: Grindaboð!?

In der Spinnstube.

Die Tagesarbeit im Freien war vollbracht; die Knechte waren draussen gewesen, um Heu zu schlagen und nach den Schafen zu sehen; der Hauswirt selbst hatte Heu vom Schober gezogen und den Kühen gegeben und ausserdem einen Korb mit Heu gefüllt, um ihnen abends beim Melken ein Büschel daraus zuzustecken; die Mägde hatten des Viehs gewartet, die Kühe getränkt und den Stall gefegt. Nun waren alle in der Rauchstube zusammengekommen, das Feuer loderte in der Esse, in der Glasstube brannten dem neuangekommenen Gaste zu Ehren Kerzen und die Thranlampen in der Rauchstube wurden angezündet, denn der Winter hatte begonnen; der Tag war kurz und der Abend lang und die Abendstunden bis Weihnachten sollten zum Wollweben benutzt werden; es ist Landesbrauch, sich mit der Wollarbeit zu beeilen, ehe im Februar die Ausfahrtzeit und Frühjahrsfischerei beginnt. — Die Kisten mit Wolle standen daher auf dem Fussboden, die Spinnrocken mit Strähnen, Strick, Scheiben,

1) d. h. Anteil für die Hauslieger.

Rädchen und Spindel wurden hereingebracht und die Axen in die Wandverkleidung oder vor die Alkovbettstellen eingesetzt und der Hausherr wies nun jedem seine Arbeit an: die Burschen und jüngeren Knechte sollten karden, die älteren spinnen. Die Mädchen setzten sich auf Baumstrünke, Wirbelstücke und Kisten um die Feuerstätte, einige abseits, und strickten Strümpfe und Ärmel; andere, zu zweien gepaart, strickten Jacken: ein altes Weib sass auf dem Sitzplatz, zunächst dem Feuer, und hatte einen kleinen Jungen in den Armen; sie hatte ihm geloben müssen, ihm den ganzen Abend Märchen zu erzählen, damit er nicht einschlafe und ohne Nachtmahl zu Bette gebracht werde. Der Webestuhl stand ruhig in der Glasstube; das Vadmel daran, das zu Julkleidern bestimmt war, war so rasch gewachsen, dass die Weberin mit den übrigen Frauen am Abende strickte. Die Spinner warfen ihre Vadmelsüberröcke ab, um in Hemdärmeln das Rädchen unbehinderter an dem Rocken schnurren zu lassen und derart leichter wetteifern zu können, wer die meisten Pfund Wollgarn spinne, bis das Nachtmahl käme und die Arbeit aufgegeben würde.

Und nun schnurren die Rocken, kratzen die Karden, klappern die Stricknadeln und die Arbeit kommt bei allen in Fluss. Doch das Sprichwort sagt: „Schweigen erschwert das Rudern,“ und so ist auch jede Mühe und Arbeit schwer, wenn es dabei gar keine Unterhaltung giebt, die die Stunden der Arbeit verkürzt. Daher herrscht nie Stillschweigen in der Rauchstube an Winterabenden; der Hausherr oder einer der Knechte, der eine gute Stimme hat und vorzutragen versteht, singt die langen Lieder von Sjúrđ Sigmundarson, Sigmund Brestisson, Götu-Trónd und anderen Helden der Vorzeit; alle in der Stube geben Gehör und lauschen, während die Strophe gesungen wird, fallen jedoch ein, wenn der Refrain des Liedes kommt. Einige prägen sich das Gesungene ein, um das Lied zu erlernen und es selbst vortragen zu können, wenn zur Julzeit der Tanz wiederum Alt und Jung in der Bygd zusammenruft, und in den Tanzstuben jeden Sonn- und Feiertag zwischen Jul und Fasten eine Kette froher Menschen sich dreht, die ihr bestes Vergnügen zu dieser Zeit an den Liedern finden, welche den alten Tanz beleben.

Das Lied war beendet, alle verstummten, sowohl der Vorsänger als die Männer und Frauen, die nach jeder Strophe den Refrain mitgesungen hatten. Da begann die Alte am Herde Märchen zu erzählen; das war ein Vergnügen, ihr zuzuhören; als aber Riesen, Tröll, Gespenster und ähnliche Unholde in der Erzählung auftraten, befiel die Jugend Angst, die Karden fuhren nicht mehr Strich um Strich, die Stricknadeln hörten auf zu klappern, und oft wurde neugierig und ungeduldig gefragt: „Und wie ward es dann, Mütterchen?“ —

So verging der Abend rasch; das Feuer zur Bereitung des Nachtmahles wurde angezündet, und als es gegen Mitternacht ging, wurde der Topf vom Feuer gehoben und die Suppe, dicke Milch, Molke, Grütze oder

was es nun sein mochte, auf Schüsseln oder ähnliche Lehmgefässe ausgeschöpft, beziehungsweise das Fleisch oder der Fisch, der zum Nachtmahl gekocht worden war, auf Mulden herausgehoben. Die Magd, welche die Speise bereitete, hatte Brotteig geknetet und scharrte die Kohlen zurecht, um Gerstenbrötchen oder Kuchen zu backen. Das Nachtmahl wurde getrunken oder gegessen, das Abendgebet abgehalten, die Männer gingen noch vor die Thür, um nach der See auszuschauen, ob man morgen werde ausfahren können, und dann fuhr jeder schleunigst unter die warmen Bettdecken, und alles war ruhig. Am spätesten kam doch das Mädchen dazu, das mit dem Backen beschäftigt war; die Brötchen mussten, ehe sie in die heisse Asche gelegt wurden, eine ordentliche Rinde bekommen, und schliesslich wurden Torfstücke in die Asche gelegt, mit denen das Feuer am nächsten Morgen neu belebt werden sollte.

Volksrätsel aus dem Bergischen[1]).

Aus dem Volksmunde gesammelt

von **O. Schell.**

---

1. Et kômen ens dreï Dûwen Öwer den Kerkhof te schnûwen.
De eïne seit: Eck wösl, dat et Dag wör.
De angre seit: Eck wösl, dat et Neit wör.
De dreïde seit: Et ess mech alles ênerlei;
Ech han Dag on Neit keng Rouh. Sonne, Mond und Wind.

2. Et geng ens en Dierken öwer de Bröck;
De Bensches gengen de Knibbel de Knick;
De Hôrkes gengen de Roll de Roll.
Wenn du't nitt rötst, dann wäsch de doll. Das Schaf.

3. Hinter unserm Hause
Hängt ne Bernabause (Berlabause, Birlabause).
Wenn die liebe Sonne scheint,
Unsre Bernabause weint. Der Eiszapfen.

4. Eck schmît wat Wittes op et Dâk,
Dat kömmt gêl wir heronger.
Das Ei.

5. Oben spitz und unten breit,
Durch und durch voll Süssigkeit.
Der Zuckerhut.

6. Josef en Egypten,
De hat en Deng, dat wippten,
Rongs heröm met Hôr besatt;
Rôt ens, wat ess dat? Das Auge.

7. En îsern Hûs,
En îsern Düar
On do en häulten Jâkob vüar.
?

---

1) Als Ergänzung dienen die im Urquell I, 131 ff. und III, 138 f. veröffentlichten Rätsel. Auch nur einigermassen genügende Litteraturnachweise zu geben, würde zu weit führen und ist darum unterblieben.

8. Eins, zwei, drei, ihr Jagdgesellen!
Macht euch fertig schnell zum Schuss;
Lasst die Hunde wacker bellen;
Drei, zwei, eins ich haben muss.
Drei, zwei, eins, das hat gemacht
Uns schon manchesmal die Jagd.
Zwei, drei, eins, die soll nicht schelten,
Uns den Undank leicht vergelten.
1, 2, 3 = Heer; 3, 2, 1 = Reh; 2, 3, 1 = Ehr.

9. Ein ganzes Reck voll weisser Hühner
Und mitten drin ein roter Hahn.
Der Mund.

10. Das Erste frisst,
Das Zweite isst,
Das Dritte wird gefressen,
Das Ganze wird gegessen.
Das Sauerkraut.

11. Raten, raten; wer kann raten?
Dieses Ding sitzt zwischen Braten,
Zwischen Braut und Bräutigam.
Der Kuckuck soll dich holen.
Das Ding ist nicht von Polen.
In Berlin, der grossen Stadt,
Die das Ding nur einmal hat.
Das „R“.

12. Hinten Fleisch, vorne Fleisch,
In der Mitte Holz und Eisen.
Vorne geht das Pferd,
Hinten geht der Bauer.
(Elberfeld.)

Hinten Fleisch, vorne Fleisch,
In der Mitte Holz und Eisen.
(Kronenberg.)

Der Bauer, der Pflug und das Pferd.

13. An beiden Enden rund
Und in der Mitte ein Pfand.

oder Vorne rund und hinten rund;
In der Mitte wie ein Pfund.
Otto.

14. Mit Schreien wurd' ich geboren;
Als ich geboren war, wuchs ich nicht mehr. Das Ei.

15. Diwi, diwidi!
Weiss wie Schnee,
Grün wie Klee,
Rot wie Blut,
Schwarz wie ein Rabe,
Wer's rät, soll's haben. Die Kirsche.

16. Aussen blank und innen blank,
Und mitten drin ein hölzernes Kreuz. Das Fenster.

17. Ich weiss ein kleines, dickes Fräulein;
Wenn man's ansieht, weint man. Die Zwiebel.

18. In Gladbach kann man's garnicht finden;
In Viersen kann man's immer sehn.
Man kann von Rheydt bis Dülken gehn,
Kann man es nicht ergründen.
Doch wer dies Rätsel will gewinnen,
Der streng' den Kopf ein wenig an,
Und denk ein wenig nach den Sinnen,
Dann gleich im Anfang ist er dran. Das „S“ (vgl. Nr. 45).

19. Et wôr en Mann van Höpplepöpp,
De hatt' en Glied van dausend Stöck
On noch en ruaden Bât.

Oder: Es war ein Mann von Höpplipöpp;
Er hat ein Kleid von tausend Stück
Und einen ledern' roten Bart. Der Hahn.

20. (Man vergleiche Nr. 15, 49).
Erst weiss, dann grün, dann rot werd' ich;
Und nun, mein Kind erquicke dich. Die Kirsche.

21. Als ich des Morgens früh erwacht,
Da sah ich, was ich nicht gedacht:
Auf unserm Klee
Ein weisses Reh;
Das hatt' weder Fleisch noch Gebein —
Läuft doch vor Regen und Sonnenschein. Der Schnee.

22. Es ist ein grosser, weisser Hut,
Steht doch keinem Mädchen gut. Der Zuckerhut.

23. Es ging ein Ritter wohl über den Rhein,
Der brachte seinem Fräulein Wein;
Er hatte weder Glas noch Fass;
Sage, worin trug er das? Die Weintraube.

24. Es ging ein Herr nach Bohnebach,
Von Bohnebach nach Brandebach,
Von Brandebach nach Kastern,
Von Kastern nach Tastern,
Von Tastern nach Leipzig,
Von Leipzig mit der Extrapost —
Da wurde er umgebracht.
Die Kaffeebohne.

25. (Variante zu Nr. 11.)
Rat', rat', rat';
Es ist gar leicht zu raten;
Man find't es nur im Braten.
Berlin ist eine grosse Stadt,
Die das Ding nur einmal hat.
Das „R".

26. Äppelschen, Päppelschen op der Bank,
Äppelschen, Päppelschen onger der Bank.
Et ess kiën Doktor in Brobank (England, ganzen Land),
Dă en Äppelschen, Päppelschen mâken kann

Oder: De Äppelken, Päppelken wioder kurieren kann. Das Ei.

27. Im Gemüse ist es nicht,
Aber im Salat;
Und der König hat es nicht,
Aber der Soldat;
Und der Esel hat es hinten. Das „L".

28. Einer und Keiner gingen auf den Oller;
Einer ging heronger;
Keiner ging heronger;
Wer blieb noch op dem Oller? „Und".

Oder: Niemand und Keiner gingen in ein Haus;
Niemand ging heraus, Keiner ging heraus.
Wer blieb im Haus? „Und".

29. In einem dunklen Kämmerlein
Beweget sich ein Hämmerlein;
Das klopft bei Tag und klopft bei Nacht,
Ob einer schläft, ob einer wacht. Herz und Herzschlag.

30. Fünf Höhlen in einem Loch;
Sage, was ist das doch?
Der Handschuh.

31. Et geng en Fräuken
Öwer en Bräuken,
Hat en Säcksken om Räuken.
Watte wor dodren? Watte.

32. Es stand ein Mann hinter'm Haus
Und zog seinen langen Schlampampel heraus;
Er dachte in seinem Sinn:
Ach, wie ist's so öd' darin!
Ein Mann mit einer Geldbörse.

33. Ich trage das Kleid der Unschuld;
Italien ist meine Heimat;
Die Juden sind meine ärgsten Feinde. Das Ei.

34. In einem kleinen Kästchen
Sass ein kleines, rotes Äffchen.
Da kamen fünf gegangen
Und haben es gefangen,
Und führten es nach Fremmelbach,
Und dann nach Nagelbach;
Hier wurde es umgebracht.
Der Floh.

35. Es steht im Acker
Grün und wacker;
Es hat viele Häute
Und beisst alle Leute.
Die Zwiebel.

36. Die ersten (Silben) machen nass;
Die dritte thut oft weh;
Das Ganze hat der Rhein
Gleich hinter'm Bodensee. Der Wasserfall.

37. Woher kommt der Regen? Vom Böhmerwald.

38. Als Krankheit bringt es viele Qualen,
Als Fluss durchwandert es Westfalen. Die Ruhr.

39. Der Geliebte lag und schlief;
Die Geliebte kam und rief;
Und der Baum, unter dem er schlief,
War der Name, den sie rief. Wachholder.

40. Du trägst mich doppelt im Gesicht,
Und auch beim Kusse fehl' ich nicht;
Ein Nebenfluss bin ich vom Rhein,
Zwei Fürstentümer, ziemlich klein. Lippe.

41. Karl sass vor der Thür und Pfiff. Karl pfiff nicht und doch sass Karl vor der Thür und Pfiff. Pfiff, der Hund.

42. Hinter dem Hause steht etwas,
Das brennt Tag und Nacht
Und brennt doch kein Haus ab. Die Brennessel.

43. Wer geht auf dem Kopf in die Kirche?
Die Nägel unter den Schuhen.

44. Was liegt zwischen Küllenhohn und Hahnerberg? „Und“.

45. In Solingen bin ich gross und dick,
Du siehst mich auf den ersten Blick.
In Remfcheid bin ich lang und mager,
Desto grösser, desto behager.
In Ronsdorf bin ich krumm, schief und bucklig;
Bin ich am Korpus zwar noch klein,
So muss ich an der Seele doch viel grösser sein.
Ich bin bei stetem Saus und Braus
Stets der beste Wirt im Haus. Das „S“ (vgl. Nr. 18).

46. Ich weiss etwas, das trägt einen Wagen Heu, aber keine Nähnadel.
Das Wasser.

47. (Man vergl. Nr. 24).
Es ist ein Ding, das geht von Mühlheim nach Kassa, von Kassa nach Tassa, von Tassa nach Mün(d)chen, von München nach Leipzig, von Leipzig nach Hause.
Mühle, Kasse, Tasse, Mund, Leib, Abort.

48. Bûten platt on bennen platt;
Fladderjan, rod ess, wat ess dat? Das Fenster.

49. (Man vergl. Nr. 15, 20.)
Weiss kam ich auf die Welt;
Ich ward ganz grün,
Doch du verschmähtest mich.
Dann ward ich rot und schwarz,
Mein Herz wie Stein so hart.
Da nahmst du mich
Und ich erquickte dich. Die Kirsche.

50. Ich weiss ein Ding, das bald erschreckt und bald erfreut, das ohne Zunge leckt und ohne Zahn und Magen doch unersättlicher als manches Raubtier frisst. Es frisst, so lang etwas zu fressen ist; sobald es trinkt, erlischt sein gluterfüllter Blick und es stirbt im Augenblick. Das Feuer.

51. Im Winter werfen sich mit mir die muntern Knaben,
Im Sommer kann man mich vom Strauch als Blume haben.
Der Schneeball.

52. De Bûr schmitt et fott on de Städter steckt et en de Täsch. Wat ess dat?
Der Nasenschleim.

53. Mitten in der Nacht,
Da fiel mir etwas ein;
Da liefen mehr' tausend,
Die hatten kein Bein.
Sie hatten mehr Augen als ich
Und sahen einander doch nicht.
Einem Bauer fiel in der Nacht der Kartoffelhaufen ein.

54. Welche Ähnlichkeit besteht zwischen einem Advokaten und einem Wagenrad?
Sie müssen beide geschmiert werden.

55. Loch auf Loch;
Haare um's Loch;
Musik im Loch;
Freude im Loch.
Der Mund des Trompeters und das Mundstück der Trompete.

56. Wann haben die Mädchen und Frauen den meisten Schaum zwischen den Beinen? Wenn sie melken.

57. Holter di Polter
Gêt öwer den Olter;
Hiddrich-Zittrich
Kömmt nimmer widrich (wieder). Der Rauch.

58. Auf Lustig geh ich;
Auf Lustig steh ich;
Lustig ist mein Hosenband;
Lustig bin ich drum genannt.
Das Fell eines Hundes, „Lustig" genannt, wurde zu Schuhsohlen und Hosenträgern verwandt.

M. vergl. „Am Urd's Brunnen" Band II S. 37, dort auch die Sage, welche die Entstehung des Rätsels angiebt. Dieselbe Sage hörte ich von einem pommerschen Lehrer in der Mitte der 60er Jahre.

59. Ech geng ens nach der Mussel (ss weich)
Und wusch minne schwatte Pussel (ss weich);
Do kôm en Mann gegangen,
De hat son'n Langen do hangen.
Do seit ech för den Mann:
Ech wöəl, dat ech dinnen Langen
En minner Pussel hätt' hangen.

Eine Frau ging nach der Mosel und wusch ihren schwarzen Topf. Da kam ein Mann mit einer langen Bratwurst.

60. Tweibên sôt op Dreïbên
On hat Ênbên;
Do kôm Vierbên
On nôm em dat Ênbên af
On schmît domet dat Vierbên;
Do lît Vierbên dat Ênbên fallen.

Ein Mann sass auf einem dreibeinigen Melkstuhl und nagte an einem Schweinsfuss. Da kam ein Hund und riss ihm den Knochen weg. Der Mann ergriff den Melkstuhl und warf damit nach dem Hunde, welcher nun den Knochen fallen liess.

61. Zwischen zwei Bergen brummt ein Bär. Der Leibeswind.

62. Je mia dat me devan nömmt, je grötter wet et. Das Loch.

63. Wat ess et klörschte an der Stuəv? Der Tropfen an der Nase.

64. We ess et frechste en der Stuəv?
Die Fliege; sie setzt sich jedermann auf die Nase.

65. Wie schreibt man dürres Gras mit drei Buchstaben? Heu.

66. Wie het et elfte Gebot? Lass dich nicht verblüffen.

67. Wannia (wann) kommen Berg on Dâl tesâmen?
Wenn ein Buckliger in einen Graben fällt.

68. We nömmt êm alles onger der Nas' weg? Der Barbier.

69. Ich kenne einen schwarzen Mann,
Im Winter liebt ihn jedermann;
Doch wenn die Sommerblumen blühn,
Dann kümmert sich kein Mensch um ihn. Der Ofen.

70. Er hat einen Kamm und kämmt sich nicht; er hat einen Sporn und ist doch kein Reitersmann. Der Hahn.

71. Es ist ein Tier, das hat keine Egge und auch keinen Pflug
Und pflügt doch allen Leuten genug. Der Maulwurf.

72. Wer hat das grösste Taschentuch? Die Hühner.

73. Es ist ein Ding, hinten thut es essen und vorn thut es sich brechen.
Die Häckselmaschine.

74. Wehret mir die Hühner. Katzen und Hunde thun mir nichts.
Der Regenwurm.

75. Welches Futter frisst kein Gaul? Das Futter in einem Kleide.

76. Es kommt ein Fässchen aus einem engen Land,
Das hat weder Reif noch Verband
Und hat zweierlei Getränke. Das Ei.

77. Kommen sie, dann kommen sie nicht, und kommen sie nicht, dann kommen sie. Lösung s. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. III, 74.

78. Wer ist der erste Mensch gewesen?
Abel. (Als Kain seinen Bruder erschlagen hatte, war er gewesen.)

79. Wo hat Gott der Herr den Esel hingesetzt, als er nach Jerusalem geritten ist? In das 10. Gebot hinter den Ochsen.

80. Es ist was, das können 100 Pferde nicht den Berg heraufziehen.
Das Garnknäuel.

81. Was für Gedanken hat der Küster, wenn er läutet?
Er möchte gern wieder aufhören.

82. Wer ist zuerst in der Kirche? Der Schlüssel.

83. Warum thut der Hahn die Augen zu, wenn er kräht?
Weil er es auswendig kann.

84. Vorne wie eine Schere, in der Mitte wie ein Besen und hinten wie ein Bleuel. Huhn.

Das Leben Jesu von P. Martinus von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele.

Von J. J. Ammann.

(Schluss.)

Auch in den deutschen Volksschauspielen aus Steiermark, die jüngst A. Schlossar herausgegeben hat[1]), finden wir Cochems Leben Jesu vielfach verwertet. Gleich im ersten Stücke, „das Paradeisspiel", finden wir S. 16 V. 352 f. das 9. Kap. bei Cochem: „Wie Adam aus dem Paradeiß gestossen wird" fast wortgetreu und ähnlich wie im Vordernberger Paradeisspiel aufgenommen; doch zeigt sich auch hier in der Wiedergabe des älteren Cochemschen Textes grössere Freiheit als in unserem Böhmerwald-Passion. Wir begegnen hier im Mitterndorfer Paradeisspiel (M. P.) I. S. 7 V. 115—116 in der Rede Gott Vaters demselben Spruche wieder wie im V. P. und bei Cochem:

„Und wann du werdest ausgelebt haben,
So werden dich die Engel in Himmel tragen."

Nach der Verführung und dem Sündenfall der ersten Menschen, die wie im V. P. grösstenteils poetisch behandelt sind, folgt in Prosa die Gerichtsscene wie im V. P. nach Cochem. Selbst die Einleitung Cochems zum 9. Kap. ist da S. 16 V. 352—59 im M. P. aufgenommen. Der Engel tritt auf und spricht: „Damit alle Christgläubigen besser verstehen, was dies für eine Gnade sei, dass Gott das Menschengeschlecht verschonet und die Schuld auf sich genommen hat, also wird in dieser Betrachtung augenscheinlich vorgestellt werden, wie die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit miteinander vor Gott gestritten haben, dass kein anderes Mittel gewesen sei als die Menschwerdung Gottes." Cochem dagegen sagt: „Damit die einfältige besser v., w. für ein grosse G. es seye, d. G. dem menschlichen geschlecht v. u. dessen sch. a. s. g. habe, wird in diesem Capitul betrachtungs-weis gesetzt, wie die gerechtig- u. b. m. e. v. G. g. h., ob man das menschliche geschlecht verdammen oder erhalten solle."

Die ganze folgende Gerichtsscene stimmt dann wie im V. P. und im B. P. zu Cochems Darstellung. Doch ist S. 21—22 V. 529—68 in poetischer Form ein Streit zwischen Gott Vater und Luzifer eingefügt, worauf V. 559 bis 608 wieder Prosa nach Cochem folgt. Die Verurteilung Adams und

---

1) 2 Bände. Halle, Max Niemeyer. 1891. — Das Leben Jesu von Cochem citiere ich von hier an nach der Linzer Ausgabe von 1750, Verlag von J. A. Ilger.

Evas S. 24 V. 609—75 ist auch hier in ähnlicher Fassung wie im T. P. wieder zu finden. Von S. 27 f. V. 676 f. bis zum Schlusse des Paradeisspieles aus Steiermark begegnen wir in den prosaischen Teilen wiederholt dem Cochemschen Texte. So ist das Testament Adams S. 28—29 V. 714 bis 26 mit geringen Änderungen aus Cochem entnommen. Man vgl.

M. P. 714—26:

O ihr, meine lieben Kinder, ihr habt gar oft und vielmal gehört, wie dass ich in dem Paradeis, in dem Ort der Wollustbarkeit gewesen bin und wegen meinem Ungehorsam in dieses Elend bin verstossen worden. Als ich einstmals über die Massen sehr betrübt war, sendete mir Gott einen Engel, welcher zu mir sagte, wie aus meinem Stamme ein Mensch soll geboren werden, der uns aus diesem Elend erlösen soll. Darum ihr, meine lieben Kinder, bittet Gott unablässlich, dass er doch einmal seine Verheissung erfülle. O Erden, eröffne dich! O ihr Felsen, zerspaltet euch und bringt uns hervor den langgewünschten Messias.

Cochems 10. Kap. am Ende:

Ihr meine liebe Kinder, ich hab euch vilmal gesagt, wie daß ich im paradeiß der wollustbarkeit gewesen, und leyder durch meinen ungehorsam in dis elend verstossen worden. Als ich nun dessentwegen einmal über die massen betrübt ware, schickte mir Gott einen Engel, welcher mir gesagt, dass aus meinem saamen würde ein mensch gebohren werden, welcher uns aus diesem elend erlösen werde ..... derowegen bittet den lieben Gott ohne Unterlaß, er wolle seine verheissung endlich einmal erfüllen.

(Wie die Punkte andeuten, sind ein paar Zeilen aus Cs. Texte weggelassen, hier dagegen ein paar eingefügt, die bei C. fehlen!)

S. 30 V. 765—75 eröffnet Gott Vater seinem Sohne den Entschluss zur Sendung des Messias. Die Worte finden sich in Cochems 44. Kap.: Gott Vatter gibt seinen Sohn der Welt. Vgl.

M. P.:

Nun, mein allerliebster Sohn, jetzt ist die Zeit da, dass du dich aufmachest und in die Welt hinunter kommest. Du weisst es, wie ich dich vom ganzen Herzen liebe, dennoch erbarmet mich das Menschengeschlecht so sehr, dass ich sein Elend nicht länger mehr ansehen kann. Und weil dann kein andres Mittel ist, ihnen zu helfen, so komme dann dem armen verlassenen Menschengeschlecht zu Hilf, ich will lieber an dir das grösste Herzenleid ansehen, als dass ich das Menschengeschlecht sollt verderben lassen.

Cochem:

Mein allerliebster Sohn, . . . sihe, die zeit ist nun da, dass du dich aufmachest, und in die welt hinab steigest. Du weist zwar, dass ich dich mit unendlicher lieb liebe . . . dannoch erbarmet mich der armen menschen so sehr, dass ich ihr elend nicht länger kann ansehen. Weil dann kein anderes mittel ist, ihnen zu helffen, ... so komme den armen verlassenen zu hülf . . . . ich will doch dis lieber sehen als die arme sünder ewiglich verderben lassen.

Auch die Antwort des Sohnes ist dem folgenden Kapitel bei Cochem entnommen, doch ist dieselbe im M. P. stark gekürzt. Vgl.

M. P. 776—83:	Cochems 45. Kap. (Chr. steigt vom Himmel herab):
Mein herzallerliebster Vater, weil es nun dein göttlicher Willen ist, dass ich soll Mensch werden, so bin ich schon bereit. Sieh, ich, dein eingeborener Sohn, geh hin zu leiden und mein edles Leben an einem so schmählichen Kreuz zu lassen. Das thu ich und den armen Sündern zu lieb, damit ich deinen göttlichen Willen erfülle und die Altväter aus der Vorhölle erlöse.	Allerliebster Vater, weil dann dein göttlicher will ist, daß ich soll mensch werden, so bin ichs von hertzen zu friden. .... Sihe, ich dein eingebohrner Sohn gehe hin zu sterben und mein edles leben an einem schmählichen galgen zu lassen. Dannoch thue ich dis alles dir und den armen sündern zu lieb, ... damit ich deinen willen erfülle, und die armen sünder von der höllen erlöse.

Auch die Abschiedsworte, die Gott Sohn S. 32 V. 810—17 spricht, verraten mindestens Cochemschen Einfluss, im besonderen lässt sich diese Stelle mit jener im X. Aufzuge unseres Passions vergleichen, wo Chr. das Kreuz küsst und dasselbe anspricht. Was aber an poetischen Teilen, Übergängen und Gesängen im M. Paradeisspiel zu finden ist, sowie die Teufelsscenen gegen Anfang und am Schlusse des Stückes, das lässt sich nicht unmittelbar auf Cochems Leben Jesu zurückführen, hier liegt vielmehr eine andere volkstümliche Überlieferung, die sich auch mit Hans Sachs' „Tragedia von der schepfung fall und ausstreibung Adams aus dem paradeiss" berührt, zu Grunde.

Vgl. A. Schlossars Anm. I, 311—15.

Wie das Mitterndorfer Paradeisspiel enthält auch das bei A. Schlossar I S. 37 folgende **Schäferspiel** aus **Mitterndorf** (M. S.) (wie das Vordernberger bei Weinhold) jenen Teil aus Cochems Leben Jesu, welcher als Zwischenspiel (Pilger und Schäfer) im Böhmerwald-Passion vorkommt. Diese Parabel, wie sie Cochem zum „andern Sonntag nach Ostern" erzählt, ist im M. Schäferspiel S. 52 f. V. 401—520 eingefügt. Nach fünf Versen Einleitung, die bei Cochem fehlen, und die der Pilger spricht, vernimmt man wie bei Cochem den Ruf des guten Hirten: „O Schäflein, o Schäflein, wo bist du?" Wie jenes Einleitungsverse sind, folgt nun auch noch eine prosaische Rede des Pilgers in fünf Zeilen (V. 408—11), die nicht Cochem entnommen sind, sondern als eigene vermittelnde Beigabe des Verfassers oder Kompilators des ganzen Stückes betrachtet werden müssen. Dann beginnt aber der Pilger nach Cochem: „O mein liebstes Kind, wie kommst du so gar allein in diese Wildnis und was ist denn geschehen, dass du also weinst?" Das folgende Zwiegespräch weicht nur in unbedeutenden Wendungen manchmal von Cochems Texte ab, bis die Rede wieder in die poetische Form und in das Schäferspiel übergeht. Auch beim Übergang macht sich wieder die Umarbeitung von Seite des Verfassers oder Kompilators bemerkbar. Zum Schlusse spricht bei Cochem der Pilger voll schmerzlichen Mitleids zum Schäfer: „Ach du armes Kind!" Darauf geht der Pilger weinend seines Weges weiter. Im M. Schäferspiele

jedoch heisst es an dieser Stelle V. 514 f.: „O mein liebstes Kind, wie erbarmst du mir, dass du wieder allein musst in diesen Wald hinein". Dann kommt noch der Hirt (d. i. im B. P. der Schäfer) zum Worte, aber nun als Übergang in gebundener Rede:

„Nun muss ich wieder in diesen wilden Wald
Und will mein Schäflein rufen mit heller Stimme gar bald:
Vielleicht möcht es doch kommen zu mir oder mich erhören
Und sich doch einmal zu mir bekehren:
O Schäflein, o Schäflein, lass dich finden!"

Vgl. auch die Anm. A. Schlossars I S. 316 f.

Das Krippelspiel aus Hitzendorf (H. K.)[1]) ist nach Art der im Volke beliebten Christkindspiele in Versen geschrieben, enthält viele Lieder und Hirtenscenen, so dass hier in der Hauptsache kein so unmittelbarer Zusammenhang mit Cochems Leben Jesu zu erwarten ist. In diesen Christkindlspielen hat sich überhaupt die Phantasie des Volkes am stärksten bethätigt; das war besonders für die Bauern der richtige Stoff, worin sie sich heimisch fühlten und ihr eigenes Wesen zum Ausdruck bringen konnten, daher auch die vielen Hirtenlieder und Hirtenscenen in diesen Spielen. Dennoch mag aber auf manche Teile dieser Spiele Cochems Darstellung eingewirkt haben. So folgt in diesem Krippenspiel aus Hitzendorf S. 75 V. 59 f. auf die Darstellung des englischen Grusses, der allerdings nicht bloss bei Cochem, sondern auch in der Hl. Schrift zu finden war, die Verwunderung Josefs, als er die Schwangerschaft Marias bemerkt. Auch Cochem hat darüber ein eigenes Kapitel: „Wie Joseph Mariam heimlich verlassen wolte". Im Krippenspiel lauten die V. 59 f.:

Nicht genug kann ich verwundern mich:
So oft als ich Mariam ansich,
Ich bin betrübt wohl also sehr;
Mich dunkt, als ob Maria schwanger wär.

Dazu lassen sich Redeweisen aus Cochem vergleichen, wie: „Als Joseph verstanden hatte, dass ich schwanger wäre, verwunderte er sich höchlich . . ." eine Stelle, die Cochem selbst aus Brigittas Offenbarung geschöpft hat, daher auch diese die Quelle sein könnte; ferner . . . „dass sie schwanger ware — deswegen betrübte sich der gute Mann so hoch . . ." Der Engel klärt den Josef über das Wunder auf V. 69 f.:

Joseph, du Sohn Davids, hör mich an: u. s. w.

Auch bei Cochem heisst es: „Joseph, du sohn Davids, fürchte dich nicht zu nehmen Mariam . . ." was allerdings Cochem selbst nur aus dem Evangelium Matthäi entlehnt hat, das also auch als Quelle dienen konnte. Doch genauer nach Cochems Darstellung ist dann die Art, wie Josef seinen

1) Bei A. Schlossar I. S. 71—115.

Fehler Maria gegenüber gutzumachen sucht. Der Josef sagt, nachdem ihn der Engel belehrt hat, V. 73 f.:

Ei, wenn's also ist, so weich ich wohl nicht ab.
Aber wie wird's mir armen Tropf ergehen?
Wie werd ich bei meiner Maria bestehen?
Aber sie ist ganz sanft und demütig;
Ich werd mich zu ihren Füssen legen,
Sie wird mir meine Schuld vergeben.

Der Josef kniet dann vor Maria nieder und sagt:

Mein Maria, verzeih mir doch,
Weil ich dich hab betrübt so hoch:
Ich hab dich gehabt in Willen zu verlassen,
Mich zu begeben in ein andre Strassen.
So weil mir der Engel von Gott hat erzählt,
Dass du sollst gebären den Heiland der Welt,
Verzeih mir doch, Maria rein,
Hinfüro will ich dein getreuer Diener sein.

Maria sagt:

Joseph steh auf,
Deine Schuld sei dir vergeben.

Ganz in denselben Gedanken bewegt sich Cochems Darstellung im genannten Kapitel. Josef „wolte wegen der hertzlichen lieb, so er zu Maria truge, sie nicht gern verlassen," aber er hatte sich doch aus heiligem Schrecken entschlossen, sie zu verlassen. Als er sich knieend im Gebete zu Gott gewandt hatte, da erschien ihm der Engel des Herrn und klärte ihn auf. Nun ruft er aus: „O wie hab ich dann so übel gethan, daß ich schier andere gedancken auf sie gemacht hätte? Ach Gott wolle mirs verzeyhen, wann ich übel gethan hab, daß ich hab wollen von ihr gehen! Solche gedancken sollen mir mein lebtag nicht mehr in den sinn kommen. Wer will nun erklären, wie demüthig, wie andächtig und beweglich der hl. Joseph Mariam um verzeyhung gebetten habe. Des morgens frühe gienge er in ihre kammer, fielle demüthig auf seine knye, und mit heissen zähren und vilen seuftzen sprach er zu ihr: Meine allerliebste Maria, ich bitte demüthig um verzeyhung u. s. w. In liebreicher Wechselrede wird nun die ganze Angelegenheit besprochen und jedes fühlt sich glücklich. „Es ist aber nicht genug auszusprechen, in was für ehren der hl. Joseph hernach die Jungfrau gehalten, und wie treulich er ihr gedient habe . . ." Wer hier den Gedankengang und selbst einzelne Ausdrücke beiderseits vergleicht, wird herausfühlen, dass auch das H. Krippenspiel wenigstens in einzelnen Teilen nach Cochem bearbeitet sein dürfte.

Die Scene, wie Josef zu Bethlehem Herberge sucht, findet sich nicht nur im H. Krippenspiel (V. 251 f.), sondern ist fast in jedem Christkindlspiel mehr oder weniger ausgeführt. Auch Cochem erzählt die Erlebnisse der hl. Familie zu Bethlehem, sowie auf der Reise nach Ägypten in

ausführlicher Weise, und gerade in diesen Zügen dürfte Cochems Darstellung auf diese Spiele von Einfluss gewesen sein. Wenn auch Cochem diese Erzählungen aus andern Quellen seiner Zeit schöpfte, so ist es doch wahrscheinlicher, dass bei diesen Volksschauspielen das bekannte Volksbuch von Cochem als jene älteren Quellen selbst benutzt worden sind. Hier lässt sich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen jener Scene und Cochems Darstellung nicht nachweisen, weil auch diese Scene gegen Cochems Breite sehr dürftig und mehr allgemein gehalten ist. Doch liesse sich selbst hier auf die Grobheit des Wirtes hinweisen, der den armen Gästen zuruft,

V. 259: Schert ihr euch fort!
Bei mir ist kein Ort:

V. 269: Es ist kein Ort!

V. 313: So geht nur fort!

Cochem erzählt gleichfalls, dass Josef mit schimpflichen Worten sei abgewiesen worden, wo er um Herberge bat; man habe ihm zugerufen: „So packe dich nur fort!" Auch die Zahl der Hirten wird bei Cochem auf drei angegeben, doch sind dann die Namen, Reden und Lieder derselben in volkstümlicher Art ausgebildet worden. Eine andere Scene in diesen Spielen, die auch Cochem ausführlich und mit allem Beiwerk behandelt, ist das Auftreten der hl. 3 Könige. Obwohl das H. Krippenspiel auch hier die Scene viel kürzer und in Versen wiedergiebt, scheinen doch einzelne Anklänge noch auf Cochem zurückzugehen. So vgl. V. 598: Wir haben verbracht eine weite Reis ... V. 602: Ein gewaltiger König muss er sein ... mit Cochems Redeweisen im Kap. von den Heil. Drey Königen: „und achteten nicht die weite reys" ... „daß aus dem Jüdischen volck ein gewaltiger König würde gebohren werden". Oder vgl.

H. K. V. 603 f.:	Cochem:
Darum bin ich jetzunter besinnt, Nach Jerusalem zu ziehen geschwind, Alldort zu erfragen frei: Wo dieser neugeborne König sei. Die Schriftgelehrten, die dort sein, Die werden's uns auszeigen fein:	Doch endlich fasseten sie die resolution, nach Jerusalem zu ziehen, und dort nach der Juden König zu fragen ..... liesse die Schriftgelehrten versammeln, um zu erfahren, an welchem ort der Heyland zu finden seye.

Der Pomp und Lärm, den die Ankunft der drei Könige in der Stadt verursacht, stimmt wieder ganz mit Cochems Darstellung überein. Er sagt: „Alle thüren, läden, fenster und strassen waren voller leuth, disen aufzug anzusehen."

Im H. Krippenspiel ruft Herodes V. 659 f.:

„Was ist das? ...
Oder was bedeut' das Trompeten oder Pfeifen?
Oder will der Feind die Stadt angreifen?

Der Diener meldet, es seien drei Könige mit viel Ross und Mann aus fremden Landen angekommen, wie dies auch Cochem schildert. Vgl. dabei

H. K. V. 670:	Cochem 64. Kap. S. 304b:
Es ist . . . an den Hof kommen . . .	Als sie nach Hof kamen . . .

Herodes forscht die Könige in listiger Berechnung aus, lässt die Schriftgelehrten rufen, sendet die Könige nach Bethlehem und bittet sie bei der Rückkehr, ihm Bericht zu erstatten. Auch hier ist sowohl im Gedankengang, als mitunter in Redensarten dieselbe Verwandtschaft zu Cochems Darstellung zu beobachten wie oben; nur hat der Bediente des Herodes im Krippenspiele eine besondere Rolle, die durch die dramatische Umgestaltung hervorgerufen wurde und bei Cochem nicht zu finden ist.

Balthasar spricht beim Eintritt in den Stall im Namen der Könige V. 869 f.:

> Wir bitten dich, zeig uns doch an
> Das neugeborne Kindelein,
> Dass wir es beten an und opfern fein.

Bei Cochem sprechen die Könige (65. Kap. S. 810b):

> „Wir seynd von fernen landen anhero kommen, den neugebohrnen König zu grüssen: als bitten wir demüthiglich, du wollest dich würdigen ihn uns zu zeigen."

Ebenso lassen sich die Reden der hl. drei Könige V. 880 f., die Warnung durch den Engel V. 928 f. mit Cochems Darstellung vergleichen. Vgl. im Wortlaute V. 898 f.:

> „Ach, wahrer Gott und Mensch du bist,
> Ach liebes Kind, Herr Jesu Christ!
> Ich thu dir auch präsentieren . . . den Myrrhen"

und Cochem (65. Kap. S. 312b):

> „sie praesentirten dieselbige dem armen Kindlein . . . . daß du seyest wahrer Gott und wahrer Mensch, ein wahrer König und Heyland der gantzen welt."

Maria dankt für die Gaben der hl. drei Könige V. 904 f.:

> „Ihr Herrn und König', ich sag euch grossen Dank
> Um eure köstlichen Gaben und eure Geschank."

Bei Cochem heisst es S. 313b:

> „Die Mutter Gottes nahme anstatt ihres Söhnleins die gaben an, und thäte sich . . . ehrbarlich bedancken."

Der Engel weckt den Josef und mahnt ihn zur Flucht nach Ägypten V. 1022 f.:

> „Auf, auf, Joseph, schlaf nit ein,
> Steh eilends auf und merk mir's fein:
> Sei munter und versteh mein Wort,
> Du sollst dich bald machen fort

Und ziehen ins Ägypten-Land,
Du und Maria, beide zur Hand:
Und nehmet auch mit das Kindelein zart,
Dieweilen Herodes gesinnet ward,
Dem Kind zu stellen nach dem Leben ....“

Diese Verse sind lediglich eine Umbildung des Berichtes Lukas', der aber auch bei Cochem zu finden ist im 70. Kap. „Wie Maria und Joseph in Egypten flohen“. Es heisst da S. 342: „Sihe, da erschiene der Engel des Herrn dem Joseph im schlaff sprechend: Stehe auf, und nimm das Kindlein und seine Mutter; fliehe in Egypten-land, und bleibe alda, bis ich dirs sage. Dann es wird geschehen, daß Herodes das Kind suchen wird zu tödten.“

Später V. 1068 f. spricht Maria zu Josef:

Ach, mein Gott, wie hast du uns verlassen ...“

und bei Cochem S. 343a: „O mein Gott und Herr, verlasse uns nicht!“

Josef erwidert V. 1071 f.:

„Wein' nur nit, mein' Maria,
Gott und die Engel werden uns beschützen vor allen,
Dass wir nit in die Händ' Herodes fallen.“

Bei Cochem heisst es in nicht mehr zweifelhafter Übereinstimmung S. 343b: „Der fromme Joseph tröstete sie, sprechend: Nicht weynet so sehr, meine liebe Maria, dann der Herr wird uns schon beystehen, und die Heil. Engeln werden uns beschützen, daß wir nicht in die hände Herodes fallen.

Ebenso beweiskräftig ist folgende Übereinstimmung:

H. K. V. 1074 f.:

Maria sagt:
O mein herzallerliebstes Kindelein,
Wir haben wohl Ursach zu wein'n,
Dann bis Herodes haben wir viel Kreuz gehabt schon.
Jetzt fangt an die Weissagung Simeon's:
Dass ich und du auf dieser Erden
Viel miteinander leiden werden.

Cochem S. 343a:

Maria weckt das schlafende Kind und spricht:
O mein allerliebstes Söhnlein, wir haben wohl ursach zu weynen; dann bishero haben wir zwar vil creutz gehabt, aber jetzund fanget unser creutz recht an. Jetzt fanget die weissagung Simeon's an erfüllet zu werden, dass du und ich auf diser welt werden vil müssen leyden.

Abgesehen von der deutlichen Übereinstimmung beider Texte ist die Stelle auch beachtenswert, weil die Vergleichung mit Cochem den ursprünglichen Text des Krippenspieles, den A. Schlossar mit Unrecht verbesserte, rechtfertigt. A. Schlossar bemerkt I S. 325 zu S. 110 Z. 1078 und 79: in der Hs. laute es: „Dass ich und du auf dieser Welt viel werden müssen leiden“. Das ist also wirklich die richtige Lesart, der Verfasser vernachlässigte hier den Reim. Im V. 1076 soll es offenbar statt „bis Herodes“ nach Cochem heissen: „bishero“. Die letzteren Beispiele setzen

es also ausser allen Zweifel, dass zum Hitzendorfer Krippenspiel auch Cochem ausgenutzt wurde; dies gilt stellenweise mehr bloss vom Gedankengang, stellenweise aber auch vom Wortlaut. Zweifellos ist aber ausser Cochem bei der Zusammenstellung des ganzen Spieles auch noch eine andere volkstümliche Quelle massgebend gewesen. Nicht selten bemerkt man, dass der Verfasser von der idealeren Fassung Cochems zu Gunsten des derberen Volksgeschmackes abweicht, sich überhaupt mehr vom dramatischen als erzählenden Momente leiten lässt.

Das bei A. Schlossar I. S. 117 folgende Spiel ist „Die Geburt Christi" benannt. Dieses ist wiederum gereimt, aber in längeren und sehr holperigen Verszeilen. Es sollen meist sechs Hebungen sein, die aber oft kaum zusammenzubringen sind. Dagegen ist dieses Christkindlspiel noch in viel näherer Beziehung zu Cochems Text als das vorausgegangene.

Im Prologus V. 1—26 ist der Inhalt in allgemeinen Zügen und die Beziehung der Spieler zu den Zuschauern berührt. Selbst hier scheint der Verfasser Cochem vor sich gehabt zu haben, wenigstens verraten V. 7, 9 bis 22 die Cochemsche Darstellung in Wort und Gedanken; ebenso gilt dies sogar vom Gesang V. 27 f.:

„Als die neun Monat zu End gegangen,
Trug Maria sehr grosses Verlangen,
Ihr Kindlein zu sehen,
Mit dem sie doch gross Herzenleid
Auf Erden musst ausstehen."

Cochem spricht in einem ganzen Kapitel vom Verlangen Jesu und Mariä nach der Geburt (53. Kap. S. 230 f.). Derselbe Gedanke wird gleich in den folgenden Versen 32 f. noch im besondern ausgeführt. Maria tritt nämlich auf und spricht:

„Ach, was vor grosse Freuden, ach, was vor Süssigkeit,
Empfinde ich im Herzen, indem nunmehr die Zeit
Der neun Monat gehet zu End: dass ich mein liebstes Kind empfangen,
Nun bald mit Augen sehen werde, ist mein höchstes Verlangen ....
Dieweil das Kind, mein Gott, so in mein Leib verschlossen ....
Dass ich dein eingebornen Sohn nach Würdigkeit bedienen mag."

Bei Cochem (53. Kap. S. 230 f.) heisst es: „Maria gedachte oft bey sich: O wann doch die zeit einmal käme, daß mein allerliebreichestes kindlein möchte gebohren werden! Wie wolte ich ihm so fleissig dienen .... damit sie denjenigen, den sie so herzlich liebte, mit ihren augen möchte anschauen .... O was für freud wird mir dises seyn, was für süssigkeit werde ich daraus schöpfen! .... Es ware dis allersüsseste Christkindlein schier neun Monat lang in dem jungfräulichen leib gelegen und verschlossen gewesen."

Noch deutlicher tritt die Entlehnung aus Cochem in den folgenden Versen hervor. Wir finden nun von V. 44—352 Zeile für Zeile Anschluss an Cochem. Die Abweichungen sind fast nur formeller Art, insofern sie durch die Umsetzung in Verse bedingt sind. Man vgl. z. B.

V. 44—55:	Cochems 54. Kap. Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reyseten:
Ach, mein' allerliebste Mutter, ich bitt euch, thut nit erschrecken, Indem ich schlechte Zeitung euch habe zu entdecken:	Ach meine liebe Maria, ich bringe gar schlechte zeitung;
Von Kaiser Augustus ist ein Gebot unerhörtermassen Ausgegangen, dass sich jedermann sollte schätzen lassen:	dann es kommt ein gebott vom Kayser, daß ein jeder sich soll schätzen lassen
An dem Ort, da er gebürtig, soll dieses geschehen. Mein' liebe Maria, wir beide sollen nach Bethlehem gehen; Weil wir alldort gebürtig und unser Geschlecht von dannen, So weiss ich nicht, Maria, was wir sollen anfangen.	an dem ort, da er gebürtig ist. So weiß ich nicht, wie wirs immer machen werden: dann wir beyde müssen nach Bethlehem reysen, dieweil unser geschlecht von dannen ist.
Maria:	Maria sagte:
Lasst euch nur nicht verstören, liebster Joseph mein, Nach Bethlehem zu reisen, möcht Gottes Willen sein.	Laß dich dis nicht verstöhren, mein lieber Joseph, dann es scheinet, es seye der will Gottes, daß wir dahin reysen.
Joseph:	H. Joseph sagte:
Meine liebe Maria, ich verstör mich nicht meinetwegen, Ich werd wohl mit göttlicher Hülf nacher Bethlehem kommen mögen.	Ich verstöhre mich nicht meinetwegen; dann ich will wohl mit der hülf Gottes nach Bethlehem kommen.

So geht die Übereinstimmung fort, und dort, wo bei Cochem kein Zwiegespräch, sondern Erzählung ist, hilft sich der Verfasser durch Änderung. So erklärt Josef in V. 70 und 72, zu welchem Zwecke er einen Ochsen und Esel mitgenommen habe (jenen zum Verkaufen, diesen zum Reiten). Diese Stelle findet sich bei Cochem auch im gleichen Kapitel, aber kommt erst in der Erzählung S. 237b vor. Die Erzählung, wie der Bauer die Flüchtigen von seiner Thür weist V. 106—39, findet sich bei Cochem S. 238b f. Der Gesang, der hier wie anderwärts die Scheidewand für die folgende Scene bildet (V. 140—44), bildet nur eine kurze Inhaltsangabe der folgenden Scene und dürfte auch vom Verfasser des Spieles herrühren, wie wir schon beim ersten Gesange bemerkt haben.

Die neue Scene V. 145 f. führt uns Josef und Maria in Bethlehem vor, wie sie vergebens Herberge suchen und schliesslich in einer Höhle Unterkunft finden. Bei Cochem ist dies im 55. Kap. „Wie Joseph zu Bethlehem Herberg suchte“ behandelt. Cochem erzählt, Josef habe in Bethlehem zuerst einen seiner besten Freunde aufgesucht, sei aber mit seiner Bitte um Herberge abgewiesen worden. Ebenso sei es ihm bei einem zweiten Freunde ergangen. Darauf nahm er seine Zuflucht zu den Wirten, aber auch diese wiesen ihn, mitunter unter Beschimpfungen, ab. In dieser Not und Verlassenheit schlägt zuletzt Josef vor, in einer Steinhöhle an der Stadtmauer (am obern Ende der Stadt) ein Obdach zu suchen. Dort richtet er die Stätte, so gut es geht, zum Wohnen her. Diesen ganzen Gedankengang giebt das Spiel in wörtlicher Anlehnung wieder. Bemerkenswerte Änderungen sind nur folgende: Zuerst begrüssen Josef und Maria Bethlehem, wo sie oben angelangt sind und das sie vor Augen sehen. Der erste Freund erhielt hier im Spiele den Namen Titus, der zweite Rufinus, der Wirt Reichhardt. Das Zwiegespräch zwischen Josef und Titus entspricht genau der Darstellung Cochems, der hier auch die Zwiegesprächsform hat, aber bei Rufinus und Reichhardt war dies nicht mehr möglich, da Cochem hier nur mehr erzählt, und zwar nicht mit jener Ausführlichkeit, wie sie der Verfasser für sein Spiel notwendig hatte. Da der Verfasser nun auch diese Personen gleichartig wie die erstere im Zwiegespräche darstellt, so möchte man hier vermuten, der Verfasser habe vielleicht eine ausführlichere Quelle als Cochem, der diese Legenden auch nur und nicht immer im ganzen Umfange aus gelehrten Werken seiner Zeit entnommen hat, vor sich gehabt. Wenn dies bei solcher Volkslitteratur aber überhaupt unwahrscheinlich ist, so wird eine solche Annahme hier dadurch widerlegt, dass wir auch in diesen Teilen nur Cochemschen Text nachweisen können. Der Verfasser sah sich nämlich, wenn er an der betreffenden Stelle Cochems nicht Stoff genug fand, in unmittelbarer Umgebung um und nahm verwendbare Gedanken auf, wenn sie auch bei Cochem in anderer Beziehung stehen, was bei Cochems Breite und häufiger Wiederholung leicht anging. So klagt Josef nach dem Zwiegespräch mit Rufinus V. 192 f.:

„Ach, allerliebste Maria, ach, was ist das für ein' Schand:
Sehet, wie ich von meinen Freunden in meinem eigenen Vaterland
Also verstossen bin;“

Dieser Gedanke kommt bei Cochem nicht nach der Erwähnung des zweiten Freundes vor, sondern ist erst in der Klagerede Josefs enthalten, welche S. 242a folgt, als er bei Freunden und Wirten vergebens gesucht hatte. Es heisst dort: „O meine liebe Maria, was fangen wir immer an? wo wollen wir hingehen, damit wir unterkommen? wann wir müsten auf der strassen bleiben, ich müste mich ja vor leyd vertrauern. daß ich euch alhier in meinem vatterland, unter meinen freunden, so schlecht solte tractieren. Ich müste ja vor mitleyden kranck werden.

wann ihr bey diser kalten winters-zeit auf offener strassen müstet ligen bleiben.“ Diese Klagerede muss nun dem Verfasser auch zugleich zur Klagerede nach der Unterredung mit dem Wirte Reichhardt herhalten, da Cochem nur diese eine Klagerede für beide Fälle hat. Vgl. Josefs Rede V. 222 f.:

„Ach, mein' herzallerliebste Maria, was wollen wir anfangen,
Wo wollen wir hingehn, damit wir unterkommen?
Sollen wir dann unter dem freien Himmel auf offner Strassen
Liegen? Ach, dass Gott erbarm, nun sein wir ganz verlassen.
Ich bedaure nur euch, ich thu es frei bekennen,
Indem ihr's seht und hört, ich muss mich herzlich schämen,
Dass ich von meinen Freunden und Bekannten allhier
In meinem eigenen Vaterland also schimpflich abgewiesen wir.“

Noch viel genauer ist dann der Anschluss an Cochem im Folgenden V. 230—299, wo den grössten Teil Klagereden bilden, die Cochem mit Vorliebe aller Orten einfügt.

Die Klagerede Marias V. 300—313 ist aus zwei Reden Marias bei Cochem S. 245a: „O Bethlehem ...“ und S. 245b—246a: „Mein allerliebster ... so vile Patriarchen und Propheten zu sehen begehrt haben ...“ zusammengezogen.

Die Rede Josefs V. 314—19 und ebenso die folgenden Reden V. 320 bis 25 stehen bei Cochem S. 246a am Schlusse des Kapitel „Joseph sucht Herberg zu Bethlehem“.

Von V. 326—38 wird die Geburt Christi vorgestellt, auch genau nach Cochem, der dies im 57. Kap. „Von der Geburt Christi“ weitläufig behandelt; ebenso sind dort V. 339—54 enthalten. Dass Josef zuletzt ein Schlummerlied singt (V. 355—69) ist bei Cochem nicht erwähnt, doch heisst es S. 268a: „Sobald das kindlein in der krippen lage, hauchte der ochs und esel mit ihrem athem über dasselbige, als wann sie verstand hätten, und wüsten, daß das kindlein der wärme bedörfte.“ Daraus könnte die 1. Strophe des Schlummerliedes hervorgegangen sein:

„Schlaf, o allerholdseligstes Kind,
Schlafe im kalten, brausenden Wind:
Ochs und der Esel, die heizen dir ein
Mit ihrem Athem, o lieb's Kindelein:
Ach schlafe, ach schlafe!“

Die folgende Scene wird wieder durch einen inhaltverkündenden Gesang (V. 370—74) eröffnet, dann tritt der Engel als Prologus auf und drückt den Inhalt des Gesanges noch ausführlicher in einer Anrede aus. Dieser Teil des Spieles geht von V. 375—691 und enthält die Verkündigung der Geburt Christi und die Anbetung der Hirten; bei Cochem das 59. Kap. „Wie die Engeln den Hirten die Geburt Chr. verkündiget haben“. Schon der Wechsel der Versart lässt in diesen Hirtenscenen den Einfluss einer andern Quelle erraten. Neben Alexandrinern erscheinen auch Verse mit

vier und fünf Hebungen. Wahrscheinlich hat hier den Verfasser ein anderes volkstümliches Christkindlspiel beeinflusst, denn Cochem konnte zu komischen Hirtenscenen weder Stoff noch Veranlassung bieten. Vgl. A. Schlossar, Anm. S. 328 zu S. 136 Z. 399.

Schon V. 525 f. bemerken wir jedoch in der Verkündigung des Engels wieder Anschluss an Cochem im genannten Kap. S. 273 f.; auch in den kurzen Wechselreden des Galli und Stichi V. 535—38, bei Cochem S. 274b. Von V. 539 f. werden die Gaben der Hirten erwähnt, wovon Cochem im besonderen nichts erzählt, doch finden sich auch in den folgenden Versen bis V. 590 noch einzelne Anklänge an Cochem (V. 542, 554, 561—63). „Das Gesang“ V. 591—95 beruht auf Cochem S. 275a. Vgl. nur:

Die Hirten fielen auf die Erd, Sie beteten an das Kindlein werth, Vor Freuden thäten sie weinen: Sie opferten ihre Gaben auf, Obwohl sie waren kleine.	Die Hirten fiellen . . . auf der Erden und betteten das kindlein an . . . daß sie vor freuden weynten . . . Sie thäten auch ihre taschen auf und opferten dem lieben kindlein die gaben.

Die folgenden Gespräche der Hirten V. 596—691 berühren sich manchmal mit Cochem, vielfach zeigen sie aber auch andere Form und andern Inhalt.

Der Engel tritt V. 692 wieder als Prologus auf und verkündet die folgenden Scenen: die Reise der hl. drei Könige, Herodes' Ausforschungen und Nachstellungen, die Anbetung der hl. drei Könige und ihre Rückreise, die Flucht nach Ägypten, den Kindermord. Die erste dieser Scenen reicht von V. 714—888 und zeigt Cochem gegenüber einige Erweiterungen. So hat hier jeder der drei Könige einen Sterndeuter bei sich mit besonderem Namen. Das stimmt zwar mit Cochems Darstellung im 64. Kap. „Wie der Stern den H. drey Königen ist erschienen“ im allgemeinen überein, doch fehlen da die Namen; auch war im Stern, sowie es König Melcher anschaut, eine Jungfrau zu sehen, die ein Kindlein trägt, während nach Cochem — er folgt hier einem Author operis imperf. — „mitten in disem stern sasse ein schönes Kindlein, mit einer goldenen cron auf seinem häuptlein und einem creutz in seinem händlein“. Es mag sein, dass hier der Verfasser noch eine zweite Quelle neben Cochem vor sich hatte, doch beweisen andere Anlehnungen zweifellos, dass Cochem hier auch benutzt wurde. Vor allem erklären sich mit Hilfe Cochems jene zwei Verse nach V. 811, welche A. Schlossar unverständlich geblieben waren:

„Wegen welchen auf den Berg Victorial auch zwar
Gewachet worden über tausend Jahr.“

Diese Verse erklären sich aus der Erzählung Cochems: „Daher schreibt ein alter Scribent (jener Author operis imperf.), daß in Orient zwölff männer gewesen seyen, welche zu gewissen zeiten auf den berg Victorial, alwo eine lustige höhl und brunnen, und vile anmuthige bäum waren, hinauf gestigen, und alda gewacht und gebettet haben, daß Gott zu ihrer

zeit den stern wolte lassen aufgehen." Im Spiele spricht jeder der drei Könige mit seinem Sterndeuter, was bei Cochem nur einmal angedeutet ist, allein jeder spricht fast dasselbe wie sein Vorgänger. Man wird schon aus diesem Umstande schliessen dürfen, dass solche Erweiterung nur dramatisches Beiwerk ist. Es ist auch bezeichnend, dass K. Kaspar wieder etwas anderes im Sterne sieht als Melcher, nämlich dasselbe, was wir oben bei Cochem fanden:

„In Mitte des Sterns sehe ich ein Kindlein an,
So auf dem Haupt tragt eine goldne Kron,
Auch ein goldenes Kreuz sein Scepter war ..."

Zur Kennzeichnung der Anlehnung an Cochem möge noch die Rede Melchers verglichen werden:

V. 854.

Da das jüdische Volk thät im Land
Moab liegen
Und König Ballak wollt wider si obsiegen,
Beruft selber den Propheten, that in
ersuchen,
Er sollte das jüdische Volk verfluchen;
Und da er solches Volk sollte vermaledeien,
Thäte selber es davor benedeien.
Gesprochen: es wird ein Stern ausgehen
aus Jacob schnell
Und eine Ruth entspriessen aus Israel,

Vgl. V. 734—35!

Israel wird sodann mächtig werden

Vgl. V. 737!

Und seine Feind' zerstören auf Erden:

Cochem am Anfang des 64. Kap.:

Als das Israelitische volck im land Moab ligend, in das gelobte land ziehen wolte, berufte der König Balac einen heydnischen Propheten, namens Balaam, in der wahrsager-kunst treflich erfahren, daß er das Israelitische volck solte verfluchen. Gott aber redete durch den mund des falschen Propheten, daß er wider seinen willen dem volck muste benedeyen: und unter andern weissagungen, die er durch den Geist Gottes redete, sprach er: Es wird ein stern aufgehen aus Jacob, und es wird eine Ruth entspriessen aus Israel. Er wird schlagen die Fürsten der Moabiter, und die Kinder Seth, und gantz Idumeen und Israel wird alsdann mächtig werden. Derjenige, so aus dem geschlecht Jacob wird entstehen, wird herrschen und seine feind zerstöhren.

Die Teile aus Cochems Text, die hier im Spiele nicht verwendet wurden, stehen bereits früher, V. 734 f., in der Rede von Melchers Sterndeuter. Zuletzt schlägt Kaspar vor V. 885:

„Mein Rath wär, wir sollten von der Reis abstehen,
Und nachher Jerusalem in die Stadt hingehen,
Uns zu erkundigen wegen des Kindlein,
Wo es möcht anzutreffen sein."

Bei Cochem S. 304 heisst es etwas kürzer: „Doch endlich fasseten sie die resolution, nach Jerusalem zu ziehen, und dort nach der Juden König zu fragen." Darauf folgt der Gesang im Sinne von Cochem S. 304b.

In der folgenden Scene, V. 894 f., wird Herodes mit den hl. drei Königen in Beziehung gebracht. Das Selbstbekenntnis, das Herodes hier

V. 894—905 ablegt, enthält mehr als Cochem bietet, doch deutet Cochem im Kap. „von den unschuldigen Kindlein“ S. 360 an, dass Herodes noch andere Mordthaten begangen habe. Auch das folgende Zwiegespräch zwischen Herodes und seinem Diener Protus und weiter mit den hl. drei Königen ist dramatisches Beiwerk; Cochem giebt das kürzer und im Erzählungston. Es mag hier den Verfasser eine andere Quelle neben Cochem beeinflusst haben, doch könnte der Verfasser bei einiger Belesenheit diese Änderungen auch selbst gemacht haben; denn auch hier blickt neben vielfachen Wiederholungen häufig Cochems Darstellung durch.

Vgl. z. B. V. 1006—7:

„Sollt ein neuer Judenkönig sein geboren
auf Erden,
Wo ich vielleicht von meinem Reich
würde verstossen werden?“

Cochem S. 305a:

„Daß sich Herodes verstöhrte, ist kein wunder; dann er förchtete, der neue König würde ihn aus seinem reich stossen.“

Vgl. auch V. 978 f. mit Cochems Kap. „von der Ankunft der Heil drey Königen“.

Die Könige kommen nach Bethlehem, finden das Kind, beten es an und geben ihm ihre Geschenke V. 1032—1155. Auch hier herrscht eine dramatisch freiere Bewegung als in der Erzählung Cochems, doch stimmt in der Hauptsache die dramatische Darstellung auch zu Cochem. Vgl. V. 1058—61:

„Der Stern thut still stehen, was soll wohl dies sein,
Als wollt er uns zeigen das kleine Kindelein;
Sehet, wie er hinwirft die Strahlen und seinen Schein!
Ach, sollte denn in dieser Hütten das kleine Kindlein sein?“

mit Cochem von der Ankunft der Hirten S. 308: „Was mögen die fromme Königen gedacht haben, als sie den stern über diser höhl sahen still stehen .... Weil aber der stern je länger je grössere strahlen auf die höhl schosse, wurden sie erleuchtet, daß das arme kindlein, so in der höhl ware, der König der Juden seye.“

Vgl. V. 1114—17:

„Glaubt's, ihr hochweise Herren, mein Kind
ist gewisslich Gottes Sohn.
Damit er die Welt erlöse, hat er die
Menschheit angenomm',
Drum muss er in der Jugend schon leiden
Angst und Noth,
Wann er wird sein erwachsen, sterben
einen bittern Tod.“

Cochem S. 315 (Rückreise):

„Die seeligste Jungfrau erklärte ihnen, wie daß er wahrhaftig der Sohn Gottes seye, und darum die menschheit angenommen habe, damit er für die sünden der welt solte genug thun. Er würde viel auf diser welt müssen leyden, ja endlich den bittern tod ausstehen.“

V. 1120—21:

„Urlaub wollen wir nehmen von dem
Kindelein,
Wie auch von Maria, der Mutter sein.“

Cochem ebenda:

„Da nun die H. drey König nach langem gespräch von Maria urlaub genommen . . .“

Die Könige werden dann vom Engel gewarnt, dass sie nicht zu Herodes zurückkehren sollen. Hier ist wiederum V. 1156—65 nach Cochem S. 315a gearbeitet, auch V. 1178—89 nach Cochems 70. Kap. „Wie Maria und Joseph in Egypten flohen“.

Mit der Rede des Herodes V. 1190—1209 ist Cochems 73. Kap. „Wie Herodes die unschuldige Kindlein getödtet“ (zu Anfang) in Verse umgesetzt; was dann Herodes zu den Soldaten spricht und diese selbst melden, ist dramatische Erweiterung, wozu jedoch auch Cochems Erzählung von dem schrecklichen Kindermord Stoff genug lieferte. Der Engel hält dann eine Schlussrede, worin er nochmals die Haupthandlungen der „Tragödie“ erwähnt.

Die Vergleichung des Geburt-Christi-Spiels mit Cochem zeigt demnach, dass das ganze Spiel eigentlich nur eine Umsetzung des Cochemschen Textes in Verse ist. Wenn auch bei einzelnen abweichenden Teilen der Einfluss einer andern Quelle, vielleicht ein anderes Christkindlspiel, wahrscheinlich ist, so ändert dies an dem Haupt-Abhängigkeitsverhältnis von Cochem nichts. Cochem war bei diesem Spiele in der Hauptsache Quelle.

Nun folgt bei A. Schlossar I. S. 169 f. „Das Leiden Christi“ oder das Steiermärkische Passionsspiel, bei dem die Vergleichung für uns doppelt wichtig ist, weil nicht nur die Beziehung zu Cochem, sondern auch zu unserem B. P. in Betracht kommt. Wir finden hier in der Hauptsache wiederum Cochems Text in Verse umgesetzt, nur zeigt dieses Leiden-Christi-Spiel nebenbei starke Erweiterungen, die nicht mehr auf Cochem, sondern auf eine andere Quelle zurückzuführen sind[1]). So geht hier, ähnlich wie bei den Paradeisspielen, eine Teufelsscene voran. Magdalena sollte vom Hoffartsteufel gewonnen werden, sie lässt sich jedoch von der Schwester Martha zu Jesus bekehren. Besser gelingt später den Teufeln ihre Verführung mit Judas Ischariot, der vom Geizteufel zum Verrate verleitet wird. In dieser letzteren Teufelsscene berührt sich dieses Passionsspiel mit unserem Tweraser Passion, wo eine Judas-Teufelsscene eingeschaltet ist, während die vorangehende Teufelsscene weder mit Cochem noch mit unserem Passionsspiel eine Berührung zeigt. Zwar erzählt Cochem auch im 86. Kap. „von der Bekehrung Mariae Magdalenae“, aber sie wird hier nicht in unmittelbare Beziehung zu den Höllengeistern gebracht. Der Anschluss an Cochem beginnt in diesem Passion erst V. 220 f.: „Beurlaubung Jesu von Maria“.

Der Verfasser hat mit der Umsetzung des Cochemschen Textes in Verse mit vier oder drei Hebungen zugleich den Inhalt stark zusammengezogen, was übrigens nur dem Spiele zugute kommt. Die Beurlaubung beschränkt sich hier hauptsächlich auf die drei Bitten Marias. Selbst-

1) Vgl. die Anmerk. A. Schlossars zu diesem Stücke S. 330—34.

verständlich kann bei solcher Zusammenziehung kein so getreuer Anschluss an Cochems Text erwartet werden.

Ich stelle hier zur Beurteilung dieses Abhängigkeitsverhältnisses die erste Bitte nach beiden Texten gegeneinander. Vgl.

V. 260—67:

„Weil du, mein Kind, gedenkst daran
An unser beides Lieben,
Bitt' dich deswegen herzlich schön,
Dein Urlaub thu aufschieben;
Gewähr mir nur ein' treue Bitt,
Weil es ist nun zum Sterben,
Ach, liebster Schatz, versag mir's nit,
Lass mir die Gnad erwerben."

Cochem: „Wie Chr. seiner Mutter sein Leyden offenbahrte":

Mein hertz-allerliebstes kind, du weist, wie grosse lieb ich zu dir trage, und daß mir natürlicher weise nicht möglich seye, von dir geschieden zu sein; derowegen, wann es durch Gottes willen möglich ist, so bitte ich, du wollest dein leyden noch eine weil aufschieben, damit wir beyde noch eine zeit in lieb und freud bey einander wohnen ....

Im Passion ist das Aufschieben des Leidens nicht die erste Bitte wie bei Cochem, sondern schlechthin *eine* Bitte, darauf kommen erst die drei Bitten, wobei dann aus der zweiten bei Cochem im Passion zwei Bitten gemacht wurden. Die zweite Bitte Marias verlangt die Wahl eines andern, nicht so schrecklichen Todes. Daraus wurde im Passion die erste Bitte, Chr. solle sich von den Juden und Heiden nicht so schmerzlich morden lassen, und zugleich die zweite Bitte, er solle nicht eines solchen Todes sterben. Die dritte Bitte stimmt wieder beiderseits überein, Maria begehrt nämlich mit ihrem Sohne zu sterben. Offenbar ist hier im Passion eine Verwirrung eingetreten, die sich entweder durch Unaufmerksamkeit des Verfassers oder durch mangelhafte Überlieferung erklärt. Der erste und zweite Aufzug des Böhmerwald-Passions sind hier zusammengezogen oder es findet vielmehr die Beurlaubung nur von der Maria, nicht auch von den Freunden statt. Es folgt darauf gleich das *letzte Abendmahl* S. 183 V. 388 f. Damit aber der Abschied von den Jüngern nicht ganz unberücksichtigt bleibe, tritt Jesus vor dem Abendmahle auf und erwähnt jetzt des Urlaubes von seinen Jüngern. Vgl. den Anfang des B. P. mit

V. 388 f.:

O allerliebste Jünger mein,
Nun ist die Zeit ankommen,
Dass ich nit lang werd bei euch sein:
Schmerzvoll hab Urlaub g'nommen
Von meiner liebsten Mutter schon,
Wie ihr selbst wohl gesehen.
. . . .
Doch ist auch mein Verlangen sehr,
Zu g'niessen mit euch das Osterlamm

Cochem vom Abschied Christi S. 14b:

Meine liebste freund, die zeit kommet herzu, daß ich hingehe den willen meines himmlischen Vatters zu verrichten, derowegen muß ich von euch meinen abschied nehmen, weil ich nicht länger bey euch bleiben kan . . . . .

Mit grossem verlangen habe ich verlangt mit euch das Osterlämmlein zu essen ....

Noch sind wir aber nicht beim Abendmahle, vielmehr befiehlt der Herr erst seinen Jüngern, wo er das Abendmahl halten will. Auch diese

Erweiterung (V. 408—36) ist Cochem entnommen, doch ist V. 437—63 ein Selbstgespräch des Judas Ischarioth eingeschoben, das in seiner derben, volkstümlichen Art vom Verfasser selbst herrühren mag.

Das Abendmahl (V. 464—664) ist gegenüber dem B. P. stark ausgeweitet und zu den vielen Reden der Jünger reichte auch Cochems Text nicht aus, der Verfasser half sich selbst. So wird zum Abendmahle Steirer Wein verlangt und Simon beteuert seinen guten Willen mit folgendem Spruch:

„Ich wollte auch nichts darnach fragen,
Wenn man mich auch voneinander thät sagen (d. i. sägen)."

Dagegen vgl. man bezüglich Cochems:

V. 465—67:	Cochem 4. Kap. S. 24 (II. Teil):
Seid willkommen, liebster Meister mein, Mich g'freut's, dass ihr bei mir wollt sein, Das Abendmahl zu geniessen	Seyd mir willkomm, mein geliebter Meister! ich erfreue mich, daß ihr mir die ehr thut, und die Ostern in meinem haus halten wollet.

Bei der Fusswaschung will sich Petrus nach Cochems 5. Kap. S. 28b nicht waschen lassen. Als aber der Herr sagt: „... so wirst du keinen Theil an mir haben," ist er bereit, sich den ganzen Leib waschen zu lassen. Auch diese Stelle ist in den Passion aufgenommen. Vgl.

V. 625—30:	Cochem S. 28b:
Petre, wenn du nit die Füß lässt waschen dir, Sollst du keinen Theil haben an mir.	Werde ich dich nicht waschen, so wirst du keinen theil an mir haben.
Petrus:	Petrus erschrak sehr und sprach:
Herr, nicht allein die Füsse mein, Hand und Haupt sollen auch gewaschen sein.	O mein lieber Meister, ehe ich von dir wolte geschieden sein, lieber wolte ich zulassen, daß du mir den gantzen leib waschetest.
Jesus:	Vgl. B. P. III. Aufzug Z. 612:
Petre, gewaschen ist ganz rein, Es dürfen nur die Füsse gewaschen sein.	Es ist genug, wenn nur die Füß sind gewaschen.

Allerdings konnte hier auch die Heil. Schrift als Quelle dienen. Vgl. Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 17 und Joh. 13, 10.

Von V. 665—755 wird Judas' Verrat dargestellt. Der Geizteufel tritt hier wieder auf und ermuntert den Judas zum Verrat. Der Kaiphas zählt ähnlich wie im Tweraser P. dem Judas in gereimten Sprüchen das Geld hin, doch zeigt sich im Wortlaute keinerlei Beziehung zum Tweraser P., auch die Verführung des Judas ist im T. P. anders dargestellt. Es bleibt nur V. 755: „Ein gutes Trinkgeld geb ich noch dir" auffällig, da er mit dem B. P.: „Wir werden dir noch ein gutes Trinkgeld geben" übereinstimmt, ohne dass diese Worte auf Cochem als gemeinsame Quelle zurückgeführt werden könnten. Die Beziehung zu Cochem ist hier nicht so

ausgesprochen wie in andern Stellen, zumal da die Teufelsscene und die Zählreime mit Cochem nicht in Berührung sind. V. 683 f. ist auch so allgemein gehalten, dass sich schwer eine besondere Beziehung erwarten lässt. Näher steht hier V. 683 dem Böhmerwald-Passion als Cochem oder der Heil. Schrift. Vgl.

H. P. 725:	Leiden Chr. I, 683:
Seid gegrüsst, ihr wohlweiseste Herrn!	Seid gegrüsst, ihr jüdische Herrn!

Bei Cochem heisst es nur: „Ihr Herrn!“ Vgl. Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 17. Diese ganze Judasscene zeigt wie gewöhnlich mehr volkstümliche Bearbeitung.

Mit V. 756 f. beginnt die Ölbergscene, die ganz nach Cochem, aber weniger umfangreich als im B. P. bearbeitet ist. Gewisse Teile sind hier sogar zwischen den Versen in Prosa eingefügt. So die Rede des Engels Z. 795—800 nach Cochems II. Kap. 12 S. 73, die folgende Rede des Engels Z. 807—16 nach Cochem S. 74; die Verse sind hier inhaltlich leer, weil sie zu viel Stoff der Cochemschen Darstellung zusammenfassen. Die Gefangennehmung V. 886—939 ist in Versen abgefasst und bietet umgekehrt wieder mehr als Cochem enthält. Die Rede des Judas V. 859 bis 66, 879—85, die Reden der vier Juden, V. 886—915, deren Zahl mit dem B. P. übereinstimmt, die Rede des Petrus und Malchus, V. 916—35, sind dramatische Erweiterungen, welche über Cochem hinaus wahrscheinlich nur durch die Phantasie des Verfassers dieses Passions zustande gekommen sind; denn auch hier sind überall Cochemsche Redensarten beigemischt, vgl. V. 859, 886, 888, 904—7, 908, 913—15, 922 und die Rede Jesus' zu Judas V. 871—78 ist wohl nur eine Verarbeitung der Rede bei Cochem im II. Kap. 13 S. 83a. Jesus wird nun vor den Rat geführt V. 940—1031. Hier fällt besonders die Prosarede des Kaiphas auf V. 942 bis 54, die genau zu Cochems II. Kap. 16 S. 104 stimmt, aber auch die folgenden Verse lassen sich alle inhaltlich auf Cochem (16. Kap.) zurückführen, nur die Umsetzung in Verse machte gewisse Änderungen notwendig. Von V. 1032—54 bildet des Judas Reue eine besondere Scene, in der auch der Teufel auftritt und sich im voraus auf seine Beute freut. Im H. P. fehlt diese Scene ganz, im T. P. ist ein Teil derselben aufgenommen: Judas wirft dem hohen Rate sein Blutgeld hin; bei Cochem ist im 19. Kap. von Petri Verleugnung, auch von Judas' Reue, sowie von der Thätigkeit des Teufels die Rede, so dass selbst in dieser Teufelsscene Cochems Einfluss wirksam sein kann.

Die Verleugnung Christi V. 1056—91 zeigt einige dramatische Erweiterungen gegenüber dem B. P., doch ist hier wie bei Cochem und im B. P. wieder die Magd, die den Petrus verdächtigt und überall auch in den Reden Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 19 S. 129. Die Erweiterung kommt hauptsächlich daher, weil der Verfasser die dreimalige

Verleugnung, wie sie Cochem erzählt, stärker ausgenutzt hat. Die Übereinstimmung mit Cochem liesse sich in vielen Versen wie anderwärts durch Gegenüberstellung veranschaulichen. Die erste Scene des VII. Aufzuges im B. P. nach Cochems II. Kap. 18 findet sich ähnlich auch hier V. 1092 bis 1108 wieder, doch mehr bloss angedeutet, indem hier Maria nur bei Petrus sich über ihren Sohn erkundigt und von diesem das Bekenntnis seiner Verleugnung erfährt. Von Johannes, Magdalena, den Wächtern, von Jesu Klagerede im Kerker ist hier keine Rede, aber Mariä Frage V. 1092 bis 93 und Mariä und Petrus' Antwort V. 1094—1108 ist fast wortgetreu aus Cochems II. Kap. 19 S. 131 entnommen. Jesus vor Pilatus V. 1109 bis 53 stimmt mit Cochems II. Kap. 20 und dem B. P. überein, um so mehr, als hier teilweise die Rede in Prosa eingefügt ist. Jesus vor Herodes V. 1154—1200 enthält wiederum Prosa neben Versen. Die Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 21 und dem B. P. wird jedem vergleichenden Leser sofort klar, nur sind einige Reden hier einem Diener des Herodes zugeteilt. Jesus wieder vor Pilatus V. 1201—70. Auch hier geht die Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 22 und damit mit dem B. P. in derselben Weise weiter. Die Geisselung Jesu V. 1271—1339 ist von gereimten Sprüchen begleitet, wie diese ähnlich auch im H. P. ist, doch findet sich im Wortlaute keine Beziehung. Diese Sprüche zeigen auch mit Cochems II. Kap. 24 keinen Zusammenhang, sondern sind durch Überlieferung von den ältern Spielen auf die jüngern übergegangen oder danach wieder neu nachgebildet worden.

Christus wird wiederum zu Pilatus geführt und verurteilt V. 1340 bis 1436. Der Gedankengang ist auch hier derselbe wie im B. P. und bei Cochems II, Kap. 29—30; eine kleine Abweichung macht sich hier durch Einführung zweier Diener des Pilatus geltend, während die Gemalin des Pilatus nicht auftritt. Das Urteil ist in Prosa und im gleichen Wortlaut wie bei Cochem und im B. P. mitgeteilt. Nun folgt die letzte Judasscene, Judas' Verzweiflung V. 1437—1508, in der der Teufel und der Tod auftreten. Diese Scene hat weder mit Cochem — denn im 19. Kap. ist zwar der Teufel erwähnt, aber der Tod nicht — noch mit dem B. P. genaueren Zusammenhang. Doch zeigt sich dieser gleich wieder im folgenden Kreuzgang V. 1509—41. Die Begegnung mit Maria folgt hier in anderer Ordnung als im B. P. nach dem Zusammentreffen mit Simon von Cyrene und der Veronika, die Reden selbst stimmen fast wortgetreu zu Cochems II. Kap. 33 f. und zum B. P. Die Kreuzigung und der Tod Christi V. 1542 bis 1738 sind ausführlicher behandelt als im B. P. Hauptsächlich sind die Spottreden der Juden, die Bekehrung des Longinus Züge, die der Verfasser vielleicht nicht bloss aus Cochem schöpfte, sondern vielfach nach eigenem Geschmack oder aus andern Darstellungen von Volksschauspielen einfügte. Im allgemeinen mag wohl auch hier Cochem als Richtschnur für die Darstellung gedient haben, aber es ist begreiflich, wenn bei der ungemein

breiten Erzählung Cochems und bei der Umsetzung in Verse von Seite des Verfassers nicht nur hier, sondern auch an manchen andern Stellen vom Wortlaute Cochems abgewichen und der gleiche Gedankengang mehr in eigene Worte gekleidet wurde. Es müsste jedem andern bei Dramatisierung einer so weitläufigen Erzählung ebenso gehen: man würde die dramatisch tauglichen Stellen wenig verändert aufnehmen, bei überreichem Stoff aber würde man sich mehr vom Gedankengange leiten lassen und die Worte lieber selbst dazu geben, als sie aus verschiedenen Stellen zusammensuchen. Allerdings greifen gewisse Scenen, wie die Teufelsscenen, in diesem Leiden Christi weiter über diese Quelle hinaus; sie bedeuten wahrscheinlich einen Einfluss anderer Volksschauspiele oder volkstümlicher Überlieferungen.

Das Leiden Christi aus dem Gurkthale in Kärnten, das A. Schlossar im Anhange seiner D. Volksschauspiele II. S. 271 f. mitteilt, zeigt, wie schon A. Schlossar II. S. 400 bemerkte, in vielen Teilen Beziehungen zum Steiermärker Leiden Christi, das wir in der Hauptsache bereits als eine dichterische Bearbeitung Cochems kennen gelernt haben. A. Schlossar verweist auf die Beurlaubung, die Fusswaschung, den Urteilsspruch, worin sich eine gemeinsame Vorlage erkennen lasse. Diese gemeinsame Vorlage ist eben Cochems Text, der da wieder durchblickt. Es lässt sich hier aber bei der starken Änderung der Sprache, hier Verse — dort Prosa, auch durch eine genauere Vergleichung nicht sicher feststellen, in welchem Ausmasse Cochem benutzt wurde und ob unmittelbar oder vielleicht durch ein anderes Volksschauspiel.

Vom Prolog II. S. 271 wollen wir absehen, da derselbe gewöhnlich nur in weiten Zügen eine Inhaltsangabe bildet und eine geistliche oder weltliche Ermahnung an die Zuschauer enthält, sich daher zur Vergleichung nicht gut eignet. Aber auch der zweite Auftritt, wo der Tod singt und redet, zeigt keine recht deutliche Beziehung zu Cochem, wiewohl Cochem in seinem Zusatz zu dem Leben Jesu (von den vier letzten Dingen: Tod, Gericht, Hölle, Himmelreich) auch vom Tode im besondern handelt. So könnte die vierte Strophe des nach Höltys Totengräberlied bearbeiteten Liedes (V. 43—48) auf Cochem beruhen, der den Tod Christi auch in nahen Zusammenhang mit dem Tode der Menschen bringt (vgl. I. Kap.: „Wie erschröcklich der Tod seye" und A. Schlossar II. S. 401). Ferner spricht der Tod V. 63: „Mein Pfeil wird ihn gewiss nicht fehlen" . . . Diese Darstellung des Todes mit dem Pfeile erinnert lebhaft an Cochems Abbildung zum genannten Kapitel. Der Tod durchbohrt mit einem langen Pfeile den im Bette liegenden Kranken, während die Angehörigen verzweifelt die Hände ringen und wehklagen. Die Möglichkeit einer Anlehnung an Cochem ist hier nicht ausgeschlossen, sowie auch später die Judasscenen mit den Teufeln eine ähnliche Beziehung haben könnten.

Im dritten Auftritt erscheint Christus mit seinen Jüngern. Er offenbart ihnen die Nähe seines Leidens, die Absichten seiner Feinde und fordert sie zum letzten Besuche Bethaniens auf, um von der Mutter und den Freunden Abschied zu nehmen. Damit wird also einerseits das Leiden geoffenbart, anderseits die Urlaubnehmung vorbereitet. Diese Darstellung entspricht nicht ganz der Cochems, wiewohl sich der Schluss mit Cochems Darstellung vergleichen lässt:

V. 83—88:

Lasst uns gehn nach Bethanea
Zum G'nuss der letzten Freuden
Wo ich noch hoff, der Mutter mein
Und auch den Freunden eben
Vor meinem Tod das Lebewohl
Und auch Urlaub zu geben.

Cochems II. Kap. 3 S. 14:

Am Grünen-Donnerstag morgens kame der betrübte Sohn Mariae wider, und wolte den letzten tag seines lebens mit seinen allerliebsten freunden in freuden verzehren.

(Urlaub von Mutter und Freunden ist dann wieder nach Cochems Darstellung!)

Die Anordnung des Stoffes und die dramatische Fügung verrät überhaupt in diesem Leiden Christi grössere Freiheit in der Behandlung; es kann daher obige Scene neben einer Anlehnung an Cochem noch jene dramatische Wendung erfahren haben, dass Christus zuerst mit seinen Jüngern auftritt, um den Besuch Bethaniens anzukündigen. Im vierten Auftritte zeigt sich der Anschluss an Cochem bereits deutlicher. Die Juden halten Rat wider Christum, Kaiphas spricht zur Versammlung. Diese Scene fehlt im Steiermärker P., dagegen finden wir sie im B. P. und bei Cochem I. Kap. 91 „Von dem Rath wider Chr.“.

V. 89—92 setzt eine Erörterung des Lebens und Wirkens Christi voraus, wie dies schon im ersten Rat wider Christum und dann hier im zweiten bei Cochem zu finden ist. Es wird jedoch nicht auf die einzelnen Thaten eingegangen, sondern nur ganz allgemein gesagt:

Kaiphas: „Euch sind bekannt, Ihr lieben Herren,
Christi That und falsche Lehren!
Viel Volk hat er an sich gezogen,
Mit falscher Lehre Viel' bewogen:“

Die weitere Rede des Kaiphas ist auch ziemlich frei behandelt, doch lässt sich, freilich auch mit Beziehungen zur Heil. Schrift, vergleichen

V. 93—96:

Und lasst man ihm ferner seinen Muth,
Die Juden er verführen thut:
Und fallen uns die Römer ein,
Vom Lande wir vertrieben sein.

Cochems I. Kap. 91 S. 466b f.:

Lassen wir ihn also, so werden alle an ihn glauben. Und die Römer werden kommen und unser Land und Leute nehmen.

Auch die Reden der Räte erinnern an Cochem. Vgl.

V. 107—10:

Man muss mit Listen unterkommen,
Dass er in unsre G'walt wird g'nommen!

Cochems II. Kap. 15 S. 97a:

Wenn man einen Hexenmeister, welcher das gantze land verzaubert hätte ... endlich durch List gefangen bekommen hätte.

	Cochems I. Kap. 91 S. 468b:
Der Vogel muss gefangen werden, Sodann kann man sein Nest verderben.	Dann er ware vogel-frey gemacht: und wer ihn nur antraffe, dorfte ihn umbringen.
V. 115—16:	Cochems II. Kap. 13 S. 78:
Nur nicht gleich an dem Ostertag! Das Volk aufrührisch werden mag.	Die Herren aber sagten: Es dunckt uns nicht rathsam zu seyn, an disem hl. Oster-Fest; dann es wurde grosse aufruhr unter dem volck machen.

Vom 5. bis 7. Auftritt haben wir Teufelsscenen mit Judas, in denen nicht allein Cochem, sondern vielleicht, wie beim Steiermärker Leiden Christi, auch eine andere alte Überlieferung, hereinspielt. Der 8. Auftritt: die Unterhandlung des Rates mit Judas — ist hier stark zusammengezogen, die Zählreime zeigen aber auch hier wieder eine andere Fassung als im Steiermärker oder im B. P. Der 9. Auftritt ist eine Rede des Judas in acht Verszeilen, dagegen ist der 10. Auftritt: der Abschied Jesu von Maria, Magdalena und Martha — entsprechend der Cochemschen Fassung breiter behandelt. Doch ist diese Scene hier noch kürzer dargestellt als im Steiermärker Leiden Christi. Hier ist nur die dritte Bitte (V. 285: „Lass mich mit dir auch sterben") deutlich geschieden, die erste und zweite läuft auf den gleichen Gedanken hinaus (V. 259: „Thue dich dem Tod entziehen" — V. 269: „Thue dich dem Tod entwinden"), auch werden diese nicht als erste und zweite Bitte bezeichnet. Sonst ist in diesem Auftritte die Offenbarung des Leidens in ähnlicher Weise wie im Steiermärker P. mit dem Abschied von den Freunden verbunden. Es lässt sich hier auch einige Übereinstimmung zwischen dem Kärntnerischen und Steiermärkischen P. bemerken. Vgl.

Kärntn. P. V. 270—77:	Steierm. P. V. 284—91:
Gleichwie der Mensch verloren hat Beim Apfelbaum das Leben, Der G'nuss war ihm ja tödtlich schad, Sein Heil hat er vergeben: So thuet auch mich in gleicher G'stalt Die Liebe hart bezwingen, Die Sünd den Menschen g'fangen halt, Ich musst ihm 's Leben bringen.	Mein Schatz und mütterliche Zucht, Antwort darauf zu geben: Weil Adam durch des Baumes Frucht Verloren hat sein Leben, So muss ich auch mit meinem Tod Am Holz das Leben erwerben, Und alle Trübsal, Angst und Noth Gern leiden bis ins Sterben.

Vgl. beide Fassungen mit Cochems Darstellung II. Kap. 2 und im I. Aufzuge des B. P.: „Chr. sprach: Meine allerliebste Mutter, daß du begehrest, ich solle mir einen geringern tod erwählen, das kan nicht seyn: dann die Göttl. Gerechtigkeit erfordert, daß ich die allergrausamste marter und allerbittersten tod leyden solle; damit die sünde Adams und aller menschen völliglich bezahlt werden. Dann gleichwie die sünder meinem himmlischen Vater" u. s. w.

Die Vergleichung beweist nicht viel, doch könnte man an dieser Stelle vermuten, der Steierm. Text stehe dem Kärntner fast näher als die hier etwas weiter abstehende Darstellung Cochems. Vgl. aber eine andere Stelle in beiden Spielen:

Kärntn. P. V. 290—301:	Steierm. P. V. 372—87:
Maria:	Maria:
Gott sei's geklagt, weil's doch sein muss, Ich kann nicht sein entgegen, Gieb mir doch aus deinem Gnadenfluss Den himmlisch letzten Segen.	Ach weh, nun muss ich schon zurück, Ich kann nichts mehr erwerben: Mein Herz bricht mir zu tausend Stück, Für Leiden muss ich jetzt sterben; Nun küss ich dich zum letztenmal, Bring dich nicht mehr zuwegen, So bitt ich dich zu tausendmal Um deinen heiligen Segen.
Christus:	Christus:
Der Vater in dem Himmelreich, Der wolle dich gesegnen, Der heilige Geist lass dir zugleich Kein Unheil auch begegnen: Nun ist es Zeit, dass ich mich gieb In meines Feindes Handen, Um alles, was da malt die Schrift Zu leiden, Strick und Banden.	Gesegn' dich Gott, o Mutter mein, Sammt allen deinen Freunden, Nun will ich mich, es muss doch sein, Ergeben meinen Feinden.
(Vgl. Cochems II. Kap. S. 9a: „Dises haben schon vorlängst die Propheten geweissaget . . .“)	Alles, was worden prophezeit, Muss heut also geschehen, In Kürz' werd't ihr mit grösster Freud Mich alle wiedersehen.
Maria:	Cochems III. Kap. S. 19b:
So geh, mein Sohn, erlös die Welt, Und thue nach Gottes Willen: Weil es ansonst wär schlecht bestellt, Thue dies mit Blute stillen.	. . . . so gehe hin und erlöse die Welt.
Der Vater wolle dir beistehn, Den du zum G'leit mir geben, Und mit dir zu dem Tod hingehn: Bring uns das ewige Leben.	Gott der himmlische Vatter wolle dich stärcken, der hl. Geist wolle dich trösten . . .

Eine auffällige Übereinstimmung findet sich bei diesen Stellen nur im K. P. 293 und St. P. 379, K. P. 298—99 und St. P. 382—83, wo die Bitte um den Segen und der Entschluss Christi, sich den Feinden zu übergeben, ausgesprochen wird. Die Übereinstimmung der ersten Stelle erklärt sich indessen aus Cochem, wo Maria beim Abschied Christi (Kap. III S. 19a) spricht: „Dann tausendmal besser ist mir, mit dir sterben, als ohne dich leben. Wann es dann aber muß geschyden sein, so bitte ich demütig um deinen Göttlichen Seegen, damit ich gestärcket werde, das grosse leyd gedultiglich auszustehen.“ Ebenso lässt sich die zweite Stelle mit

den Abschiedsworten Christi bei Cochem Kap. III S. 15a zusammenhalten: „Nun dann, meine allerliebste Mutter! weil es muß geschieden seyn, so sage ich dir gute Nacht, und befehle dich meinem himmlischen Vatter. Und ihr, meine liebe Freunde, lebet wohl, meine zeit ist da, daß ich von euch scheyde,“ wenn auch von der Übergabe an die Feinde hier im besondern nicht die Rede ist. V. 302 f. des K. P. zeigt deutliche Abhängigkeit von Cochem. Wir bemerken also, dass sowohl der St. P. als der K. P. hier eine Beziehung zu Cochem aufweisen, und wenn nun diese beiden P. auch unter sich eine gewisse Übereinstimmung zeigen, so erklärt sich diese nicht aus der unmittelbaren Abhängigkeit dieser beiden P. von einander, sondern durch ihre Abhängigkeit von Cochem als der gemeinsamen Quelle beider. Die V. 310 folgenden Trostreden der Frauen sind wieder freier gehalten, der Verfasser bemüht sich sichtlich, mehr poetischen Schwung in die Schlussreden des 10. Auftritts zu bringen; doch verraten V. 321, 324, 327, 330—32, 344 auch hier Cochemschen Einfluss.

Dagegen hört im 11. und 12. Auftritte plötzlich wieder Cochems Einfluss auf, auch der Steiermärkische Passion zeigt hier keine Beziehung zum Kärntnerischen. Der hohe Rat sowie Judas sind hier volkstümlich karikiert, die italienischen Namen der Ratspersonen sprechen insbesondere für den volkstümlichen Ursprung dieser Scenen.

Auch im 13. bis 15. Auftritt ist keine unmittelbare Benutzung Cochems nachzuweisen, denn eine solche Darstellung kann ebensowohl auf der Erzählung der Evangelisten als auf Cochems Wiedergabe nach den Evangelien beruhen. Das was in Cochems Darstellung eigentümlich ist, findet sich hier eben nicht; auch in der Fusswaschungsscene kann ich keine deutliche Beziehung zwischen dem Steierm. und Kärntn. Spiele und daher auch nicht zwischen dem letzteren und Cochem entdecken[1]). Eine gewisse Übereinstimmung in der formellen Behandlung solcher Scenen, die schon in der Heil. Schrift eine feste Gestalt haben, versteht sich von selbst, ebenso ist allen diesen Spielen eine gewisse volkstümliche Charakterisierung und Behandlung eigen, wie sie sich im Laufe der Zeiten im Volke traditionell fortgeerbt hat. So lässt sich auch im folgenden zweiten Aufzuge in allen fünfzehn Auftritten nur weniges finden, was mit einiger Sicherheit als Cochems Eigentum nachgewiesen werden kann. Im 4. Auftritt erinnert die üble Behandlung, welche Martha von den zwei Rittmeistern erfährt, sowie im 5. Auftritt der Wechselgesang zwischen Maria und dem Wächter an Cochems XVIII. Kap. „Mariae kommt zeitung ihr Sohn seye gefangen“. Dem Wortlaute nach liesse sich im 5. Auftritt eine Stelle vergleichen. Beiderseits spricht der Wächter:

1) Vgl. Schlossar, Volksschausp. II, S. 400.

V. 955—58:	Cochems XVIII. Kap. S. 126a:
Man hat heut diese Nacht Ein G'fangnen hergebracht, Gestossen hin und her, Geschlagen noch viel mehr.	Man hat vor etlichen stunden einen gefangenen mit grossen schimpf herein geführt, der arme mensch sahe übel aus, und war gar jämmerlich zerschlagen.

In V. 978 und 981 werden die Juden in ihrem Treiben gegenüber Jesu als „rasend“ und „toll“ bezeichnet. Auch bei Cochem heisst es im XIV. Kap. „Wie Chr. gefangen worden“ S. 86b nach Chrysostomus, dass Gott in dieser Leidensnacht allen Teufeln, selbst dem Lucifer, Macht über die Juden gegen Christus gegeben habe, so dass „sie gleichsam vor Zorn und Bosheit rasend wurden“.

In V. 983 nennt Judas den Annas „Hochwürdig“, wie dies auch bei Cochem im XVI. Kap. S. 106a vorkommt.

V. 1043.	Cochems XV. Kap. S. 98a:
Sag an, wer hat dir denn Das Lehramt übergeben . . .	Wer hat dir g'walt gegeben, zu lehren . . . .

Besonders zeigt der 9. Auftritt inhaltlich und selbst im Wortlaute Übereinstimmung mit Cochem;

V. 1129—40:	Cochems XVIII. Kap. S. 124:
	Johannes hat vom Weinen Augen wie lauter feur, als er von Caiphas' Haus nach Bethanien kommt.
Maria: Bekenn die Wahrheit doch nur ein, Die Augen nichts Guts ankünden. Ach, Johann, mit welchen Schmerzen Wart ich deiner Gegenwart; Sag es diesem armen Herzen, Geht es meinem Sohne hart?	Maria spricht: O mein Johannes, sage bald an, wie stehet die sach mit meinem armen Kind? Dann ich mercke wohl, dass du traurige bottschaft bringest. Ich bitte dich, sage nur bald, wie es stehe.
Johannes: Ach, Maria, ich muss gestehn, Es thut sehr schlecht mit ihm hergehn, Denn Judas hat ihn verrathen, Er ist in der Juden Gewalt gerathen, Wird hart gebunden und tribulirt, Zum hohen Priester hingeführt.	Der liebe Johannes hielte die zähren ein, so vil er kunte, und sprach: O liebe Frau, mit eurem Sohn stehet es so schlecht, dass ich michs scheue zu sagen. Dann die Juden ihn als einen mörder gefangen . . . und gehen so übel mit ihm um, dass ichs vor hertzenleid nicht sagen kan: und Judas der böse mensch hat ihn verrathen, zu Annas und Caiphas geführt.

V. 1145—46:	Cochem XVIII. Kap. S. 125a:
Ach, Kind, ach, Sohn, ach, meine Freud! O, Juda, welch Undankbarkeit!	Ach, ach mein Kind Jesu! wo ist mein trost und freud! O Judas, du undanckbarer mensch!

V. 1156:	Cochem, S. 125b:
Drum lasset uns der Stadt zugehn.	gehe doch mit mir in die stadt.

An diesen Stellen finden wir auffällige Übereinstimmung, indessen ist dem Umstande, dass diese Übereinstimmungen gerade in specifisch Cochemschen Partieen zu finden sind, mehr Gewicht beizulegen als dem übereinstimmenden Wortlaute selbst. Es gewinnt den Anschein, als wären im Kärntn. P. aus Cochem nur solche Stellen eingefügt, die gerade Cochem eigen sind; aber auch hier zeigt sich kein sehr enger Anschluss, wenn man selbst davon absieht, dass der Text in Verse umgesetzt und daher stark verändert werden musste.

In allen weiteren Auftritten finde ich dann keine deutliche Anlehnung mehr an Cochem bis zum Todesurteil in V. 2117—35, das dem Sinne entsprechend in Prosa eingefügt wurde. Doch auch in diesem Urteilsspruch ist Cochem nicht getreu wiedergegeben, sowie auch die Stelle im Steierm. P. und im Böhmerwald-Passion wieder etwas abweichend lautet. Man muss annehmen, dass jeder Verfasser zwar den Spruch aus Cochem genommen, aber jeder nach eigenem Geschmack verarbeitet hat.

Auch in den folgenden Auftritten begegnen wir wieder poetisch verarbeiteten Stellen, die wohl nur auf Cochem zurückzuführen sind. So lässt sich die Rede des ersten Portier zu Maria beim zweiten Kreuzfall mit Cochems Darstellung „Chr. begegnet seiner Mutter“ zusammenhalten:

V. 2325—28:	Cochems XXXIII. Kap. S. 233b:
	Dann derjenige, so die nägel truge, hielte dieselbige der traurigen Mutter vor die augen, sprechend:
Schau, Weib, sieh die drei Nägel an, Woran dein Sohn muss hangen, Sie werden ihm wohl taugen schon, Wann er am Kreuz wird prangen.	Sihe, o Weib, mit disen nägeln muss dein Sohn heut ans creutz geschlagen werden; hättest du ihn besser erzogen, so wäre er zu solchem leyd nicht kommen.

Als Maria Jesus auf dem Leidenswege zu begegnen sucht, bittet sie Johannes um das Geleite, auch Martha und Magdalena sind dabei. Hier scheint die ganze Scene, wiewohl nicht überall im Wortlaute, nach Cochem bearbeitet. Vgl.

V. 2409.	Cochems XXXIII. Kap. S. 232b:
	Darum sprach Maria zu Johanne:
O mein Johann, ich bitte dich, Zeig mir den rechten Ort, Damit den Sohn wohl sehe ich, Und sprechen könnt ein Wort.	Mein lieber vetter Johannes, ich sihe, dass ich an disem ort, vor dem grossen volck nicht kan zu meinem sohn kommen, darum bitte ich, führe mich an einen ort, da ich mit ihm vor seinem end ein wörtlein reden, oder ihn in seinem leyden trösten könne . . .

Johannes:	
Wenn es so Euer Wille ist, Ihr allerliebste Frauen, So lasst uns gehn, spart keine Frist, Wir wollen ihn beschauen. Ich glaub, wir sind am rechten Weg, Wie die Blutstropfen zeigen ...	St. Johannes sprach: Liebe Frau, ich förchte . . ., dannoch will ich euch disen dienst erweisen, und durch einen kurtzen weeg an einen ort führen, wo er mus vorüber gehen ....

Diese Scene ist in ihrer ganzen Eigenart nach der Cochemschen Darstellung gezeichnet, doch stimmt der Wortlaut wiederum nur teilweise überein. Freilich ist hier zu beherzigen, dass dieser Passion überhaupt in seiner kurzen, skizzenhaften Behandlung der Scenen die eingehende und breite Darstellung Cochems nicht brauchen konnte; anderseits wollte der Verfasser ein derberes, echt volksmässiges Spiel machen, das nach seiner Erfahrung nicht durchweg nach Cochem bearbeitet sein durfte, wenn es seinen Zuschauern gefallen sollte.

Von diesen Gesichtspunkten aus liesse sich der ungenaue Anschluss an Cochem erklären, wenn er auch sonst keine andere Quelle benutzt hätte, allein es scheint doch, dass der Verfasser dieses Passions Cochem nur in gewissen Scenen wirklich zu Rate gezogen hat und auch hier sich mehr bloss vom Gedankengange als vom Wortlaut leiten liess.

Ich finde nämlich auch bis zum Ende des Passions keine auffällige Stelle mehr, die auf Cochem zurückzuführen wäre, denn soweit nur die Heilige Schrift ausgebeutet wird, lässt sich Cochem nicht als besondere Quelle ansehen und erweisen.

Diesem Passion folgt noch als Zwischenspiel zum Leiden Christi ein Schäferspiel[1]) und als Nachspiel die Auferstehung. Auch diese Stücke zeigen keinen deutlichen Zusammenhang mit Cochem.

Im ganzen erweist sich demnach Cochems Leiden Jesu als Quelle für viele geistliche Volksschauspiele und man darf annehmen, dass mit den hier verglichenen Spielen die Zahl der von Cochem abhängigen nicht einmal erschöpft ist.

Wir fanden fünf Paradeisspiele, die mehr oder weniger aus Cochems Leben Jesu geschöpft haben, und zwar das V. P. (Vordernberger Paradeisspiel), das Paradeisspiel im O. W. (Obergrunder Weihnachtsspiel), das Z. P. (Zuckmantler Paradeisspiel), das S. P. (Salzburger Paradeisspiel), das M. P. (Mitterndorfer Paradeisspiel), ferner fünf Weihnachtsspiele, und zwar das O. W. (Obergrunder Weihnachtsspiel), das H. H. (Halleiner Herbergsspiel), das H. D. (Halleiner Dreikönigsspiel), das H. K. (Hitzendorfer Krippelspiel), die G. Chr. (Geburt Christi aus Steiermark), ferner zwei Schäferspiele, und zwar das Spiel vom guten Hirten im V. P.

1) Dieses dürfte vor dem 2. Aufzuge eingefügt worden sein, wo zur folgenden Ölbergscene eine Waldgegend dargestellt wird.

(Vordernberger Paradeisspiel) und das Mitterndorfer Schäferspiel im M. P. (Mitterndorfer Paradeisspiel), ferner sechs Passionsspiele, von denen das B. P. (Böhmerwald-Passionsspiel) und das St. P. (Steiermärkische Leiden Christi) Cochem am nächsten stehen, während das Z. P. (Zuckmantler Passionsspiel), das O. P. (Oberandorfer Passionsspiel), das Passionsspiel aus dem Bayerischen Walde und das K. P. (Kärntnerische Passionsspiel) nur mehr oder weniger auf Cochem zurückgeführt werden können.

Bei der verschiedenen Abhängigkeit dieser Spiele von Cochems Leben Jesu ist beachtenswert, dass manche Spiele prosaische Stücke aus Cochem enthalten, die ohne grosse Veränderung eingefügt werden konnten und daher leichter zu erkennen sind; dass hingegen bei manchen Volksschauspielen von poetischer Form Cochems Text, wenn er verwertet werden sollte, erst in Verse umgesetzt werden musste, wobei sich dann eine grössere Selbständigkeit der Verfasser geltend macht und die Abhängigkeit nicht überall mit voller Sicherheit nachzuweisen ist.

Teile, die in diesen Volksschauspielen über Cochems Leben Jesu und die Heilige Schrift hinausgehen, sind entweder eigene Erfindung der Verfasser, oder sie entstammen einer andern Quelle. Auf Rechnung der Volkspoeten möchte ich besonders die Bildung der Zählreime, mancher Judas-, Teufels-, Hirtenscenen, mancher derben Dialoge setzen, wobei allerdings meistens auch noch Einfluss alter Überlieferungen mitwirkt, andere eigenartige Scenen mögen oft direkt auf eine andere, uns noch nicht bekannte Quelle zurückgehen. Eine wichtige Quelle dieser Art für die jüngeren geistlichen Volksschauspiele ist gewiss durch den Hinweis auf Cochem offenbar geworden. Wie des Meisters Hans Sachs erwähnte Tragödie ins Volk eindrang und das Volksschauspiel erweckte und belebte, so hat noch in ausgedehnterem Masse Cochem durch sein Volksbuch besonders auf das deutsche Volk im Süden eingewirkt.

Was die Darstellung der Töchter Gottes im Paradeisspiele im besondern betrifft, ist zu beachten, dass dieser Mythus über Cochem weit zurückreicht, vgl. Passionsspiel aus dem Böhmerwald S. 15. R. Heinzel hat uns gezeigt, dass dieser Mythus auf den 84. Psalm, 11.—12. Vers: Misericordia et veritas obviaverunt sibi; iustitia et pax osculatae sunt. Veritas de terra orta est et iustitia de coelo prospexit — zurückzuführen ist. Für unsere Volksschauspiele war wohl einzig und allein Cochems Fassung massgebend, dennoch zeigte sich in einer handschriftlichen Überlieferung zum Erler Passion keinerlei Zusammenhang mit Cochems Darstellung, daher diese Überlieferung auf eine andere ältere Fassung zurückgehen dürfte. Abgesehen von verschiedenen Gedichten des Mittelalters (Erlösung, Anegenge, De Mynnen rede) bot auch st. Bernardus, Sermo I. de Annuntiatione B.M.V.[1]) eine für Theologen bequeme Fassung dieses Mythus, sowie darauf auch in

1) Vgl. Migne cursus patrolog. lat. tom. 183. 383—390. Schluss des Sermo.

verschiedenen Predigtwerken[1]) Rücksicht genommen ist. Von solcher Seite hat nicht nur Cochem selbst, der leider für seine Fassung keine Quelle angiebt, sondern vielleicht auch der Verfasser der alten Erler Hs. die Anregung zu dieser Darstellung empfangen.

Villotte friulane (Friaulische Dorflieder).

Mitgeteilt von Dr. **E. Schatzmayr** in Triest.

Dem „Furlaner" (Friauler) ist Lied und Gesang Lebensbedürfnis: von früh morgens bis spät abends, bei der Arbeit auf dem Felde und in der Werkstatt, auf der Wanderschaft und daheim in Haus und Garten hört man ihn singen. Mehr noch die Furlanerinnen. Einzeln und in Chören, in Feld und Wald, in den Spinnereien, auf den Wegen und Steigen, nach dem Vesperläuten erschallen ihre mehr oder minder fröhlichen Gesänge (villotte). Die Furlaner sind eben ein dem deutschen Nachbar im Norden (Kärnten) und Westen (Tirol) in mancher Hinsicht näher als dem wälschen Landesgenossen verwandtes gemütvolles, derbes, tüchtiges, überaus arbeit- und sparsames Landvolk an den Südhängen der karnischen Alpen (Carnia) und auf den vorliegenden Ebenen bis Görz, Monfalcone und Grado in den Lagunen der Adria.

Beim hiesigen Volke heisst das Land, wo furlanisch gesprochen wird: la Furlanīa, wo deutsch gesprochen wird: la Tedescherīa. „La Germania" ist Deutschland und Österreich.

Der friaulische Dialekt gehört zur Gruppe der ladinischen[2]) Mundarten, zu welchen auch das „Romaunsch" (Rhätoromanisch in Graubünden und Tirol) gezählt wird. Es existiert ein gutes Wörterbuch von Pirona. Die Lautlehre des Friaulischen und der verwandten Mundarten ist von Ascoli (geb. in Görz) im ersten Bande des Archivio glottologico italiano behandelt worden. Bei Resiutta an der Pontebba-Bahn wird ein Unterdialekt gesprochen, der sehr altertümlich ist.

Fra i canti popolari italiani, i friulani sono i più profondi — sagt ein Kenner italienischer Volkslieder.

1) Vgl. Wiser, Th., Vollständiges Lexikon für Prediger und Katecheten. Regensburg 1857 XI. Bd. S. 273.

2) Siehe mein Buch „Avanzi dell' antico dialetto triestino" (Triest, bei Dase, 1891).

Urtext. — **Nachdichtung.**

1.

Benedete l' antiga-e (= „le anticaglie“, gli antichi)
I ere dute buine int (= gente)
E cumò nome baga-e,
Dute plene di bon timp! (= buontemponi).

In den guten alten Zeiten,
Da war alles gut und echt —
Heutzutag ist alles Schwindel,
Alles pofel, falsch und schlecht!

2.

Cuand ch' o levi su par Čarnje
(Quando io andavo su per la Carnia)
Jò no levi mai di band:
Cuafri nolis te sachete
(Quattro nuces „ze sack. etto“)
Lis fantatis a miò comand.

Beim Hinauftrieb in den Karngau —
Lebe hoch der alte Brauch! —
Hatt' ich immer Geld im Beutel
Und die schönsten Mädel auch.

3.

E une dì une dì jo (l)and a messe
'o l' hai vidude a capità,
E in che glesie benedete
O m' hai finit d' inamorà.

Und eines Tags, eines Tags ging ich zur Messe:
Da sah ich das Schönste was es giebt,
Und in der lieben, guten Kirche,
Da — hab' ich mich in sie verliebt.

4.

Ti ricuardistu, ninine,
Cuand ch' o erin sul rival —
Tra-la-la, opla! —
Magari che 'l foss!
Tu has čapadis plui bussadis
Che no fucis sul cocolar!

Gedenkst du noch daran, Geliebte,
Wie wir standen auf der Höh' —
Hopla, juchhee! —
Ach, wenn's noch so wär'!
Da kriegtest du mehr Bussel, Kind,
Als Blätter an dem Nussbaum sind.

5.

Ves chei voi come dos stelis,
(Avetis quegli occhi) (due stelle)
Chel nasut cussì ben fat —
Simpri alegri e mai passion!
(Lieblings-Refrain oder „ritornello“ vieler friaul. Volkslieder).

Die Augen wie zwei Sterne,
Das Näschen, ach, wie lieb —
Du verflixter Herzendieb!

6.

Cuan' che' l fûc al bruse l' aghe
Anče jò ti sposi te —
Simpri alegri e mai passion!

Wirst du's Wasser brennen seh'n,
Werd' ich gleich dich freien gehn.

7.

E Tunin al è un bièl zovin,
Ch' al sà ben puartà il čapjèl:
El merète Teresine
Se no fòss nomè par chèl.

Tonerl ist ein hübscher Bursche,
Tonerl trägt so fesch den Hut:
Er verdient die hübsche Resi,
Schon weil er sich trägt so gut.

8.

Su la plui alte cime
Al je ve' l soreli a buin ore —
Ma cheste no je l' ore
Di abandonà l' amor!

Auf höchster Bergesspitze
Geht schon die Sonne auf —
Ha, das ist nicht die Stunde,
Wo ich vom Liebchen lauf!.

9.

Dait un tic a di che puarte
Ch' al si alzi chel saltèl (oder „cluca“ = Klinke!)
Viva l' amor! —
Che salti fûr la me morose (mia amorosa)
Che la čapi a brazzecuèl.

Gebt einen Tick (Stoss) jener Pforte
Dass sich aufthu' jenes Schloss —
Es lebe die Liebe! —
Dass herausspring' meine Liebste,
Dass ich sie hasche und umhalse.

10.

Čolmi me, čolmi, ninine,
Bambinute dal Signor –
Simpri alegri e mai passion! —
La passion non l' hai mai vude,
E cumò manco che mai!

Nimm mich, nimm mich, mein Schätzchen,
Herrgottskindchen du, juchhee! —
Immer lustig, nie betrübt! —
Trauer hab' ich nie empfunden
Und jetzt weniger denn je!

11.

L' è tan' timp ch' a ti oseli,
Par čapati sul vergòn,
E cumò che t' hai čapade,
Di tinjiti no soi bon!

Stellte nach dir lange, lange,
Bis ich fing dich auf dem Leim —
Und nun kann ich dich Gefangne,
Ach, nicht halten fest daheim!

12.

Un garoful senze mani
Hai plantàd sun t' un biel mûr:
Quan' che passarà 'l mio zovin
Al dirà che l' è' l mio cûr!

Eine Nelke ohne Stengel
Steckt' ich an die Wand zum Scherz:
Wann mein Schatz daran vorbeigeht,
Wird er sagen, 's ist mein Herz!

13.

Duč mi disin che soi biele,
E dis' anč jò ca no l' è mal:
Hai une biele cotulute
Lis curdelis sul grimal.

Alle sagen, dass ich hübsch sei
Und ich denk', es dürft' so sein:
Hab' ein neues Unterröckchen
Und dazu ein Schürzchen fein.

14.

Veso vò, veso vò che biele fie:
No la dais, no la dais a di nisun? —
Viva l' amor! —
La tinjiso conservade
Come l' uèli da la lum!

Ja warum, Eure hübsche Tochter
Gebt ihr nicht, gebt ihr nicht einem Mann?
Wollt ihr sie verschlossen halten (sich verzehren lassen)
Wie das Öl in der Lampe dann?

15.

Dulà sono ches zornadis,
Bambinute dal Signor!

Ach, wo sind die schönen Tage,
Du mein (goldnes) Gotteskind!

16.

Tra i rizzòs e la barete
Mi han finit d'inamorà,
Tra la cise e la mura-e
Mi ves fat inamorà!

An euch Löckchen unterm Häubchen
Hab' ich, ach, so viel gedacht,
Bis ihr, zwischen Zaun und Mauer,
Gänzlich mich verliebt gemacht!

17.

Cheste viole palidute
Čolte su dal vas cumò,
Jò vei dàle a di che frute
Che' l so cûr al sedi gnò!

Dieses holde blasse Veilchen,
Frischgepflückt vom Blumenschrein,
Will ich geben jenem Mädchen,
Dass ihr Herze werde mein!

18. Serenata.

Anče cheste, e po voi vie,
In braz a vò lasci il mio cûr —
Simpri alegri e mai passion!

Ständchen.

Noch dieses (Lied), und dann geh ich weg,
Im Arme euch lass ich mein Herz —
Immer fröhlich, und nie betrübt!

19. Matinata.

El gial al čante
E cri che' l dì —
Mandi, ninine,
Voi a durmì.
Cûr miò dilèt
No sta vaì —
Mandi, ninine,
Devi partì!

Morgenlied.

Es kräht schon der Hahn,
Der Tag bricht an —
Leb' wohl, mein Liebchen,
Will schlafen gân.
Mein herzig Schätzchen,
O weine nicht —
Leb' wohl, mein Liebchen,
Mich ruft die Pflicht.

20.

Čolmi, čolmi, Tramontine,
Ch' anče jò soi Tramontin,
Jò vei gioldi la cucagne
Cul mistir del contadin.

Nimm mich, nimm mich, Älplerin,
Denn auch ich ein Älpler bin,
Wollen wie Schlaraffen leben,
Bauer ich, du Bäuerin.

21.

O butàit chei fièrs in aghe,
O fermait chel bastiment —
A l' è dentri 'l gnò čar zovin
Ch' al sin va tan' malcontent!

Al vaive anč el soreli
Mi mi par di vè vidùt
A vedè a fà partenze
Tante biele zoventùt.

Dopo il dì de la partenze
Mi è scurit duquant il mond,
Jè perdude la speranze
Di vedè plui chèl biel front.

Ketten werfet, werft ins Wasser,
Haltet jenes Schifflein fest,
Das den Liebsten mir entführet,
Der betrübt die Heimat lässt.

Alle, alle mussten weinen,
Sonne selbst zu weinen schien,
Als sie soviel schöne Jugend
Traurig sah von hinnen ziehn.

Seit dem schwarzen Scheidetage
Ist verdüstert mir die Welt —
Werd' ich je ihn wiedersehen
Der mir, ach, so wohlgefällt?!

22.

Čolmi me, čolmi, ninine,
Contentine du saràs:
Une male parauline
Tu da me no tu l' oràs!

Nimm mich, nimm du mich, mein Liebchen,
Dann hast du das Glück bei dir:
Denn kein einzig böses Wörtchen
Wirst du hören je von mir!

23.

Česte vile no jè une vile,
Jè une ponte di citàd:
Duè i zovins ch' a son drenti
Son di buine cualitàd.

Dieses Dörfchen ist kein Dörfchen,
Ist ein Städtchen, eine Stadt,
Weil die Jugend, die darin wohnt,
So viel Schick und Tugend hat.

24.

'o soi stade a Palmenjove
Dal mio solit confessor —
Simpri alegri e mai passion! —
El m' ha dit ch' a mi maridi,
O, če predi dal Signor!

Ich bin gewesen zu Palmanuova
Bei meinem gewöhnlichen Beichtvater —
Immer fröhlich, nie betrübt! —
Er hat mir gesagt, dass er mich verheiratet,
O, welcher Prediger des Herrn!

25.

Duè i clàs de tò mura. e
'o du quanč ju hai contàz —
Di čatàti a čase sole
Ančimò no l' è stat càs.

Alle Steine deines Hauses
Hab' gezählt ich — welche Zahl! —
Könnt' ich dich zuhause treffen
Dich allein, ein einzig Mal!

26.

Lait a rosis in montagne
E puartailis ca di me:
'o vèi dalis al mio zovin
Che lis meti sul gilè!

Pflücket Blumen auf den Bergen
Und dann bringt sie alle mir:
Will sie geben meinem Liebsten
All' zu seiner Weste Zier!

27.

Se savessis fantazzinis
Če ca son sospirs d'amòr:
E si mûr, si va sot tiare,
Ančemò si sint dolòr.

Wenn ihr wüsstet, liebe Mädchen,
Was so Liebesseufzer sei'n:
Ach, man stirbt, man wird begraben
Und man fühlt sie noch die Pein!

28.

E tu, Pieri, čol Anute,
Če Rosute la čol jò —
Simpri alegri e mai passion! —
I farin la panadute
E dirin: čo tu, čo jò.

Und du Peter, nimm das Ännchen,
Denn die Rosa, die ist mein:
Und nun gehn wir Suppe kochen —
Das ist mein, und das ist dein.

29.

No orèss che 'l cûr mi duèli,
Che no vevi gran passion,
A vedè lu me čar zovin
Là a servi Napoleon —

Und da soll mir's Herz nicht wehthun
Bei der grossen Passion,
Wo ich seh', dass jetzt mein Liebster
Dienet dem Napoleon —

Jò no čanti di ligrie
Che jò čanti di passiòn,
A vedeju duč a chenti
E lu miò tant lontanòn!

Ach, ich singe nicht vor Freuden,
Denn mein Sang ist schmerzbeseelt,
Da ich seh', dass alle andern
Heim sind und nur meiner fehlt!

O montagnis ribassàisi,
E vo stelis fait splendor,
Tan che doi un' očadine
Là ch' al è 'l mio prim amor!

Bückt euch, Berge, leuchtet, Sterne,
Und ihr Flüss' und Winde eilt,
Dass ich sehn mag und erkunden
Wo denn jetzt mein Liebster weilt!

30.

Amor miò, no fami cuintre,
Par ufici no vuèi là:
Che se ves cualche pretese,
Dal plevan faimit clamà!

Sei nicht z'wider, Herzgeliebte,
Vor den Richter ruf' mich nicht:
Hast du was von mir zu fordern,
Sei beim Pfarrer das Gericht!

31.

E chest cà l' è 'l prim garoful
Che da te 'o hai ricevut,
Nanče chest no lu volevi,
Sul čapjèl mel han mitut!

Schau, das ist die erste Nelke,
Die mir einer schenken thut,
Und auch die wollt' ich nicht, andre
Steckten sie mir auf den Hut!

(Fortsetzung folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Bitten um Regen in Japan.

Von R. Lange.

Die Sitte, bei anhaltender Trockenheit den Himmel feierlich um Regen anzuflehen, ist in Japan ebenso verbreitet, wie bei uns in katholischen Ländern. In verschiedenen Geschichtsbüchern, wie dem Yamatonendaiki und dem Nihonki wird berichtet, dass die Kaiserin Kōkyoku (642—645 n. Chr.), als im sechsten Monat (nach dem alten Mondkalender) grosse Dürre eintrat und weder die Shinto-, noch die Buddhistischen Götter die Gebete um Regen erhören wollten, nach dem Flusse Nabuchi, in der Provinz Yamato, ging, zu Himmel und Erde gefleht und sich anbetend nach den vier Himmelsgegenden verneigt habe. Ein starker, fünf Tage anhaltender Regen war die Wirkung dieser Ceremonie. Beiläufig sei bemerkt, dass diese Ceremonie der Anbetung der vier Himmelsgegenden noch heute, am ersten Tage des Jahres vom Kaiser nach alter Weise vollzogen wird, jetzt aber den Zweck hat, das Unglück im allgemeinen für das kommende Jahr vom Lande fernzuhalten.

Nach der illustrierten Monatsschrift für Sitten und Gebräuche (jap. fūzoku gakō), die seit Februar 1889 erscheint, werden die Bittgänge um Regen in Okunomura, einem Dorfe im Kanagawaken, also nicht weit von der Hauptstadt Tōkyō,

in ganz eigentümlicher Weise abgehalten Die männliche Bevölkerung des Dorfes, Alt und Jung, versammelt sich vormittags 9 Uhr in dem zum Tempel des buddhistischen Gottes Fudō gehörigen Bezirk, indem sich alle mit Speisen versehen. Dort ziehen sie nun in grossen Haufen umher, an der Spitze ein Shintōpriester, dann ein Mann, der auf einer grossen Muschel (ora)[1]) bläst und hinter ihm zwei bis drei Leute mit einem grossen künstlich gefertigten Drachen[2]). Der Kopf dieses Tieres besteht aus Gerstenstroh, die Ohren sind aus schräg abgeschnittenen Bambusröhren, die Augen aus Papierkügelchen, auf die man in der Mitte schwarze Punkte gemacht, der Bart aus den langen Blättern einer Schilfart und die Schuppen aus den Blättern einer Magnolie (jap. hō no ki). Zu beiden Seiten gehen vier oder acht Leute mit Papierfahnen, auf denen unter anderm haohi ryū ō „acht Drachenkönige“ geschrieben ist, dann folgen 1—2 Leute mit einer grossen Pauke, die von einem oder zwei Leuten geschlagen wird. Nun schliessen sich die andern in bunter Reihe an und singen die Worte: O Sake no kurokumo nishi kara ame ga futte kuru: Schwarze Wolke auf dem Gipfel; vom Westen her kommt der Regen. Dann wirft man den Drachen in einen Wasserfall bei dem Tempel und nun beginnt ein allgemeines Zechen, das bis 7 Uhr abends fortgesetzt wird. Hilft dies alles nichts und bleibt der Regen trotzdem aus, so wird noch eine andere Ceremonie, die des Tanzes der drei Löwen (sambikōjishi) dazu gegeben und diese hilft dann auf jeden Fall.

Die Beschreibung dieses Tanzes findet sich in Nr. 18 der erwähnten Sittenzeitung. Diese Löwentänze, auch jūbakojishi, d. h. „Übereinanderstehende Kästen-Löwen“ genannt, werden in allen Dörfern des Kreises Saitama in der Provinz Musashi an bestimmten Tagen im August und September zur Abwehr ansteckender Krankheiten getanzt. Man errichtet zu diesem Zwecke an vier Ecken vier frische Bambusstangen, verbindet die Spitzen durch ein Strohseil und stellt an den vier Ecken junge Mädchen von 12—13 Jahren auf, die viereckige Kästen mit Blumen auf dem Haupte tragen. Von dem Gestell hängen zu allen vier Seiten Tücher herunter, die bis zu den Hüften der Mädchen reichen. In den Händen halten sie zwei gespaltene Bambusstäbchen (sasara), die sie aneinander reiben und mit denen sie ein eigentümliches Geräusch hervorbringen. Diese Mädchen heissen daher „die Sasara-Reiber“. Drei Männer erscheinen als Löwen verkleidet, sie tragen einen löwenähnlichen Kopfputz und ein auf die Hüften herabhängendes Fell. Zwei von ihnen haben am Hinterhaupt Hörner, der dritte eine Kugel, die einen Edelstein vorstellen soll. Sie tragen alle drei eine Trommel, nach deren Musik sie tanzen. In der Einfriedigung befindet sich ausserdem ein Mann mit einer Maske und einem Fächer (uchiwa), der sogenannte Fliegenjäger (hai oi). Er hat die Aufgabe, die Leute durch sein komisches Benehmen zum Lachen zu bringen; ferner ein zweiter, der passende Lieder zum Tanz singt. Hinter dem letzteren steht ein

1) Diese Muschel wird bis zu 2 Fuss lang, ist von weisslich-gelber Farbe und rötlich gefleckt. Ihr Fleisch ist essbar. Früher verwendete man diese Muschel auch im Kriege zu Signalen, weshalb sie auch jingai „Kriegsmuschel“ heisst. Auch die yamabusti oder stūgenja eine Untersekte der Shingonsekte bedienten sich der hora, ursprünglich vielleicht, um damit wilde Tiere zu verjagen.

2) Dieses Fantasietier wird in China und Japan als Schlange mit Hörnern auf dem Haupte dargestellt und türmt nach dem Volksglauben Regen erzeugende Wolken auf. Eine Unterart desselben hat den Namen: amaryō, d. h. Regendrachen, ist gelbgrün, hat keine Hörner, einen spitzen Kopf, ähnlich einem Seepferdchen und einen langen dünnen Schwanz. Das Bild desselben findet sich öfters in Wappen.

Flötenbläser. Die Arten der Tänze sind verschieden, im ganzen giebt es jetzt neun, früher zwölf, die auch verschiedene Namen tragen.

Die den Tanz begleitenden Lieder sind wegen des Dialektes auch für die Japaner schwer zu verstehen. Ich führe eins davon an, das zum Mikomai-Tanz gesungen wird:

mawari ya kuruma, mawari ya kuruma,
kuruma no gotoku ni hikimawasayona, hikimawasayona.
Kono yama ni taka ga sumugede suzu no oto,
taka ga gozaranu o kagura no oto.
Hi mo kureru, michi no mezasa ni tsuyu mo hiru
o itoma mosh'te iza kaesayona, iza kaesayona.

Dreh' herum dich, Rad; dreh' herum dich, Rad,
Wie das Rad herum sich drehet, führt [die Löwen] rings herum, führt [die Löwen] rings herum.
In den Bergen hier scheint ein Falk' zu weilen, [da] ertönt die Schelle.
Doch es ist kein Falke, die Musik ertönet zu dem Göttertanze.
Hin geht schon der Tag; an dem kleinen Bambus auf den Wegen schwindet schon der Tau.
Nehmet Abschied jetzo, führet heim [die Löwen], führet heim [die Löwen]!

Asar und Gemir.

Ostfriesisches Märchen.

Mitgeteilt von **Karl Dirksen.**

Dâr was 'n mâl 'n kôpman, de har dre dogters; de jungste hede Gemir. Ênmâl wul de kôpman up reise, do frôg he de oldste fan sîn dogters, wat he hör mitbrengen sul. De se: Breng mi 'n moje hôd mit! De twede se: Breng mi 'n moje klêd mit! As he nu sîn jungste dogter frôg, de he am lêfsten liden mug, se se: Spârd jo geld man: ji bruken mi niks mitbrengen. — As de fader hör nu abslût wat mitbrengen wul, do se se: Dan brengd mi 'n witte rose mit! — Do nam de kôpman ofschêd fan sîn dogters un gung up reise. As he sîn gescheft besörgd har, do köfde he fôr sin oldste dogter de môiste hôd, de he krigen kun un fôr de twede ên hêl môi klêd; nu kun he aber fôr sîn jungste dogter de witte rose nêt krigen. Up de terügreise kwam he an 'n grôt slös fôrbi. Fôr dat slös lag 'n grote gârden, un in de gârden bleiden de môiste witte rosen. Do gung he in dat slös un wul fragen, of he sük man 'n rose ofplükken düs. He sôgde dat hele slös dôr un kun nüms finnen. De ene kamer was nog mojer as de anner. In ên kamer was de tafel dekd, un dat lekkerste eten stun derup. Dârfan at de kôpman sük sat; dan gung he weg un plükde sük 'n witte rose of. As he dat dân har, kwam up ênmâl 'n grôt undêr up hum lös, de se, wo he sük unnerstân kun un plükken dâr 'n rose of; dârfôr sul he hum sîn jungste dogter gefen, anners wul he hum upfreten. In sîn angst fersprôk he hum sîn lêfste kind. As de kôpman nu in hûs kwam, do fertelde he al's un ôk, wo hum 't gân was mit de witte rose. Se wassen alle regt trürig; aber de jungste dogter se, dârum, wîl hôr fader dat segt har, wul se gân.

Ên pâr dage later hul 'n wagen fôr de kôpman sîn hûs; dârin sat dat undêr un hôl de kôpman de jungste fan sîn wigter of, un brog hôr na sîn slös. Se har

dâr ên hêl gôd lefen; al's wat se gêrn har, kun se krigen. Un dat undêr, wat Asar hede, was altîd bi hör; nachts slêp he fôr hör bedde, un wen se in de tûn keierde, dan keierde he mit hör. Ênmâl keierde se nu ôk in de tûn un mit ênmâl wus se nêt, wâr dat undêr blefen was. Dârofer wur se hêl trürîg un in hör benaudheid rêp se: „Asar, ik bemin u!“ — Kûm har se dat segt, do stun 'n moje prins fôr hör, de frôg hör, of se sîn frau wesen wul; he was dat dêr west un was nu wêr 'n minske worden. Bold derup firen se nu ôk hogtîd; un hör fader un süsters kwammen ôk, un de freide was grôt, un se lêfden hêl glükkelk mitnander.

Eine der vielen Varianten des Märchens vom Tierbräutigam, dem Kattenstedter Märchen vom Wolf mit dem Wockenbriefe verwandt (Zeitschrift III. S. 189—95), aber weit näher der Gruppe, welche oben S. 198 f. aufgeführt ist.

Zu dem Beitrag von K. Voretzsch (Zeitschr. III, 176 ff.).

1.

Zu Lied Nr. 9 (Mein Schatz, der ist im Kriege) macht mich Professor Suchier darauf aufmerksam, dass dasselbe eine — ziemlich genaue — Nachbildung des Ende vorigen Jahrhunderts wohlbekannten und weitverbreiteten ‚Malbrough s'en va-t-en guerre' ist. Die erste Strophe lautet:

Malbrough s'en va-t-en guerre,
Mirouton, mirouton, miroutaine
Malbrough s'en va-t-en guerre,
Ne sait quand reviendra.

S. das Lied vollständig bei Louis Montjoie, Chansons populaires de la France anciennes et modernes. Paris, Garnier Frères (s. a.) S. 24 ff. und anderwärts.

S. 186, Lied 11b, Str. 3, 1 weissen lies: braunen.
S. 188, Lied 14, Str. 3, 4 lies: Noch zum letzten Abendmahl.
ebenda 4, 1 lies: Dessen.
S. 189, Lied 15, Str. 1, 4 allzu lies: allzeit.
ebenda 5, 2 naht lies: sprach.

Karl Voretzsch.

2.

Oben S. 183 bemerkt Voretzsch, dass das Lied „Die Sonne steht am Himmel, Mit ihr da schied die Schlacht,“ Hruschka und Toischer, D. Volksl. aus Böhmen, Prag 1891, S. 84, sonst unbekannt zu sein scheine. Der Herausgeber der Zs. hat indes in einer Anmerkung darauf hingewiesen, dass ihm das Lied in einer Aufzeichnung aus dem Spessart vorliegt. Ich selbst habe im letzten Jahre 1892 die beiden ersten Strophen des Liedes aus dem Munde eines Knaben in Gries am Brenner aufgezeichnet. Leider wusste er nicht mehr. Ich gebe die zwei Strophen in der zum Teil etwas entstellten Form wieder, in der sie der Knabe vorsagte.

Die Sonne sank im Westen,
Mit ihr entschwand die Schlacht,
Sie senkt hinab den Schleier
Mit ihr die dunkle Nacht.

Und mitten unter Toten
Und sterbend ein Soldat
Und ihm zu seiner Seite
Sein treuster Kamerad.

Wenn ich mich recht erinnere, sagte mir der Knabe, dass er das Lied von einem beurlaubten Soldaten gehört habe. Vermutlich ist es in Österreich weiter verbreitet.

München. A. Englert.

Bücheranzeigen.

The international Folk-lore Congress 1891. Papers and Transactions. Edited by Joseph Jacobs and Alfred Nutt, Chairman and Hon Secretary of the Literary Committee. London, D. Nutt, 1892. S. XXIX. 472. 8°.

Das stattliche, kürzlich ausgegebene Buch ist ein schönes Denkmal des im Jahre 1891 vom 1. bis 7. Oktober in London gehaltenen zweiten Internationalen Folklore-Kongresses. Es enthält den geschäftlichen Bericht, die Protokolle und Verhandlungen. An die Spitze stellt sich die Eröffnungsrede des Präsidenten A. Lang. Dann folgen die Vorträge der vier Sektionen.

1. Folktale Section: Rede des Vorsitzenden E. S. Hartland; W. W. Newell, Lady Featherflight, ein unbekanntes Volksmärchen; E. Cosquin, Quelques observations sur les Incidents communs aux contes européens et aux contes orientaux; J. Jacobs, Die Wissenschaft der Volksmärchen und die Frage ihrer Verbreitung, mit einem Anhang: List of Folktale Incidents — mit bibliographischen Nachweisungen und einer kleinen Karte; Mac Ritchie, The historical aspect of folklore (etwa: Geschichtliches wiedergespiegelt in der Volksüberlieferung); A. Nutt, Probleme der Heldensage; J. Krohn, Das Volkslied in Finnland.

2. Mythological Section: Rede des Vorsitzenden John Rys; Ch. Foix, Der Odysseusmythus (französisch); Ch. Leland, Etrusko-römische Reste in der heutigen toskanischen Überlieferung; W. R. Paton, Die heiligen Namen der eleusinischen Priester; J. S. Stuart-Glennie, Die Ursprünge der Mythologie: Ms. Mary Owen, Unter den Voodoos; J. E. Crombie, Der Aberglaube vom Speichel.

3. Institution and Custom Section: Rede des Vorsitzenden Fr. Pollock; M. Winternitz, Über das vergleichende Studium der indo-europäischen Hochzeitgebräuche (englisch!); F. Hindes Groome, Der Einfluss der Zigeuner auf den englischen Aberglauben; C. L. Tupper, Indische Einrichtungen und das Lehnswesen; F. B. Jevons, Das Zeugnis der Volkskunde für den europäischen oder asiatischen Ursprung der Arier; G. L. Gomme, Der nicht-arische Ursprung der Ackerbau-Gebräuche; J. S. Stuart-Glennie, Der Ursprung der Sitten; A. W. Moore, Der Tinwald (þingvollr) auf der Insel Man.

4. General Theory and Classification Section. E. B. Tylor, Ausstellung von Zaubermitteln und Amuleten; Lady Welby, Die Bedeutung der

Volkskunde; Hugh Nevill, Singalesische Volkskunde; W. F. Kirby, Über den Fortgang der volkskundlichen Sammlungen in Esthland; Ella de Schoultz-Adajewsky, Über den verstorbenen Dr. G. J. Schoultz.

Darauf folgt ein Katatog von ausgestellten Gegenständen (mit Abbildungen), ein Programm von Unterhaltungen und zum Schluss ein Register.

Den meisten Vorträgen folgte eine Diskussion, über die protokollarisch berichtet wird.

Interessant sind namentlich die principiellen Auseinandersetzungen zwischen den Herren Andrew Lang, Joseph Jacobs und Emmanuel Cosquin. K. W.

Uppsalastudier tillegnade Sophus Bugge på hans 60-åra födelsedag den 5 Januari 1893. Uppsala 1892. Almqvist og Wiksells Boktryckeri (C. L. Lundström Bokhandel.). S. 236. 8°.

Germanistische Abhandlungen, zum LXX. Geburtstage Konrad von Maurers dargebracht. Göttingen, Dietrichsche Verlags-Buchhandlung 1893. S. V. 554. 8°.

Zwei schöne grosse Bücher, jedes durch eine Vereinigung dankbarer gelehrter Männer als Festgabe ihren gefeierten Lehrern zu ihrem Geburtstage gewidmet! Das eine von schwedischen Gelehrten dem bedeutenden Norweger Sophus Bugge bei Vollendung des 60. Jahres dargebracht; das andere von Deutschen, Isländern, Dänen, Norwegern unserm Konrad von Maurer in München zum 29. April 1893, seinem siebzigsten Geburtstage, zugeeignet.

Sophus Bugge als Philologe und Mythologe fruchtreich thätig — Konrad von Maurer, der gelehrteste Kenner und Lehrer des nordischen Rechtes, hochverdient um die Kunde des skandinavisch-isländischen Altertums — wie sie auch durch ihre Persönlichkeit weithin gewirkt haben, erscheint in diesen zwei Bänden. Berührt der Inhalt derselben die Volkskunde auch nur teilweise, so zeigen wir sie doch freudig hier an, um so mehr, als Konrad von Maurer unserm Verein von Anfang an mit wohlwollender thätiger Teilnahme angehört und diese Zeitschrift wiederholt durch wertvolle Beiträge ausgezeichnet hat.

Die Uppsalastudien enthalten folgendes:

R. Arpi, Zur Graugans. E. Bräte, Über das altschwedische Wort själ (Seele). K. F. Johansson, Zur Lehre von der Femininbildung im Sanskrit. O. Klockhoff, König Harald und Heming; Versuch in vergleichender Sagenforschung. E. Lidén, Kleine sprachgeschichtliche Beiträge. E. H. Lind, Versifikation im Gulatingslag. M. Lundgreen, Beitrag zur schwedischen Namensforschung. L. F. Läffler,. Beitrag zur Erklärung der Runeninschrift auf dem Tunestein. A. Noreen, Mythische Bestandteile im Ynglingatal: 1. Fiolner; 2. Sveigder; 3. Vanland, Vísburr, Agne; 4. Dómarr-Yngve. P. Persson, Über Bedeutung und Ableitung von gr. ἀμαυρός, μαῦρος mit einem Exkurs über griech. und indoeurop. u-Epenthese. A. Schagerström, Lexikalische und stilistische Bemerkungen zu Gustav II. Adolfs Schriften. R. Steffen, Einstrophige Liedchen in unserer Volkslyrik. F. Tamm, Anmerkungen zum Ostgotalag. E. Wadstein, Alfer und älvor. Eine sprachlich-mythologische Untersuchung.

Im Maurerschen Geburtstagsbuch finden wir folgende Abhandlungen:

O. Brenner, Die Überlieferung der ältesten Münchener Ratssatzungen. F. Dahn, Zum merovingischen Finanzrecht. C. Gareis, Bemerkungen zu Karls d. Gr. Capitulare de villis. W. Golther, Zur Færeyingasaga. Valtýr Guðmundsson,

Manngjöld-hundrað. E. Hertzberg, Lén og veitsla in Norges sagatíd. Finnur Jónsson, Um þulur og gátur. K. Lehmann, Das Bahrgericht. Kauffriede und Friedensschild. E. Mayer, Zoll, Kaufmannschaft und Markt zwischen Rhein und Loire bis in das 13. Jahrhundert. B. M. Ólsen, Sundurlausar hugleiðingar um stiórnarfar Íslendinga á þjóðveldistímanum. A. Petersen, Om indmaning i Danmark indtil Christians V. Danske Lov. V. A. Secher, Om skurdsmaend eller skursnævninger og om udmældelsen af ransnævninger på landet i Jylland. Ph. Zorn, Die staatsrechtliche Stellung des preussischen Gesamtministerium.

Einen sehr willkommenen Schmuck des Buches bildet das ausgezeichnete Porträt Konrad von Maurers in Lichtdruck.

Mögen beide hochverdiente Männer noch lange im Sonnenschein wandeln und wirken! K. Weinhold.

J. Macdonald, Religion and Myth. London, David Nutt, 1893. XIII und 240 S. gr. 8°.

Während nach der Vorrede der Verf. nur beabsichtigt, in populärer Form eine Anzahl von Thatsachen aus dem religiösen und socialen Leben afrikanischer Stämme mitzuteilen, versucht in Wirklichkeit sein Buch an der Hand dieser Thatsachen gleichzeitig eine allgemeine Entwickelungsgeschichte von Religion und Mythus zu entwerfen. Es geschieht dies in der Weise, dass eine Anzahl von Gebräuchen der M. wohlbekannten Negervölker in anschaulicher Weise vorgeführt und dann regelmässig mit fortlebenden Sitten und Anschauungen aus seiner schottischen Heimat verglichen werden (S. 79—80. 90. 95. 107. 140. 153. 180. 191. 197. 211. 212). — Das allgemeine Schema der Religionsgeschichte, wie der Verf. es sich denkt, ist originell und merkwürdig genug. Er macht die abergläubische Verehrung eines als allmächtig angebeteten irdischen Herrschers zum Ausgangspunkt. Der König wird eben deswegen für alles Unglück verantwortlich gemacht und sobald sich Zeichen eines erlahmenden Einflusses zeigen, als wertloser Fetisch bei Seite geworfen. Allmählich gelingt es ihm, die hiermit verbundenen Gefahren abzuschütteln, indem er für sich Stellvertreter opfern lässt. So gehen die Funktionen des Königs, als des ursprünglichen Regenten der Sonne, der Fruchtbarkeit, des Krieges an bestimmte „Götter“ über und es entsteht eine Scheidung zwischen guten und bösen Geistern. Vor dem Bösen sucht man sich durch allerlei Zaubermittel und zuletzt durch regelmässige Teufelaustreibung zu sichern. Dadurch erhalten Zauberer, Propheten, Medicinmänner ungeheure Macht. Aber überhaupt wird das ganze Leben der Naturvölker von diesen Anschauungen beherrscht; ihre Behandlung der Frauen, so gut wie ihre Mythen, sind von dem jedesmaligen Standpunkt innerhalb jener stetigen Entwicklung aus zu beurteilen. Nichts ist daher falscher, als den Negern die Religion abzusprechen; vielmehr durchdringt diese ihre Gewohnheiten bis in das Kleinste (S. 173—184).

Dass dies von Macdonald gegebene allgemeine Entwickelungsschema viel Anhänger finden wird, ist mir nicht wahrscheinlich. Sein Ausgangspunkt ist ein höchst bedenklicher und die Anordnung der weiteren Phasen nicht selten recht willkürlich. Dagegen wird man nur dankbar sein können für die Fülle der mit entschieden schriftstellerischem Geschick mitgeteilten Thatsachen. Viele, die Afrika betreffen, sind freilich aus bekannten Werken entlehnt, wobei der Verf. in englischer Weise citiert, d. h. sich mit Nennung des Autors begnügt. Aber viele hat er selbst erlebt und die schottischen Parallelen vom Mund anschaulich geschilderter Gewährsmänner entnommen. Nur selten greift er über jene Gebiete hinaus, z. B.

bei Erwähnung der Mais-, Reis- und Kartoffelgöttinnen Perus (S. 139). Asiatische und afrikanische Religionsart werden (S. 168) als grundverschieden kontrastiert, während sonst doch die vermeintliche Entwickelung der Neger-Religionen als allgemeine Norm genommen wird.

Von Einzelheiten hebe ich hervor den Besuch beim Hexendoktor mit der mehrmaligen Frage (S. 119), die Parallelen über den Gebrauch von Gifttränken zum Gottesurteil (S. 118), über Aufbewahrung und Fang der Seele (S. 151), über den Geistlichen im Schiff (vergl. die Episode der Nibelungennot; S. 170), über das Speien als religiösen Akt (S. 176), über Meleager- und Wielnndsagen (S. 187 f., 191), über das Vermeiden des Sonnenstrahls (S. 196—97).

Den Schluss bildet eine allgemeine Betrachtung über die Entwickelungsstufe der Neger (S. 209), ihre Moral (S. 207) und Schamhaftigkeit (S. 209). Die milde Humanität des Urteils erinnert an die analogen Auffassungen von Waitz und Peschel. Ebenso hält auch bei der Beantwortung der Frage nach der Zukunft der Naturvölker Macdonald sich von jeder doktrinären Einseitigkeit frei und spricht insbesondere sich scharf gegen jene Lehre aus, alles sei gut, wenn der Neger arbeiten lerne (S. 221) Die psychologischen Schwierigkeiten der Bekehrung werden mit liebevollem Eingehen erörtert (S. 224 f.) und gewisse Grundlagen für die Erziehung der Naturvölker gegeben (S. 331). Und indem er die Bedeutung der vergleichenden Religions - Geschichte gerade auch für die Missionen hervorhebt, schliesst der Verf. mit einem hoffnungsvollen Ausblick das Werk, das durch seine freie Denkart, wie durch die von frischem Humor erfüllte Darstellung, zu den liebenswürdigsten Büchern seiner Art gehört.

Berlin. Richard M. Meyer.

Incantamenta magica graeca latina. Collegit disposuit edidit Ricardus Heim. (Ex supplem. IXX. annal. philolog. seorsum expressa.) Lipsiae, B. G. Teubner. 1892. 8°.

Es ist dankenswert, dass die von Herrn R. Heim veranstaltete Sammlung griechischer und lateinischer Segen - und Beschwörungsformeln aus dem 19. Supplementbande der Fleckeisenschen Jahrbücher für Philologie besonders abgedruckt und im Buchhandel allen denen leicht zugänglich gemacht worden ist, die sich für das weite Gebiet, zu dem sie gehören, interessieren. Es sind besonders segnende, heilende Formeln, die hier gesammelt vorliegen, ferner kleine Inschriften auf Amuleten. Der Herausgeber ist bei seiner Arbeit durch H. Usener mehrfach unterstützt worden. Für eine vergleichende Behandlung der überall reichlich vorhandenen Sprüche und Segen ist ein bequemes Hilfsmittel hiermit geboten, das wir dankend entgegennehmen.

Macritchie, David, The underground life. Edinburgh: privately printed 1892. S. 47. 8°. (Mit Abbildungen.)

Die kleine Schrift bringt weitere Beiträge des emsigen schottischen Altertumsforschers über die unterirdischen alten Steinbauten, an denen Schottland und Irland nicht arm sind. Es ist eine Ergänzung von thatsächlichem Material zu einer früheren Schrift des Herrn D. Macritchie, die unter dem Titel The testimony of tradition 1890 zu London (bei Regan Paul, Trench, Trübner & Co.) erschien, und zu einem Vortrag über Fians, Fairies and Picts, gehalten in der Folklore Society

am 10. Februar 1892. Der Verfasser knüpft an die Volksüberlieferung an, dass jene uralten Bauten einem ausgestorbenen Volke angehörten und bringt die Zwerge und die Feen, d. i. die elbischen Wesen, mit den sagenhaften Feens und Pechts in Verbindung. Bekanntlich hat auch deutsche volkstümliche Auffassung Hünen, Riesen und Zwerge oder Unterirdische für eine teils riesen-, teils zwerghafte Urbevölkerung gehalten und nicht alle Antiquare haben den Kopf dazu geschüttelt, denn was ist von den „Altertumsforschern“ nicht alles geglaubt und behauptet worden.

Bayerns Mundarten. Beiträge zur deutschen Sprach- und Volkskunde. Herausgegeben von Dr. Oskar Brenner und Dr. August Hartmann. Band II. Heft 1. München. Christian Kaiser. 1893. S. 160. 8°.

Diese Zeitschrift, deren ersten Band wir früher (Zeitschr. I. 345. II. 210) anzeigten, war wegen geringer Teilnahme ins Stocken geraten. Nun wagen Verleger und Herausgeber die Fortsetzung in langsameren Fristen der Hefte. Möchten sie ihre Hoffnung auf besseren Fortgang erfüllt sehen.

In dem vorliegenden Heft II, 1 bilden den bedeutendsten Beitrag die zwei Regensburger Fastnachtspiele: das erste, das Schreinerspiel, 1618 in Regensburg von den Schreinern aufgeführt und von dem Schreiner Stephan Egl gedichtet und eingeübt, ein Bild aus dem Zunftleben, dessen Thema der Streit zwischen Meister und Gesellen um die Arbeit bei Licht ist. Das zweite kürzere Spiel, Von dem Hänsel Frischenknecht, ist ein bäurisches Charakterbild aus selber Zeit, frisch und voll Humor, meist im niederbayerischen Dialekt. Die Handschrift rührt auch von St. Egl her, der aber nicht der Verfasser zu sein scheint. Aug. Hartmann hat beide Spiele mit Erläuterungen und einzelnen Erklärungen so sorgfältig ausgestattet, als wir es von ihm gewohnt sind. Auch O. Brenner hat sich um das neue Heft verdient gemacht. Sonst begegnen wir den früheren Mitarbeitern C. Franke, H. Gradl, Himmelstoss, Neubauer, Rothbart. Wir machen alle, die sich für Volksmundarten und Volksleben interessieren, auf Bayerns Mundarten aufmerksam, und empfehlen sie namentlich auch den Bibliotheken, besonders den bayerischen, zur Anschaffung. K. Weinhold.

Müller, Willibald, Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren. Wien und Olmütz. Verlag von Karl Gräser. 1893. S. 443. 8°.

Das vorliegende Werk über die Deutschen in Mähren zerfällt in drei Teile. Der erste Teil bringt Märchen und Sagen, der zweite behandelt die Mundarten und der dritte Brauch und Sitte, Tracht, Lied und Spruch. Die Einleitung bietet zuerst eine ganz hübsche Erklärung der Entstehung von Mythe, Sage und Märchen. Sodann weist sie auf die gegenseitige Durchdringung der Deutschen und Slaven auf dem Gebiete der Sage hin. Nicht geringer ist aber auch der gegenseitige Einfluss auf Brauch und Sitte, Lied und Sprache. Diese Zeitschrift hat bereits (I. Jahrg., 4. Heft) auf die Verwandtschaft deutscher und tschechischer Volkslieder hingewiesen. Die Ähnlichkeit ist aber nicht immer Folge der Entlehnung, sondern beruht häufig auf der Ähnlichkeit der Anschauung und Denkweise und wohl auch auf der ursprünglichen Verwandtschaft überhaupt. So in der schönen Sage vom Markgrafen Ječminek (Gerstenkorn), die in der gerstenreichen Hanna sich findet und die wir nicht auf Wodan zurückführen dürfen.

Im ersten Hauptteil werden die Sagen leider nicht von den Märchen getrennt. Die Unterabteilnng unterscheidet allgemeine und Burgsagen (17) und Ortssagen (55). Abgesehen davon, dass bei dieser Teilung das Märchen einfach verschwindet, ist sie auch sonst wenig empfehlenswert. Es wäre wohl das Zweckmässigste, die Sagen nach der Örtlichkeit, an die sie geknüpft sind, und die Märchen nach dem Verbreitungsgebiete zu ordnen.

Noch etwas kann ich zu bemerken nicht unterlassen. Da der Verfasser, wie er selbst in der Einleitung, S. 25, sagt, alle Sagen, die in Zeitschriften und andern Büchern erschienen sind, zum Abdrucke bringt, so ist er wohl kaum imstande, bei jeder die Verantwortung für ihre Echtheit zu übernehmen. Meine Erfahrung hat mich in dieser Beziehung Vorsicht gelehrt.

In Bezug auf die Mundarten erscheint Mähren dem Verfasser als ein Deutschland im kleinen, da der Süden und Norden Deutschlands seinen Einfluss ausgeübt. Wenn von norddeutscher Einwirkung gesprochen wird, so ist darunter wohl nicht das Norddeutsche im eigentlichen Sinne zu verstehen, denn dieses hat doch nur wenige Spuren in unseren Mundarten aufzuweisen. Wenn auch die Flanderer in mehreren Städten Mährens Tuchniederlagen schon zur Zeit der Kolonisation besassen, so ist ausser dem Namen Flamänder, der zum Schimpfwort geworden, und etwa einigen Eigennamen von ihnen nichts mehr zu finden. Wesentlichen Einfluss auf die Kolonisation und somit auf die Sprache Deutsch-Mährens hatte doch nur Süd- und Mitteldeutschland. Im ganzen und grossen ist Nordmähren mitteldeutsch, Südmähren und die Iglauer Sprachinsel süddeutsch.

Nicht verkannt hat der Verfasser die Slavismen, die sich besonders in Städten mit slavischer Umgebung Geltung zu verschaffen wissen. Dass aber in Brünn, Olmütz und Iglau „das Schriftdeutsch zu einem wahrhaft schäbigen Lokaldeutsch verwaschen worden sei“, möchte ich als Übertreibung bezeichnen. Auf die Vokalisation hätte mehr Rücksicht genommen werden können.

Der letzte Abschnitt schildert uns zuerst Brauch und Sitte in Nordmähren. Mit Recht erklärt Müller das dortige Bauernhaus für fränkisch. Die Hochzeitsfeier, bei der ein Redmann (tschech. řečník) auftritt, weist wohl viele slavische Elemente auf. Besonders der wehmütige Abschied der Braut ist slavisch. Der Name des Hochzeitsredners „Druschmann“ ist slavisch: er geht auf družba, der Gefährte, Gespiele, zurück.

Im besonderen schildert M. Brauch und Sitte im Schönhengster Ländchen, im Kuhländchen und in den Sprachinseln von Iglau, Wischau und Wachtl-Brodek.

Hervorzuheben ist ein einfaches Weihnachtsspiel aus Nimlau bei Olmütz. Wenig volkstümlichen Wert hat dagegen ein im Jahre 1820 von professionsmässigen Schauspielern aufgeführtes Weihnachtsspiel. Interessant sind die Gebräuche des „Majesunntog“ (Majesingen) und die Ostergebräuche.

Auch aus dem Kuhländchen wird ein Weihnachtsspiel und ein altes Weihnachtslied abgedruckt. Daran reiht sich das Todaustragen nebst dem dabei gesungenen Liede; der Maibaum, den Mädchen singend und Gaben heischend von Haus zu Haus tragen. Die Lieder des Pfarrers Bayer haben für die Volkskunde die Bedeutung von Sprachproben und geben in humoristischer Weise ein Bild von der Denkweise des Volkes.

In Bezug auf die Iglauer Sprachinsel hat der Verfasser einzelne Aufsätze von mir über Taufe, Hochzeit und Tod, über Osterbrauch und Schnaderhüpfel fast wörtlich zum Abdrucke gebracht, ohne mich zu nennen. Es wird sich für eine zweite Auflage empfehlen, das litterarische Eigentum besser zu achten; selbst mein Name fehlt im Litteratur-Verzeichnisse.

Das die Schönheit der Iglauer Mädchen besingende Liedchen ist kein Volkslied. Aus der Sprachinsel von Wachtl-Brodek wird ein gereimter Wettstreit zwischen Sommer und Winter gebracht. Auch in der Iglauer Sprachinsel entdeckte ich ein ähnliches Lied.

Aus dem, was ich nur andeuten konnte, ersieht man wohl zur Genüge, dass in Mähren das Volkstümliche in Fülle vorhanden ist, und ich kann mich nur dem Wunsche des Verfassers anschliessen, dass planmässig diese Schätze gehoben und bearbeitet werden.

Iglau, im Juni 1893. Franz Paul Piger.

Was sich das Volk erzählt. Deutscher Volkshumor. Gesammelt und nacherzählt von Heinrich Merkens. Jena, H. Costenoble, 1892. S. XII. 280. 8°.

Bekanntlich sind im 16. Jahrhundert eine Menge von Schwankbüchern erschienen, welche lustige Geschichten zur Unterhaltung und Ergetzung, auch wohl zur moralischen Nutzanwendung in deutscher und lateinischer Sprache erzählten und teils aus vererbten Historien der Vergangenheit, teils aus dem mündlichen Bericht über Sitten und Leben der Gegenwart zusammengeschrieben wurden. Es genüge, an die Namen Johann Pauli, Georg Wickram, Jakob Frey, Mich. Lindener, Val. Schumann, Hans Wilh. Kirchhoff zu erinnern.

Diese Litteratur, im Inhalt oft zotig und schamlos, setzte sich im 17. Jahrhundert fort und hat in Jahrmarktsdrucken bis in das 19., wenn auch formal viel verändert, im ganzen auch zahmer geworden, fortgelebt. In dem Munde von Studenten und Handwerksburschen blieb vieles erhalten, aber nicht bloss hier, sondern auch überall dort, wo man noch Freude an alter lustiger Unterhaltung, an Schnaken und Schnurren, an Döntjes und Vertellsels findet. Manches hatte der Tag neu erzeugt; gesunder Witz und guter Humor sind die erhaltenden Kräfte dieser meist kurzen Geschichten.

Herr H. Merkens hat nun eine neue Sammlung humoristischer, im Volke oder in demselben naheliegender Schicht verbreiteter Histörchen veranstaltet, indem er teils aus gedruckten älteren und neueren Quellen schöpfte, teils mündlichen Bericht benutzte. Das aus letzterem entnommene wird vielleicht nicht überall die Probe auf eine weitere Verbreitung, also auf Volkstümlichkeit bestehen; es schliesst sich aber der ganzen Familie wenigstens an. Die Nachweise und Bemerkungen berichten über die von Herrn M. benutzten Hilfsmittel, ohne den Anspruch, Ursprung und Verbreitung der Geschichtchen genauer zu verfolgen. Als unterhaltendes Buch können wir das vorliegende empfehlen. K. W.

Neubaur, L., Neue Mitteilungen über die Sage vom ewigen Juden. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung. 1893. S. 24. 8°.

Ein Nachtrag zu der im Jahre 1884 in gleichem Verlage erschienenen Schrift desselben Verf. „Die Sage vom ewigen Juden". Es werden darin teils weitere, Herrn N. bekannt gewordene litterarische Notizen über den ewigen Juden mitgeteilt, teils einige Berichtigungen zu der früheren Schrift gegeben.

Eine Bibliographie der Sage vom ewigen Juden hat Herr Dr. Neubaur in O. Hartwigs Centralblatt für Bibliothekswesen. 1893. Heft 6—8 veröffentlicht.

Černy, A., Mythiske bytosće łužiskich Serbow (die mythischen Wesen der lausitzer Serben, 1. Teil). Bautzen 1893. S. 243 8°.

Während die deutsche Wissenschaft über den lausitz-serbischen Mythus durch die Sammlungen Veckenstedts (Wendische Sagen 1880) und Schulenburgs (Wendische Volkssagen 1880; Wendisches Volkstum 1882), aus denen Laistner und andere reichlich schöpften, unterrichtet war, fehlte bisher in der einheimischen Sprache eine erschöpfende Zusammenstellung des einschlägigen Materials. Diese Lücke füllt nunmehr das Werk Černýs trefflich aus; Č. sammelte alles erreichbare gedruckte Material und ergänzte es durch Forschungen und Fragen beim Volke selbst; in diesem ersten Teile handelt er über den Glauben an Hausgeister, Getreidedrachen, Zwerge und Riesen, die schlafenden Ritter, die Wildweiber, das Mittagsweib, Wechselbälge, über die Vorstellungen von Krankheit und Tod, von atmosphärischen Erscheinungen und vom wilden Jäger. Von den Anschauungen Tylors und Langs ausgehend, sucht Č. auch das Wesen der einzelnen mythischen Gestalten zu erkennen, doch weicht er der Frage aus, was der Serbe nur vom deutschen Nachbar entlehnt und was er selbst, aus der slavischen Überlieferung her, erhalten hat: das sorgfältige Heranziehen des Mythus der übrigen Slaven verdient besondere Anerkennung. Charakteristisch ist, dass auch auf diesem Gebiete die Angaben Veckenstedts, sowie sie etwas Absonderliches, Ungewöhnliches bieten, eine Prüfung nicht aushalten Č. weist sie regelmässig zurück, am schärfsten S. 147 f.

Dem umsichtigen und fleissigen Sammler und Erklärer ist die slavische Wissenschaft zu grossem Danke verpflichtet. A. Brückner.

Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Völkerkunde Ungarns. Herausgegeben von Anton Herrmann. III. Band. 1. 2. Budapest 1893. S. 60. 8°.

Unter dem Protektorate und unter Mitwirkung Seiner K. u. K. Hoheit, des Herrn Erzherzogs Josef von Österreich erscheinen diese Mitteilungen in neuer Folge seit 1. Juni 1893. Nicht gering ist das Verdienst anzuschlagen, welches sich der hohe Protektor um die Wissenschaft erwarb, indem er die moralischen und materiellen Bedingungen für das Gedeihen dieses Unternehmens huldvoll gab. Der Inhalt der neuen Folge der Zeitschrift (die nebenbei erwähnt für Mitglieder von Volkskunde-Vereinen nur 6 Mk. für das Jahr kostet) spricht deutlich genug für den Aufschwung, den dieselbe durch diesen fürstlichen Impuls nahm; mit einem frisch und trefflich geschriebenen Artikel „Mitteilungen über die Zeltzigeuner“ stellt sich Erzherzog Josef selbst an die Spitze der Mitarbeiter. Dr. Heinrich von Wlislocki, der bekannte Volksforscher, giebt dann „Neue Beiträge zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen“. Eine besonders ergiebige Quelle waren für ihn die von seinem Grossvater während dessen Wanderschaft in Siebenbürgen zu Anfang dieses Jahrhunderts niedergeschriebenen Lieder, Hausmittel und Besprechungsformeln bei den verschiedensten Krankheiten. Wlislocki bringt darin eine Reihe von prägnanten Beweisen für den von F. S. Krauss, einem Mitarbeiter von gutem Klange, aufgestellten, wohl auch allgemein giltigen Satz, dass die Krankheitsgeister eigentlich nur Waldgeister seien, eine Anschauung, die wir auch in unserem „Baum- und Waldkult“ für das oberbayerische Volk bestätigen konnten. Im Walde suchte der Urmensch zuerst seine Hilfe gegen die Krankheit erzeugenden, dort hausenden Wald- und Krankheitsdämonen; im Baum- und Wald-

kulte liegen jene ersten Anfänge medicinischen Handelns und Denkens unseres Volkes, denen nachzuspüren eine ungemein lehrreiche Aufgabe und Arbeit ist, die jüngst eine ganz wesentliche Unterstützung erhielt durch Bartels' vortreffliche, eben erschienene „Medizin der Naturvölker", da diese die nötigen völker-psychologischen Analoga liefert. Der Glaube des Urmenschen verblasste eben bei manchen Völkern früher, bei anderen später; seine noch aufgespürten Rudimente werden uns durch solche Arbeiten erst verständlicher, sie führen uns in jene Zeiten hinauf, in welchen der Mensch anfing, aus dem roh materiellen, egoistischen Leben sich zu den ersten Anfängen einer etwas mitleidsvollern Lebensauffassung emporzuschwingen, zu dem Versuche der Hilfe für den erkrankten Mitmenschen — Zeiten, die sicher weit ferner von unserer Zeit abliegen, als wir bisher anzunehmen gewohnt waren. Auch die Arbeiten der übrigen Mitarbeiter der „Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn" sprechen für die Gediegenheit der neuen Folge dieser von Professor Dr. A. Herrmann mit Liebe und Treue geschaffenen Zeitschrift, der wir ein weiteres Blühen und Gedeihen wünschen.

Tölz. Höfler.

v. Wlislocki, Heinrich, Aus dem Volksleben der Magyaren. Ethnologische Mitteilungen. München, K. Fischer, 1893. S. 173. 8°.

Bei der Anziehungskraft, die das Volk der Magyaren auf andere Völker ausübt, müsste es von höchstem Interesse sein, einen Einblick in das innere Leben desselben zu gewinnen. Den Magyaren selbst könnte es nur lieb und nützlich sein, wenn sich ihre Welt, gewöhnlich eine terra incognita, dem Auslande mit freundschaftlicher Annäherung längst schon erschlossen hätte. Dazu wurde, mindestens in letzter Zeit, der rechte Weg allerdings nicht eingeschlagen, da man die deutsche Sprache geradezu verbannte, so dass Ungarn nun mehr terra incognita ist, als jemals früher! — Vielleicht kommt der Mann, der diese Mitteilungen bringt, mit der rechten Leuchte und führt uns in die Magyarenwelt hinein!

Die Werke, die Herr v. Wlislocki bei der Ausarbeitung seines Büchleins „berücksichtigt" hat, werden S. VIII. IX angeführt. Diese Angabe macht freilich einen seltsamen Eindruck, indem sie Hauptwerke übergeht und Fernerliegendes heranzieht. Wenn ein Volk, wie die Magyaren, mitten unter Ariern lebt und doch einer ganz anderen Sprachfamilie angehört, da möchte man erwarten, dass, zur Schilderung ihres Wesens, als Grundlage desjenigen, worin es sich eigentümlich unterscheidet, das Moment der Sprache vor allem, ins Auge gefasst werde. Zuerst der magyarischen Sprache und der Sprache der sprachverwandten Völker, dann erst der nichtmagyarischen, und so auch der Sitten, Mythen und Gebräuche zuerst der Magyaren, dann der anderen. — Indem wir diesen Plan der Forschung ins Auge fassen, macht uns die angeführte Litteratur keineswegs den Eindruck methodischer Wissenschaftlichkeit. Wenn man nun aber einwenden wollte, das Buch wäre bloss zu leichter Unterhaltungslektüre bestimmt, so fürchten wir, dass es sich auch dazu nicht eigne. — Es besteht die ganze Schrift aus Anhäufungen von Einzelheiten, die sich vielfach wiederholen, und so gewinnen wir kein Bild, keinen prägnanten Punkt, der uns im Geiste beschäftigen könnte.

Den Stoff hat Herr v. Wlislocki in sieben Abteilungen geordnet, zu denen wir uns einige Bemerkungen zur Charakteristik des Buches gestatten.

1. Der Höhenkultus. Freiherr Ferd. v. Andrian hat ein treffliches Werk darüber geschrieben, das Herr v. W. bespricht, mit dem Zusatz, dass auch die

Magyaren diesen Kultus kennen. Herr v. W. citiert dazu gelegentlich Grimm 609. Dass damit Jak. Grimms Mythologie in 3. Auflage S. 609 gemeint sei, wer kann das sogleich erraten? — S. 17 wird der Sage gedacht von einem wilden Mann und einem Holzfäller, wo der erste sagt: einmal blast ihr, damit es warm, das andere Mal, dass es kalt werde, einem Zuge, der uns zunächst aus Hans Sachsens Waltbruder mit dem Satyrus und aus Goethes Satyros erinnerlich ist. — Es ist interessant, was hier über magyarische Sagen vom wilden Mann erzählt wird. v. W. citiert dazu Mario Menghini und verweist auf die Zeitschr. d. Vereins für Volkskunde I. S. 40 ff.

Das II. Kapitel bespricht Festgebräuche. Unter dem magyarischen Worte tor, Leichenschmaus, wird allerlei berichtet, von dem das Anziehendste mit weiteren Hinweisungen schon mitgeteilt war in Pfeiffers Germania 1867 S. 284 bis 309, was Herr v. W. nicht erwähnt. — S. 29 wird von einem seltsamen Tanz erzählt, von dem Herr v. W. bemerkt, es sei garnicht daran zu denken, dass dieser Tanz, der in Nagy bánya üblich ist, slavischen Ursprungs sei, da dieser Ort von jeher eine rein magyarische Bevölkerung hatte. Korabinskys Geographisches Wörterbuch von Ungarn sagt darüber noch im Jahre 1786: „Die Einwohner, die Ungarn und Deutsche sind etc.". Es könnte der Tanz denn ein deutscher sein. — Das Opfermahl heisst magyarisch sonst áldomás. Bemerkenswert ist dazu die alte, in Siebenbürgen übliche Wortform: almesch, latein. almasium = mercipotus, s. Schröer, Mundarten des ungarischen Berglandes: Sitzungsber. der Kais. Akad. d. Wissensch. in Wien 1864 S. 120 [370]. — Zu tor, Leichenschmaus, sei nur noch bemerkt, dass disznótor (disznó = Schwein) ein Mahl beim Schweinschlachten, vulgo deutsch Sautanz genannt wird, und weiterer Erwägung sei empfohlen, dass in der Gömörer Gespanschaft der Leichenschmaus slovakisch kar heisst; vgl. dazu, dass in den sette comuni (Schmeller, Cimbr. Wörterb. 134) das Leichenmahl kartag heisst. Unser altes kara, das auch in Karfreitag steckt, erinnert ja auch an magyar. kár, der Schade.

Zu den Umzügen der Lucia S. 42 möchten wir verweisen auf Grimm, Myth. 1³ S. 1212, dazu Schmeller 2² 532. — S. 44 finden wir den Namen der Bergstadt Schemnitz bereits in deutschem Text in magyarischer Form: Selmecz, sowie man immer mehr die magyarischen Ortsnamen in deutschem Text magyarisiert findet, was manche Irrung verursacht!

S. 57 wird ungenau übersetzt:

Hadd tapodjuk, hadd tipodjuk

war deutsch wiederzugeben: Lass treten uns, lass stampfen uns (nicht Lass', treten wir, lass', stampfen wir). — Das III. Kapitel bringt Zauber mit Körperteilen. S. 72 wird an die deutsche Heldensage erinnert, an den Chronisten Kéza, der die Krimhildische Schlacht der Deutschen erwähnt, darüber schon in W. Grimms Deutsche Heldensage S. 164 und 304 noch mehr zu finden wäre. Das magyarische Wort, das dort S. 164 vorkommt: halhatlan oder halhatatlan bedeutet aber unsterblich, nicht „heilig". — Einer Sage aus einer unedierten Sammlung des Verfassers, die nach Mitteilung der übrigen verlangen macht, begegnen wir S. 74. Ein hartherziger Ritter befiehlt seinen drei schönen Töchtern, eine Menge Hanf in kurzer Frist aufzuspinnen. Da kam bei Nacht ein riesiger Stier. Der spann den ganzen Hanf auf. Aus seinem Speichel entstanden die Sommerfäden, die man daher auch Ökörnyál (Ochsengeifer) nennt. Der Berichterstatter fand dafür das Wort ochsengâwer (Ochsengeifer) in der Bedeutung für Sommerfäden bei den Deutschen in Krickerhäu, siehe Nachtrag zum Wörterb. der Mundarten im ungar. Berglande, S. 43 [285] 1859.

Der Schatzgräberei ist das ganze vierte Kapitel gewidmet, und hier sind einige Beschwörungssprüche mitgeteilt, in denen der hl. Christoph vorkommt, der einen goldenen Hammer trägt. — Den Schlüssel der Schatzgräberei besitzt „Therophile“, auch den Schlüssel der grossen Wissenschaften. Es scheint, dass der aus der Faustsage, d. h. aus der Geschichte derselben bekannte Theophilus in dieser Gestalt nach Ungarn versetzt wurde.

Im 5. Kapitel kommt der Hexenglaube zur Besprechung. Die Hexe heisst magyarisch boszorkány, wahrscheinlich aus βασσάρα: Bacchantin, das für thrakisch gilt. Slovakisch hört man die Form bosorka. In Miklosichs etymologischem Wörterbuch der slav. Sprachen finde ich es nicht. Auch das grosse magyarische Wörterbuch der Akademie bringt keine Aufklärung über die Etymologie des Wortes boszorkány.

S. 51 hätten wir unter den Festgebräuchen, die zu Ostern üblich sind, auch das Birkenrutenschlagen erwartet, das erst zuletzt S. 168 in dem VII. Kapitel, wo über eine „Geburtsgöttin“ allerlei zusammengetragen ist, erscheint, freilich nicht als Osterbrauch, sondern als Weihnachtsbrauch. Zu diesem Brauch sind wir in der Lage, weitere Züge beizusteuern, die der Herr Verfasser leicht finden konnte, s. Schmagóster, Osterpeitsche bei Weinhold, Schles. Wörterbuch, S. 84. Dazu auch die magyarische Bezeichnung der Osterpeitsche als Senfkorn: Nachtrag zu Schröers Wörterb. der deutschen Mundarten des ungarischen Berglandes, S. 46. In der Oberpfalz wird die Osterpeitsche als Pfefferkorn in dem Spruch bezeichnet: is der pfeffer râss, wellts en lösen ab? (ist der Pfeffer scharf, wollt ihr ihn lösen ab?). — Zu dem Ausdruck Schmeckoster muss auch eine Form Osterschmück vorkommen, daraus sich die magyarische Form muslár mag erklärt, s. Magyar Tájfzótár S. 264, das sowohl Osterpeitsche bedeutet, als wörtlich genommen Senfkorn bedeuten kann (muslór: Senf, mag: Kern). Weitere Formen s. bei Schröer, Wörterb. der Mundart von Gottschee (Sitzungsber. d. k Akad. d. Wiss. 1869 S. 54). In diesem letzten Kapitel bemüht sich Herr v. W., die Verquickung heidnischer und christlicher Elemente im Volksglauben in den Gestalten der magyarischen Mythe anschaulich zu machen an den Gestalten der Boldogasszony und der Nagyasszony. Boldogasszony müsste man übersetzen mit selige Frau, und Nagyasszony mit grosse Frau. Die Boldogasszony ist die Tochter der Nagyasszony und sie ist die Schutzgöttin der Wöchnerinnen und der Kinder.

Wien. K. J. Schröer.

Böhmische Korallen aus der Götterwelt. Folkloristische Börsenberichte vom Götter- und Mythenmarkte. Von Friedr. S. Krauss. Wien, Gebrüder Rubinstein, 1893. S. 147. 8°.

Herr Fr. S. Krauss erleichtert sein Herz in dem vorliegenden Buche von allerlei, das ihm während längerer Zeit auf dasselbe durch verschiedene Leute gefallen ist, die in Volks- und Mythenkunde „machen“ und deren Erzeugnisse er den böhmischen bunten Glasperlen vergleicht. So werden denn eine Reihe „Forscher“, mit besonderer Liebe die Herren Veckenstedt und Krek, von dem witzigen Verfasser von allen Seiten betrachtet, schwerlich zu ihrem Vergnügen. Weiteres haben wir nicht zu sagen.

Beiträge zur deutschen Volkskunde aus älteren Quellen.

Von **Friedrich Vogt.**

I. Scheibentreiben und Frühlingsfeuer.

Am 21. März des Jahres 1090 wurde die prächtige Kirche und ein grosser Teil der übrigen Gebäude des Klosters Lorsch durch Feuer vernichtet. Über die Ursache des Unglücks berichtet die Klosterchronik *comperta a majoribus rerum fide* folgendes. *Ipsa, quam praediximus die* (XII Kal. Apr.) *vergente jam in vesperum, postquam exemplo carnalis Israel sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere, forte inter cetera ludorum exercitia, discus in extrema marginis hora* (*ora*), *ut solet, accensus militari manu per aera vibrabatur, qui acriori impulsu circumactus orbicularem flammae speciem reddens, tam ostentui virium quam oculis mirantium spectaculi gratiam exhibet. Is a quodam non tam perniciter, quam infeliciter tandem intortus, ad summum ecclesiae fastigium imprudenti jactu evolavit, ubi inter tegulas et cariosos asseres artius insidens, animante vento fomitem incendio praebuit.* (Codex Laureshamensis diplomaticus ed. Academia Theodoro-Palatina T. I p. 200 sequ.)

Diese Nachricht von dem herkömmlichen Emporschleudern einer brennenden Holzscheibe bei einem am Abend der Frühjahrstagundnachtgleiche stattfindenden Volksfeste bildet den ältesten Beleg sowohl für die deutschen Frühlingsfeuer als auch für eine besondere Art des Festfeuers, welche teils bei diesen, teils auch bei der zweiten Hauptgattung von Jahrzeitfeuern, bei den Sonnwendfeuern, bis auf den heutigen Tag vorkommt. Denn die Frühlingsfeuer waren bisher nicht vor dem 15. Jahrhundert nachgewiesen (vgl. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche S. 93 und 88), während für jenes Scheibenschleudern oder Scheibenschlagen und Scheibentreiben, wie es gewöhnlich genannt wird, bisher kein älteres Zeugnis bemerkt war als eine Angabe des Johannes Boemus in dem zuerst 1520 erschienenen, dann oft aufgelegten Buche *Omnium gentium mores, leges et ritus,* auf welche Schmeller, Bayr. Wb.[2] II, 356 aufmerksam macht. Boemus schildert lib. III cap. XV (de Franconia) eine besondere Art des Johannisfeuers: *Ante arcem in monte, qui urbi Herbipoli supereminet, ab episcopi aulicis etiam ignis fit cui orbiculi quidam lignei perforati*

imponuntur, qui cum inflammantur, flexibilibus virgis praefixi, arte et vi in aërem supra Moganum amnem excutiuntur: Draconem igneum volare putant, qui prius non viderunt. Dass hiernach vor der Burg des Würzburger Bischofes dieselbe Handlung bei der Sonnwendfeier vorgenommen wurde, welche 400 Jahre früher vor dem Kloster Lorsch bei jenem Frühlingsfeste mit so unheilvollem Ausgange stattfand, ist klar. Und ganz wie Boemus und die Lorscher Chronik sie beschreibt, wird sie noch in unserer Zeit in einigen Gegenden Kärntens, Tirols und Oberbayerns am Johannistage oder an dessen Vorabend geübt. So schleudern dann im oberbayerischen Garmischgau „die Bursche Holzscheiben, die in der Mitte durchlöchert und an den Rändern rot glühend gemacht sind (wie der *discus in extrema marginis ora accensus*), an Stöcken im Wettspiel, einer höher als der andere, in die dunkele Luft“ (Bavaria I, 1. 374) und ebenso geschieht es im Lesachthale an den Vorabenden des Johannes-, des Peter und Paul- und des Ulrichtages, wobei die auf der Rute steckende glühende Scheibe auf einem schief aufgerichteten, nach Süden gekehrten Brett in möglichst hohem Bogen abgeschnellt wird: Lexer in Frommanns Die deutschen Mundarten 6, 200 und in der Zeitschr. f. deutsche Mythologie 2, 31. Entsprechendes wird von der Sunwendfeier in Tirol bei Schmeller, Bayr. Wb.[2] II, 356, bei Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie I, S. 210 und bei Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes[2] S. 159 Nr. 1354 nachgewiesen.

Nach weit verbreiteterem Gebrauche ist aber das Scheibenschlagen ebenso wie in der alten Lorscher Nachricht ein Frühjahrsfeuerfest oder Teil eines solchen. Die Zeit desselben schwankt zwischen Anfang und Ende der Fastenzeit. Für den Fastnachtssonntag, der auch die Weiberfastnacht heisst, bezeugt Birlinger, *Aus Schwaben, Sagen, Sitten und Gebräuche* II, 31 und 54 das Scheibenschlagen im badischen Alemannien. Am Fastnachtabend geschieht das „Schibefleuge“ nach Vernaleken, Alpensagen S. 367 in der Gemeinde Matt im Kanton Glarus und auch in einigen abgelegenen Gemeinden Bündens. „Zu angehender Fastnacht“ wurde es im J. 1618 „der jungen Purst“ in Rottweil untersagt (Birlinger II, 64), „in der Fassnacht und Fasten“ wurde es abgehalten nach dem alemannischen Zeugen Lorichius, der 1593 schrieb (a. a. O. 54), während es nach einer Schilderung Erckmann-Chatrians bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 456, in den nördlichen Vogesen „am Anfange der Fastenzeit“ stattfindet. Hier wird schon der sonst als eigentlicher Tag des Scheibenschlagens geltende Sonntag Invocavit, der erste der Fastenzeit, gemeint sein, der wegen dieses Feuerfestes der *Funkensonntag* oder der *Schofsonntag* (von *Schof*, mhd. *schoup* Strohwisch), im östlichen Frankreich *dimanche des brandons* genannt wird. Auch der *Hutzelsonntag* heisst er wegen des gedörrten Obstes, welches die vom Feuer Heimkehrenden erbitten und erhalten, im badischen Alemannien aus entsprechendem Grunde der *Küchle-*

sonntag; sonst auch der Kässonntag, der weisse Sonntag, die grosse, die Herren- oder die Allermannsfastnacht. Am „sogenannten Küchelsonntage“ werden nach Schneegans, Alsatia 1851 S. 196 fg. auch in Wasslenheim und an anderen Orten im Elsass die Scheiben von Knaben geschleudert; ob das auch im Elsass der Sonntag Invocavit ist, wo man auf dem Lande in jedem Hause Küchlein bäckt (a. a. O. S. 126), oder der Fastnachtssonntag, an welchem die Kinder in der Gegend von Mülhausen das a. a. O. S. 115 mitgeteilte Küchlelied singen, wird nicht klar. Für Scharrachbergheim, Wolxheim auf dem Horn und andere elsässische Ortschaften bezeugt Stöber a. a. O. S. 120 fg. das Scheibentreiben; ob es am Invocavittage oder an einem der Fastnachttage stattfindet, erhellt auch aus seiner Angabe nicht. Sicher festgestellt ist der Brauch am Sonntage Invocavit für Alemannien und Oberschwaben durch Birlinger, Aus Schwaben II, 41. 62, Volkstümliches aus Schwaben II, 56 fg. 68. 105 fg. 108 fg. und durch Ernst Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben II, 380 bis 83. Ihre Nachweise betreffen besonders das Wiesenthal, den Heuberg, Friedingen, Altshausen, Waldsee, Ziegelbach, Leutkirch, Wolperschwende, Altdorf Blitzreute, Baienfurt, Frohnhofen, Ravensburg, Tettnang, Wangen, Kloster Weingarten. Von Tettnang und Wangen aus sieht man nach Meier S. 382 „am Funkensonntage auch in der Schweiz, in Tirol und Vorarlberg viele solcher feurigen Scheiben aufsteigen. Ebenso in Bayern (natürlich bayerisch Schwaben). Die Deutschen in Graubünden halten gleichfalls dies Scheibenschlagen auf hohen Bergen.“ Auch von den Höhen bei Schopfheim im Wiesenthal aus sieht man beim Scheibentreiben an diesem Tage nach dem mündlichen Bericht eines Augenzeugen zugleich von den Schweizerbergen die Feuerscheiben fliegen. Aus dem Kanton Zürich belegen Staub und Tobler, Schweiz. Idiotikon I, 947 den Brauch für Invocavit oder einen der Fastnachtstage. So wird denn auch für den Vintschgau und das Oberinnthal das Hinausschleudern der brennenden, mit Harz bestrichenen Scheiben am Sonntag Invocavit in Frommanns Mundarten II, 233, in der Zeitschr. f. d. Myth. 1, 286 fg. und bei Zingerle, Sitten [2] S. 140 Nr. 1225. 1226 bezeugt; ebenso für den Süden des bayerischen Schwabens durch die Füssen betreffende Beschreibung Panzers, Beitr. 1 S. 211, und durch die entsprechende ausführliche Schilderung Felix Dahns in der Bavaria II, 2 S. 838 fg., welche sich auf das äussere Allgäu, das Land an der oberen Wertach, insbesondere auf das Gebiet von Nesselwang bezieht.

Das Scheibenschlagen am ersten Sonntag in der Fastenzeit lässt sich also vom äussersten Westen des alemannisch-schwäbischen Gebietes bis zu dessen äusserster Südost-Grenze und bis nach Tirol hinein verfolgen. Hier findet jedoch der Brauch daneben auch am Johannistage statt, an welchem auch in Oberbayern und in Kärnten die Scheiben getrieben werden, während im Alemannischen nur die Fastnachtstage neben Invocavit in

Betracht kommen[1]). Östlich von Tirol und vom bayerischen Schwaben weiss ich weder das Scheibenschlagen in dieser Frühjahrszeit, noch die Fastnachts- und Invocavitfeuer überhaupt nachzuweisen. Dagegen werden in Oberbayern wie bei der Sommersonnenwende so auch zu Ostern die Scheiben getrieben: Auf den Bergen von Werdenfels schleudert man nach Schmeller, Bayr. Wb.[2] II, 356 in den Osternächten glühend gemachte Abschnitte von Brunnenröhren mit Stecken in die Luft, während in Mittenwald und Oberau nach Panzer I S. 211 fg. beim Osterfeuer Scheiben oder auch Bolzen in derselben Weise brennend emporgeschnellt werden.

Nördlich von Oberbayern, Oberschwaben und dem Elsass ist meines Wissens aus neuerer Zeit das Scheibenschlagen nicht bezeugt. Die Bavaria, welche sonst die Feuerfeste eingehend berücksichtigt, bringt für jenen besonderen Brauch weder aus Niederbayern noch aus der Oberpfalz, noch aus den fränkischen Provinzen Zeugnisse; und ebensowenig ist mir sonst in Mitteldeutschland oder gar auf niederdeutschem Boden ein Beispiel dafür aufgestossen. Dass die Sitte früher auch bei den Rheinfranken und Ostfranken verbreitet war, zeigt die Nachricht der Lorscher Annalen und die Angabe des Johannes Boemus, wobei es übrigens Beachtung verdient, dass hier auch innerhalb des fränkischen Gebietes das Scheibenschlagen für den westlichen Ort in der Fastenzeit, für den östlicheren in der Sommersonnenwende bezeugt ist.

Die Invocavitfeuer, mit denen sich ja vor allem das Scheibenschlagen verbindet, sind ohne dieses noch in weiterer Ausdehnung nachzuweisen. Strohfeuer, an denen anderswo die Scheiben entzündet werden, brannte man nach Zeitschr. f. d. Mythol. 3, 166 zu Stavelot im Limburgischen an jenem Sonntag in grösstem Umfang ab, und nächtliche Gelage waren damit verknüpft, wie die Schmauserei mit dem Scheibenschlagen in Lorsch. Während das Verbrennen einer an langer Stange befestigten Strohpuppe, welche die Hexe genannt wird, in einigen Gegenden Schwabens zusammen mit dem Scheibenschlagen erfolgt (Meier a. a. O. 380, Birlinger, Volkstümliches II, 60, Bavaria II. 2, 838 fg.), so geschieht das Abbrennen grosser, um einen Baum gehäufter Strohmassen allein unter dem Namen des Hexenbrennens gleichfalls am Sonntag Invocavit in der Umgegend von Echternach

1) Ob etwa das Elsass eine Ausnahme macht, weiss ich nicht genau anzugeben. Stöber bemerkt zwar Alsatia 1851 S. 149, dass auch bei den „viel allgemeiner verbreiteten Johannisfeuern" brennende Scheiben geschlagen werden, aber er giebt nicht, wie bei den Fastnachtsfeuern, bestimmte Ortschaften an, und es ist zweifelhaft, ob er hier wirklich elsässische Gebräuche im Auge hat. Schneegans berichtet ebenda S. 138 nach Hörensagen, dass in Scharrachbergheim und Wolxheim das Scheibenschlagen nicht wie in Wasslenheim und auch sonst noch im Elsass in der Fastnachtszeit, sondern am Johannistage stattfinde: aber das widerspricht direkt der Angabe Stöbers auf S. 120. — Dass der weisse Sonntag (s. oben S. 351) anderswo als der Sonntag nach Ostern gilt, gab in Ertingen bei Riedling den Anlass, das Scheibenschlagen an letzterem abzuhalten. Birlinger, Volkstümliches II, 56. 60. 106.

(Zeitschr. f. d. Mythol. 1, 89) und ähnlich in der Franche-Comté (Mannhardt a. a. O. 456). Auch in Burgund brennen dann die Feuer (Alsatia 1851, 119), und an der französisch-elsässischen Grenze bei Raon l'Étape wird in diesem Invocavitfeuer eine lebendige Katze an einem Pfahl verbrannt (Alsatia a. a. O.), was in der Eifelgegend nach Mannhardt (a. a. O. 463. 501) hinwiederum mit einem Strohmann geschieht. In der Eifel wird dabei zugleich ein brennendes Rad von einem Berge hinabgerollt, und dieselbe Verbindung des Strohmannbrennens und des Radrollens erfolgt beim Invocavitfeuer im Lauterthale in der Rheinpfalz (Bavaria IV, 2, 356). Das Feuerrad wird an demselben Tage zu Konz bergab ins Moselthal gewälzt (Mannhardt a. a. O. 501); die gleiche Ceremonie, das Rollen des sog. „Hoalrades", d. i. des Hagelrades, wird auf der Rhön und in angrenzenden Gegenden bis zum Vogelsberg hin mit einem Fackellauf durch die Felder verbunden (a. a. O. 500). Die Bavaria IV, 1, 242 fg. bezeugt aus der Rhön als Invocavitfeuer nur solchen Fackellauf auf den Höhen, wobei mit den dazu benutzten flammenden Strohwischen funkensprühende Räder geschlagen werden. Auch in denjenigen Gegenden, in welchen das Scheibenschlagen an gewissen Orten heimisch ist, werden an anderen Invocavitfeuer bezeugt, ohne dass von jenem dabei die Rede wäre. So z. B. Fackelfeuer in Ehingen an der Donau (Meier S. 383); so ferner grosse Feuer mit allerlei Lustbarkeiten in Appenzell (Tobler, Appenzellischer Sprachschatz S. 207, vgl. auch Vernaleken, Alpensagen S. 368); so die Holepfannfeuer im Etschthal (Zingerle, Sitten, Bräuche etc. des Tiroler Volkes[2] S. 140), in Meran, Ulten, Passeier (Deutsche Mundarten 2, 233) und ähnliches in Proveis (Mannhardt S. 540). Aus verschiedenen Schweizerkantonen wird das Invocavit- oder Fastnachtfeuer in Staub und Toblers Schweizer. Idiotikon I, 947 und 869 fg. bezeugt. Das Feuer loht da wiederum um eine Stange oder um eine Tanne herum, auf der im Luzerner Gau auch die Strohhexe ehedem nicht fehlte. Die Jugend tanzt und jubelt um das Feuer, wobei stellenweise auch Fackeln geschwungen werden; dann kehrt sie, alte Lieder singend, ins Dorf zurück, und dort schwärmen dann wohl Burschen und Mädchen die Nacht durch. Aus früherer Zeit ist auch das Abwärtsrollen des Feuerrades nachgewiesen. Am „Hirsmontag", dem Tage nach Invocavit, wurden nach Vernaleken, Alpensagen S. 356, bei Zürich Feuer (Funken) angezündet.

Zur Fastnacht fand die Verbrennung der Strohfigur nach Kehrein, Volkssitte in Nassau II 143 fg., im Nassauischen statt; nach den von Mannhardt S. 499 gesammelten Zeugnissen auch in Wälschtirol, am Züricher See, an der Eifel, in den Kreisen Düren und Kempen und im Oldenburgischen, wo dieser Handlung das Feldlaufen mit brennenden Strohbündeln (Beken) voranging. In Nassau, wo übrigens auch wie in Raon l'Étape eine lebende Katze die Stelle der Strohfigur vertreten konnte, riefen die Beteiligten „wir verbrennen den Hâl (Hagel)". So wird denn auch mit dem „Sengen des Hagels" am Fastnachtabend, welches im 15. Jahrhundert in den Statuten

von Duderstadt verboten wird, die gleiche Sitte gemeint sein: s. Jahn, Opfergebräuche S. 88. In einer Visitationsordnung des Pfalzgrafen von Zweibrücken vom J. 1579 wird auch das „Hagelfeuer und Redderschieben" (gewiss das Abwärtsrollen des Feuerrades) verboten (Bavaria IV, 2, 356). Bei Dürckheim wurden auf einem Felsen, der ursprünglich Brunhildestul, dann Brummholzstul genannt ward, zur Fastnacht hochaufgeschichtete Holzreiser und „Zasseln" verbrannt (a. a. O.). In Illzach bei Mülhausen im Elsass lodern am Fastnachtsonntage Feuer, mit denen sich wiederum der Fackellauf verbindet (Alsatia 1851 S. 114).

Die Invocavitfeuer, mit denen sich auf schwäbisch-alemannischem Gebiet das Scheibentreiben vereint, reichen demnach ohne dieses rheinabwärts bis an die niederfränkische Grenze und westwärts nach Frankreich hinein, während die Fastnachtsfeuer auch, wenngleich nur ganz vereinzelt, in Niederdeutschland nachgewiesen sind. Natürlich liegt hier überall dasselbe Frühlingsfeuerfest zu Grunde; ob ursprünglich etwa auch überall das Scheibentreiben damit verbunden war, lässt sich nicht feststellen; seiner Natur nach scheint dieser besondere Brauch von vornherein auf gebirgige Gegenden beschränkt zu sein.

Aber auch an anderen Tagen finden in bestimmten Gebieten die Frühlingsfeuer statt. Zu Petri Stuhlfeier, am 22. Februar, also in der Regel gleichfalls um den Anfang der Fasten, wurde nach Müllenhoff, Sagen und Märchen N. 228 in Nordfriesland das Biikenbrennen vollzogen, was wenigstens auf der Insel Föhr, wie mir eine Augenzeugin berichtete, noch heute stattfindet. Panzer I S. 213 N. 237 und S. 215 N. 242 erwähnt auch Feuer „am Peterstage" in Lochhausen bei München und in Deffingen im bayerischen Schwaben, während ich in der Bavaria nichts Entsprechendes gefunden habe. Jahns Angabe a. a. O. S. 91, dass dabei auch ein Scheibenschlagen erfolgt sei, beruht augenscheinlich auf einem Missverständnis.

Von den um den Anfang der Fastenzeit veranstalteten Feuern sind die Petersfeuer offenbar am wenigsten verbreitet. Dagegen sind die Osterfeuer in den meisten Gegenden Deutschlands bekannt, und wenn sie auch in Niederdeutschland sicher am üblichsten waren, so treten sie doch in Mittel- und Oberdeutschland häufiger auf, als man nach Grimm, Mythol. I⁴ 511 fg. annehmen müsste: vgl. besonders die Zusammenstellungen von Mannhardt a. a. O. 502 fg., Jahn a. a. O. 151 fg.[1]). Soweit die Osterfeuer

1) Dr. Rackwitz hat durch Forschungen an Ort und Stelle, über die er auf der Anthropologen-Versammlung in Münster berichtete, das Vorkommen der Osterfeuer nach Süden hin genauer abzugrenzen gesucht (Korrespondenzbl. d. Gesellsch. f. Anthropologie 21 S. 160). Er zieht die Linie von Zerbst über Bernburg nach dem Südrande des Harzes, von da zum Kiffhäuser, über das Eichsfeld bis zum Hilfensberg und von da nach dem Meissner. Südlich von dieser Linie hören, nach seinen Untersuchungen, die Osterfeuer plötzlich auf und es beginnen die Johannisfeuer. Westlich vom Meissner in Hessen wisse man nichts von Osterfeuern, erst im Siegerlande brenne man sie wieder. Vgl. jedoch über ihr Vorkommen in Hessen Lyncker, Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen

nicht durch altkirchliche Bräuche beeinflusst sind, ist ein irgend wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und den Fastnachts- und Invocavitfeuern nicht vorhanden. Wie in Oberbayern das Scheibenschlagen, so verbindet sich teils ebenda, teils auch in niederdeutschen Gegenden das Rollen des Feuerrades auch mit den Osterfeuern. Ebenso wird auch der Fackellauf sowohl in Niederdeutschland (Mannhardt a. a. O. S. 506 fg.), als auch in Mittelfranken, im Wörnitzgelände (Bavaria III, 2, 956), als Osterbrauch geübt. Auch die zum Osterfeuer dienenden Reisigmassen werden stellenweise um einen Baum geschichtet (Mannhardt a. a. O.), oder die flammenden Strohmassen umgeben einen Pfahl (Bavaria III, 2, 934), eine Sitte, die wir beim Invocavitfeuer teilweise als „Hexenbrennen" auftreten sahen. Dem wirklichen Verbrennen der Hexe oder einer männlichen Strohfigur bei jenen Feuern zu Beginn der Fastenzeit aber entspricht beim Osterfeuer augenscheinlich das Verbrennen des Judas oder des Ostermannes am Charsamstage, welches fast im ganzen Mitteldeutschland sowie in Schwaben und in den bayerisch-österreichischen Ländern entweder noch in seiner eigentlichen Form als Verbrennen der aus Stroh oder Holz gefertigten Puppe, oder in Abarten und verblassten Reminiscenzen nachgewiesen ist: vgl. Mannhardt S. 505 fg. und die Litteraturangaben bei Jahn S. 131 Anm., bei denen Bavaria I, 2, 1002 fg. hinzuzufügen und IV, 2, 333 in IV, 2, 393 zu bessern ist. Vgl. auch Schroller, Schlesien III, 246 fg. Alle die bei den Fastnachts- und Invocavitfeuern nachgewiesenen besonderen Bräuche treten also in dieser oder jener Weise auch bei den Osterfeuern auf. Zwischen den beiden herrscht zweifellos eine grössere Übereinstimmung als zwischen den Osterfeuern und den in der Walpurgisnacht üblichen Gebräuchen. Es scheint mir daher nicht berechtigt, dass Jahn a. a. O. die Osterfeuer mit diesen zusammen auf ein altes Feueropfer in der ersten Mainacht zurückführt, sie völlig von den im Anfang der Fasten stattfindenden Feuerfesten trennt und diesen ihrerseits die Tage um Petri Stuhlfeier als ursprünglichen Termin anweist. Ebenso wie auch sonst dieselben Gebräuche in den einen Gegenden zur Fastnachtszeit, in den andern in den Ostertagen geübt werden — ich erinnere nur an die Sitte der Fastnachtsruten und des Schmackosterns — ganz ebenso hat sich meines Erachtens auch in den Fastnachts- und Osterfeuern ein altes Frühlingsfeuerfest zeitlich geteilt, und ich halte die von Weinhold, Deutsche Jahresteilung, S. 6, vertretene Ansicht immer noch für richtig, dass das ursprüngliche Fest nach Einführung des Christentums durch die Fasten auseinander gerissen sei in Feiern um Fastnacht und um Ostern.

S. 240 fg. Rackwitzens Beobachtungen fehlt die Ergänzung aus den schriftlichen Zeugnissen. Die Abweichungen von seiner Regel, die sich in einzelnen von seiner Grenzlinie weit entfernten Landschaften, sowohl bezüglich der Osterfeuer als der Johannisfeuer zeigen, hat er ebensowenig berücksichtigt, wie die Fastnachtsfeuer. Hammerau, Die Bergfeuer in Deutschland, Münchener Allg. Zeitung 1891, Beil. 88 und 89, bietet wenig Selbständiges.

Sein ursprünglicher Termin würde daher in einer Zeit zu suchen sein, welche für gewöhnlich zwischen diese beiden Grenzen fällt; er würde der Frühlingstagundnachtgleiche näher gelegen haben als Jahn annimmt. Von den verschiebbaren christlichen Festtagen nähert sich dieser Zeit durchschnittlich am meisten der Sonntag Lätare, an welchem bekanntlich in Mitteldeutschland nach weit verbreiteter Sitte der Sommeranfang gefeiert wird. In Eisenach wurde an diesem Tage ehedem das Rollen des Feuerrades und das Strohmannbrennen in der Weise vereinigt, dass man die Strohpuppe, welche man den Tod nannte, an ein Rad band, anzündete und dies den Berg hinunter laufen liess (Witzschel, Sagen, Sitten und Gebräuche aus Thüringen, S. 192. 297 fgg.). Dies Eisenacher Lätarefest, welches der Sommergewinn genannt wird, erklärt zwar Mannhardt a. a. O. S. 156 für eine „ursprünglich unzweifelhaft slavische Sitte“; aber ich meine, mit deren Annahme muss man für das westliche Thüringen schon etwas vorsichtig sein, und sehen wir von der Bezeichnung der Strohpuppe als Tod zunächst ab, so bleibt in deren Verbrennung und in dem Radrollen eine oben zur Genüge als deutscher Fastnachts- und Ostergebrauch bezeugte Handlung. Jahn, S. 89, will denn auch nicht diese selbst, sondern nur ihre Übertragung auf den Sonntag Lätare slavischem Einfluss zuschreiben. Aber die Lätarefeier erstreckt sich, ausser über die mitteldeutschen Kolonisationsgebiete und Westthüringen, auch mindestens über das ganze südliche Franken, Heidelberg und den linksrheinischen Teil der alten Kurpfalz eingeschlossen; hier noch den Anschluss an eine slavische Sitte vorauszusetzen, scheint doch höchst gewagt. Und dazu kommt nun — worauf schon Grimm, Myth. 735, aufmerksam gemacht hat und was mir mein verehrter Kollege Nehring durch sehr dankenswerte Nachweise lediglich bestätigt — dass die Lätarefeier nur in den von mitteldeutscher Kolonisation berührten slavischen Ländern vorkommt, dass sie dagegen sowohl den oberdeutschen und niederdeutschen Kolonisationsgebieten, als auch den deutschem Einfluss ganz entzogenen Slaven fremd ist. So gehört denn auch zu diesem Feste in der Kurpfalz rechts und links des Rheines der rein deutsche Brauch des Kampfes zwischen Sommer und Winter (Bavaria und Meier a. a. O.), derselbe fand vordem auch in Württemberg zu Lätare statt (Birlinger, Volkst. II, 92), und ohne nähere Ortsbezeichnung giebt Sebastian Franck von Donauwörth in seinem Weltbuch in dem Kapitel von Festen der römischen Christen an, dass zu Mittfasten am „Rosensonntag“ (d. i. Lätare, vier Tage nach dem eigentlichen Mittfastentage) *an etzlichen orten die bůben an langen růten bretzlen rumb tragen in der statt* (was noch heutigen Tages bei dem Lätarefest in der Pfalz geschieht) *und zwen angethane mann, eyner inn Syngrün oder Eppheu, der heyſst der Sommer, der ander mit gemieſs angelegt, der heyſst der Winter; dise streitten mit eynander; da ligt der Sommer ob vnd erschlecht den Winter, darnach gehet man darauff zum wein* (S. CXXXI^{b} der Ausg. v. 1534). Leoprechting, Aus

dem Lechrain, S. 167, bemerkt sogar, es werde der Sonntag Lätare oder Rosensonntag „als Sommertag allenthalben noch heute geehrt. Der Umzug des Sommers und Winters an diesem Tage war sonst in ganz Bayern, auch am Lechrain üblich und kommt noch jetzt, doch nur mehr vereinzelt vor.“ Vgl. auch Bavaria I, 1, 369. Andererseits lassen sich auch bis nach Westfalen hinein, wie sich sogleich zeigen wird, die Spuren alter Lätaregebräuche verfolgen.

Das Rollen des Feuerrades fand, wie in Eisenach, so auch in Franken, am Sonntag Lätare statt. Die Nachricht, aus der dies hervorgeht, wird, seit Grimm sie Myth. 595 (übrigens fälschlich unter den Fastnachtsbräuchen) beigebracht hat, stets aus Francks Weltbuch (S. LI[a] der Ausg. v. 1534) citiert. Sie ist aber, wie so vieles andere bei Franck, lediglich Plagiat aus Johannes Boemus (darüber s. u.), und während Franck nur angiebt, dass das betreffende *zů mitterfasten* geschehe, weist Boemus mit den Worten *in medio quadragesimae, quo quidem tempore ad laetitiam nos ecclesia adhortatur* bestimmter auf den Sonntag Lätare hin. Die Stelle lautet bei Boemus zunächst weiter: *juventus in patria mea* (d. i. das Städtchen Aub in Unterfranken, an der Grenze von Württemberg und von Mittelfranken) *ex stramine imaginem contexit quae mortem ipsam (quemadmodum depingitur) imitetur: inde hasta suspensam in vicinos pagos vociferans portat. Ab aliquibus perhumane suscipitur et lacte pisis siccatisque pyris quibus tum vulgo vesci solemus refecta domum remittitur: a ceteris quia malae rei, utputa mortis, prænuncia sit, humanitatis nihil percipit, sed armis et ignominia etiam adfecta a finibus repellitur.* Das ist eine Art des bekannten Todaustragens, welches, bei den Slaven und im östlichen Mitteldeutschland verbreitet, in Franken meines Wissens westwärts bis in „Gegenden des unteren Maingrundes, wie Faulbach, Stadtprozelten und Dorfprozelten“ (an der badischen Grenze) zu verfolgen ist, wo „der tote Mann“ in den Main geworfen wird (Bavaria IV, 1, 244). Woher der „Kalender von 1609“ stammt, aus welchem Birlinger, Alemannia 1887 S. 119, eine Nachricht über das Todaustragen mitteilt, ist leider nicht zu ersehen; aber ganz ähnliche Bräuche sind aus rein deutschen Gegenden sicher und reichlich belegt. So wird z. B. in Richterschwyl, am Züricher See, am letzten Fastnachtstage ein Strohmann auf eine Bahre gelegt und von einem Zuge Vermummter auf eine Wiese getragen, wo man ihn an einer hohen Stange befestigt und dann mit Fackeln anzündet (Mannhardt a. a. O. 499), und so wird auch anderswo an demselben Tage bekanntlich eine Strohfigur ausgetragen und verbrannt, ertränkt oder vergraben, an Orten, für die slavischer Einfluss ausgeschlossen ist. Fast dieselbe Ceremonie, welche in Richterschwyl die Fastnacht beschliesst, wird in Zürich am ersten Montage nach der Frühlingstag-undnachtgleiche vollführt (Mannhardt S. 498), und nahe verwandt ist wiederum die in der Rheinpfalz vor der unteren Hart in Battenberg, Weisenheim a. Berg, Grünstadt u. s. w. am Lätaresonntage geübte Sitte,

dass die erwachsenen Knaben in Begleitung von Jung und Alt eine hohe, mit Stroh umwundene Stange, die den Winter bedeutet, vor das Dorf tragen und verbrennen (Bavaria IV, 2, 358). Ja auch das Abwerfen und Verspotten eines auf hoher Stange aufgerichteten Bildes, welches ehedem in Westfalen am Lätaretage stattfand (Kuhn, Westfäl. Sagen II, 132) und ähnliche Gebräuche, die am Montag nach Lätare zu Halberstadt, am folgenden Sonnabend in Hildesheim geübt wurden, hängen sicherlich mit dieser Sitte zusammen (Grimm, Myth. S. 653. 173). Das Austragen und Verbrennen oder sonstige Vernichten irgend einer Figur bei dem Frühlingsfeste ist also jedenfalls ein Gebrauch, den die Deutschen nicht erst von den Slaven erhalten, sondern selbständig neben dem Kampf des Sommers mit dem Winter geübt haben. Auch dass sie die Puppe wie einen Toten behandeln, lässt sich in Gegenden nachweisen, wo an slavischen Einfluss nicht zu denken ist. Auf diesen mag höchstens die Benennung und Darstellung der Figur als Tod zurückzuführen sein. Das Einsammeln von Gaben verbindet sich mit ihrer Herumführung in Zürich ebenso wie in Aub, und die besonderen Speisen, welche dabei den Einherziehenden geschenkt werden, sind in Aub nach Boemus' Nachricht dieselben, welche auf der Rhön die vom Invocavitfeuer Heimkehrenden heischen, nämlich Erbsen und Hutzeln; wie denn jenes Feuer auf der Rhön das Hutzelmannbrennen und der Sonntag Invocavit der Hutzeltag genannt wird (Bavaria IV, 1, 242 fg.). Ob auch das Rollen des Feuerrades, von welchem Boemus berichtet, in einem bestimmten Zusammenhange mit dem Todaustragen stand, ob er es ebenso wie dies gerade in seiner engeren Heimat beobachtet hat, oder ob er es im allgemeinen als einen fränkischen Brauch bezeichnen will, geht aus seinen Worten nicht hervor; jedenfalls fanden beide Handlungen am Lätaretage statt. Boemus setzt nämlich seine angeführte Mitteilung wie folgt fort. *Eodem tempore et talis mos observatur: Intexitur stramine vetus una lignea rota, atque a magno juvenum coetu in editiorem montem gestata post varios lusus quos in illius vertice illi toto die, nisi frigus impediat, celebrant, circiter vesperam incenditur, et ita flammans in subjectam vallem ab alto rotatur, stupendum certe spectaculum praebet, ut plerique qui prius non viderint Solem putent aut lunam coelo decidere.*

Diese Lätarefeste scheinen im Verein mit den Beziehungen, die zwischen den Osterfeuern und den Fastnachts- oder Invocavitfeuern walten, auf eine alte deutsche Feier des Frühlingsanfanges im März, um die Zeit der Tagundnachtgleiche, hinzuweisen. Jedenfalls bestand und besteht noch jetzt ein solches Märzfest gerade auch in derjenigen Gegend, auf welche sich die an die Spitze dieses Aufsatzes gestellte alte Nachricht vom Scheibenschlagen am 21. März bezieht. Dass diese Feier ursprünglich überall, ebenso wie damals in Lorsch, genau auf unsern Kalendertag der Frühlingstagundnachtgleiche gefallen sei, braucht man nicht anzunehmen. Das Kloster Lorsch hatte die Benediktinerregel erhalten und der 21. März ist der Tag

des heiligen Benedikt. Freilich war nicht Benedikt, sondern Nazarius der Heilige des Klosters, freilich sagt auch die Chronik nichts davon, dass jenes Fest zu Ehren des Benediktus veranstaltet sei, ja sie bezeichnet das Datum, welches sie angiebt, nicht einmal als den Tag des Heiligen, und den weltlichen Charakter des Festes hebt sie deutlich hervor. Trotzdem weist schon die Feier in der Nähe des Klosters auf den Anschluss an ein kirchliches Fest und die alte Märzfeier wird in Lorsch als ein Benediktus-Volksfest begangen sein. Sonst führt ziemlich auf dasselbe Datum nur das in Zürich am Montag nach der Frühlingstagundnachtgleiche übliche Herumführen und Verbrennen der Strohpuppe, welches oben erwähnt wurde.

Als einen Teil dieses alten deutschen Frühlingsfestes darf man das Scheibenschlagen gewiss betrachten. In den Landschaften, die den eigentlichen Kern des Verbreitungsgebietes dieser Sitte darstellen, ist sie auf die Frühlingsfeuer beschränkt; erst in weiterer Entfernung von ihnen schwankt sie in die Johannisbräuche hinüber. So wird denn auch andererseits die herkömmliche Ansicht, dass das Abwärtsrollen des brennenden Rades ursprünglich der Johannisfeier eigene, festzuhalten sein, obwohl dieser Gebrauch kaum häufiger bei den Sonnwendfeuern als bei den Fastnachts-, Lätare- und Osterfeuern nachzuweisen sein wird. Jedenfalls hat man ihn schon früh mit dem Abwärtssteigen der Sonne vom höchsten Punkte ihrer Bahn in symbolische Verbindung gebracht (Mythol. 588), wie ja auch Boemus den Anblick mit einer vom Himmel stürzenden Sonne vergleicht. Freilich hat Boemus das Radrollen bei der Frühlingsfeier, das Scheibentreiben am Johannistage beobachtet. Das ursprüngliche Verhältnis wäre also in diesem Falle umgekehrt. Dagegen ist es z. B. in Schwaben noch gewahrt, wo neben dem Scheibenschlagen auf Invocavit das Wälzen des Feuerrades am Johannisfeste bezeugt ist. Nahe lag es, als Gegenstück zu dieser Deutung des abwärts gerollten Johannisrades in dem Aufwärtsschleudern der feurigen Scheibe beim Frühjahrsfeste ein Symbol für die emporsteigende Sonnenbahn zu sehen, wie es Stöber, Alsatia 1851 S. 121 und Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 465 gethan haben[1]. Teilweise sind freilich die Scheiben so klein, dass man ein Bild der Sonne in ihnen nicht mehr wird finden können; in einer Gestalt jedoch, wie sie Felix Dahn für die Nesselwanger Gegend beschreibt, nämlich „8 Zoll im Durchmesser und am Rande mit Zacken gleich den Strahlen einer Sonne oder

1) Nach indischer Anschauung knüpfte sich an den höchsten Stand der Sonne bei der Sommersonnenwende die Befürchtung der Götter, „dass die Sonne über den Himmel hinaus fallen würde“ und entsprechend gab bei der Wintersonnenwende ihr niedrigster Stand zu der Besorgnis Anlass, „dass sie aus dem Himmel herabfallen würde“; s. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien, Romanische Forschungen V (Festschrift für Konr. Hofmann) S. 303. Nach einer solchen Vorstellung konnte die absteigende Richtung des Johannisrades, die aufsteigende der Frühlingsfeuerscheibe ursprünglich den Zweck haben, der Sonne gewissermassen die Richtung vorzuschreiben, die sie im einen und im anderen Falle zu nehmen habe.

eines Sternes versehen," mögen sie wohl an die am Himmel aufsteigende Sonne erinnern. Aber sicherlich ist der Brauch mehr als ein blosses Bild.

Den Charakter einer alten Kultushandlung scheint das Scheibenschlagen noch durch verschiedene Umstände zu verraten. Ich weiss nicht, ob es ein zufälliges Zusammentreffen ist, dass es nach den beiden ältesten Nachrichten das eine Mal bei einem Kloster und an einem bedeutsamen Heiligentage, das andere Mal vor der Residenz des Bischofs von dessen Hofleuten vorgenommen ist. Jedenfalls erhält es und erhalten die Invocavit- und Fastnachtsfeuer überhaupt nach den neueren Angaben nicht selten eine Art religiöser Beimischung. Auf dem Heuberg sagt man vor der Handlung drei Vaterunser und den Glauben her (Birlinger, Aus Schwaben 2, 62); in Appenzell (Innerrhoden) werden die Kirchenglocken geläutet, während das Feuer flammt (Staub-Tobler I, 870), und aus verschiedenen Gegenden wird berichtet, dass die erste Scheibe zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit geschlagen wird. In Tettnang sagten die Alten, wenn der Mensch am Funkensonntage keine „Funken" mache, so mache der Herrgott welche durch ein Wetter (Meier, Sagen, Sitten und Gebräuche II, 382). Das Erfüllen des Brauches wird da gewissermassen als eine fromme Pflicht aufgefasst. Dass diese nicht christlichen Ursprunges sein kann, ist klar; ich brauche kaum erst darauf hinzuweisen, dass die Kirche keinen irgend ähnlichen Brauch kennt. Dafür, dass er etwa aus römisch-heidnischer Überlieferung stamme, fehlt gleichfalls der Anhalt. Er wird also doch wohl national-heidnischer Herkunft, aber dem Christentum anbequemt sein. Der Heuberg scheint eine heidnische Kultstätte gewesen zu sein; wenigstens war er nach einer Nachricht vom Jahre 1799 (Alemannia 1884 S. 161) beim Volke „ebenso berüchtigt wie der Blocksberg auf dem Harze". Es mochte hier besonders nötig erscheinen, der Handlung eine christliche Einleitung zu geben. Wirklich haftet ihr denn auch wohl gelegentlich etwas Heidnisch-teuflisches an. So sah nach einer merkwürdigen Sage, die Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen ² S. 141 mitteilt, bei Landeck im Oberinnthal einmal ein Bube nachts einen **einäugigen gewaltigen Mann mit riesigen Hörnern** die Scheiben schlagen, so dass sie eine Stunde weit hinausflogen. Nach dem unten mitgeteilten Schopfheimer Spruche und bei Panzer II, S. 239 wird auch dem Teufel eine Scheibe gewidmet. Eine solche hat nach Panzer einen unabsehbaren Bogen gemacht. Dagegen scheinen nach dem sogleich anzugebenden Bericht aus Arzl durch das Scheibenschlagen Teufel vertrieben zu werden. Auf dem ehemals Brünhilde- oder Brunholdestuhl genannten Felsen bei Dürckheim, den wir oben als Fastnachtsfeuerstätte kennen lernten, sind in der Römerzeit mancherlei Zeichen, darunter am häufigsten **Sonnenräder**, sowie fünf Inschriften eingehauen, von denen eine dem **Mercurius Cisustius** Deus geweiht ist: Berliner philologische Wochenschrift 1889 Sp. 395 fg., 427 fg., 459 fg. Der mit dem Brünhildenmythus in Verbindung gebrachte Fels,

der zum Frühlingsfeuer dient, war also von ältester Zeit her ein heiliger Ort[1]). Eine alte Kultstätte war auch der oben S. 353 erwähnte Ort bei Raon l'Étape, an dem die Invocavitfeuer mit dem Katzenopfer stattfanden. Noch ein Berner Mandat vom Jahre 1628 verdammt die Fastnachtfeuer als heidnisch (Staub-Tobler I, 947).

Das Scheibenschlagen selbst bietet gewisse Berührungspunkte mit einer deutsch-heidnischen Sitte, deren Hrabanus Maurus Opp. (Coloniae 1626) V, 605 gedenkt. Bei einer Mondfinsternis hört er das Volk ein zum Himmel dringendes Geschrei erheben und erfährt, dass das geschehe, um dem Mond zu helfen. Andere berichten ihm, dass man bei ihnen zu Hause zu demselben Zwecke Pfeile und andere Geschosse auf den Mond zu schleudere, wieder andere, dass bei ihnen Brände zum Himmel geworfen würden; damit sollten gewisse Ungeheuer verscheucht werden, die den Mond zu verschlingen drohten. Hraban tadelt die Gläubigen scharf wegen dieser Handlungen, die nur eine Folge ihres so oft verbotenen Verkehrs mit den Heiden seien. Für sie als Christen sei es lächerlich, zu meinen, dass sie bei einem solchen Ereignis Gott Hilfe bringen müssten; als ob dieser die Gestirne, die er geschaffen hat, nicht selbst verteidigen könnte. — Sollte nicht der wie eine fromme Pflicht geübte Brauch, bei einem bestimmten Stadium des Sonnenlaufes feurige Scheiben (bei Mittenwald in Oberbayern feurige Pfeile) in die Luft zu schleudern, teilweise einen ähnlichen Grund haben? Bei der Frühlingstagundnachtgleiche, bei der erst der volle Sieg der Sonne über die Finsternis zur Entscheidung kam, wird es gegolten haben, ihr zu helfen, feindliche Gewalten, welche die Macht des segensreichen Gestirnes hemmen wollen, zu verscheuchen, indem man jene brennenden Geschosse gen Himmel warf, die zugleich ein Bild der siegreich Aufsteigenden selbst darstellten. Die Widersacher der Sonne und ihrer heilsamen Wirkungen aber sind die von dämonischen Wesen heraufgeführten Unwetter, denen vorzubeugen ja denn auch nach der Rede der Alten zu Tettnang die ausdrückliche Bestimmung des mit dem Scheibentreiben verbundenen Funkenfeuers ist. So ist denn auch mehrfach, z. B. in Tirol, die Sitte verbreitet, bei einem Unwetter gegen die Wolken zu schiessen oder ein Messer emporzuschleudern, weil dann die Hexe, die das Wetter bringt, getroffen wird und herniederfallen muss (Zingerle[2] S. 61 Nr. 530—532; vgl. 544 fg.). Entsprechend findet sich auch die Vorstellung, dass das Scheibentreiben die Dämonen zwinge, sich zu zeigen und zu entfliehen: „als am ersten Fastensonntag in Arzl, in Oberinnthal, Scheiben

1) Das verdient gewiss Beachtung für die mythische Deutung der Brünhildensage überhaupt und für ihre Beziehung auf einen Frühlingsmythus insbesondere. Aus der Waberlohe wird die Walküre durch den Geliebten geholt; durch das Frühlingsfeuer musste nach einem bei Mannhardt a. a. O. 463 bezeugten Gebrauche die jüngste Ehefrau springen; vgl. auch das Springen von Liebespaaren durch das Johannisfeuer ebenda 464 fg. und die symbolische Auslegung dieser Gebräuche 492 fg.

geschlagen wurden, sah man sieben Teufel, die tanzend und schreiend in den Wald sprangen“ (a. a. O. S. 141 Nr. 1226). Jenem Brennen und Sengen des Hagels, von dem bei den Fastnachts- und Invocavitfeuern die Rede ist, wird daher ganz besonders das Scheibentreiben gedient haben, und das „Hagelrad“ ist ursprünglich gewiss nicht das bergabrollende brennende Rad, sondern die zu den Wolken emporsteigende Feuerscheibe gewesen.

Wie das Johannisrad nicht allein die absteigende Sonne symbolisiert, sondern zugleich, wenn es in den Fluss hinabrollt, Fruchtbarkeit bringt, so verbindet also auch die Frühlingsfeuerscheibe das Symbol des Sonnenstadiums mit der Beförderung der Vegetation durch ihr der Sonne hilfreiches, den Wetterdämonen schädliches Emporschnellen.

Überall wird das Scheibenschlagen nach den Berichten aus neuerer Zeit mit bestimmten Sprüchen begleitet[1]). Im Elsass ist dies nach Stöber (Alsatia 1851 S. 120) ein Segensspruch für die Eltern, Geschwister, Verwandten oder Freunde. Zu Wasslenheim im Elsass lautet derselbe (Schneegans a. a. O. S. 196):

(1) Schiwälä, Schiwälä, rundi Bein (?)
I schlaa di im (dem) . . . heim.

(Hier der Name der Person, zu deren Ehre man das Scheiblein schlägt oder schnellt, z. B. dem Herrn Pfarrer, oder dem Herrn Doktor.)

Zu Schopfheim im Wiesenthal, Kreis Lörrach, ruft man nach mündlicher Mitteilung des Stud. phil. Rösch, der dort noch im vorigen Jahre dem Scheibentreiben beiwohnte:

(2) Schĭbí, Schĭbó, diə Schíbə soll gó,
diə Schíbə soll fárə.
Fārt sĭ línks, fārt sĭ ręchts
fårt sĭ im Díufḷ ŭn sīnṛ Gróssmuədṛ ébə ręcht

oder auch: *fārt si im Vrēneli ŭn sīm Schatz,* oder *im Herr Pfarrer un siner Frau* u. s. w. *ébə ręcht.* Vgl. auch Meier, Deutsche Sitten, Sagen und Gebräuche aus Schwaben, S. 382, wo noch folgt *fārt si nit so gilt si nit* u. s. w.

Am Feldberg, in Altglashütten z. B., heisst es:

(3) Schib, Schib, Schib,
schib wol über de Rhi[2]).

1) Die von ihm selbst und die von Meier (Schwäb. Sagen II) gesammelten Sprüche hat schon Panzer II, 539 fg. zusammengestellt: er hat dabei auch schon einige mittelhochdeutsche Verse, aber nicht die wichtigsten, herangezogen.

2) In diesem zweiten Verse ist *schib* als Imperativ von *schiben*, in drehender Bewegung dahinfahren, aufzufassen; es ist in dieser Bedeutung auch noch in der Variante des 2. Verses des 9. Spruches (eig. *scheib über Rhein*) zu erkennen und im 2. des 6. in *Scheible* entstellt. *Rhi* in diesem alemannischen Spruche kann nur auf den Fluss bezogen werden und lässt sich durch die Annahme erklären, dass die Verse vom Oberrhein

Weam soll denn di Schib si?
Die Schib got krumm
die Schib got grad,
got reacht got schleacht,
sie got dem N. N. eaben reacht.
Got sie net so gilt sie net.

Birlinger, Aus Schwaben II, 31 fg.

Zu Friedingen an der Donau:

(4) Scheibo, Scheibo,
wem soll die Scheibe sein?
Die Scheibe fliegt wohl über den Rhein,
die Scheibe soll meinem Schätzle sein.

In Altshausen:

(5) Scheib auf, Scheib ab,
Die Scheib geht krumm und grad;
die Scheib geht links, geht rechts,
geht aus und ein,
sie geht dem und dem zum Fenster hinein.

Am Bodensee:

(6) Scheible aus, Scheible ein,
Scheible über den Rhein!
Wem soll dies Scheible sein?
Es soll dem und dem sein.

Meier, Sagen etc. aus Schwaben S. 381 fg.

In Wurzach:

(7) Scheib aus, Scheib ein
das soll der N. N. zum Lädle 'nein

In Ertingen:

(8) Scheible auf, Scheible ab,
gåt krumm, gåt grad,
gåt reacht, gåt schleacht,
gåt über alle Äcker und Wiese na,
der N. N. ein tausend guete Nacht.

Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben II, 59 fg. 67. 106. 108 fg.

In Tettnang, im Kloster Weingarten, und sonst hiess es bei der ersten Scheibe: „Die Scheibe soll der höchsten Dreifaltigkeit sein". Die zweite Scheibe verehrte man der Landesregierung; dann wohl eine dem Pfarrer,

---

stammen. In den schwäbischen Versionen könnte man an sich mit Panzer das entsprechende Wort vielleicht als Rain fassen; vgl. auch Birlinger, Volkstümliches II, 108, über den Scheibenrain. Jedenfalls wird aber den verschiedenen Sprüchen ursprünglich dasselbe Wort zugrunde liegen.

dem Schultheiss, dem Schatz und anderen guten Freunden. Meier a. a. O. S. 381 fg.

Im bayerischen Schwaben lautet der Spruch ebenfalls:

(9) Scheib aus, Scheib ein
flieg über den Rein (oder scheib überein);
die Scheib die soll meinem Schätzle (Fastnachtsmädle, der N. N.) sein.

An der Kamlach mit dem Zusatz *fluigt se net so gilt se net* (Panzer II S. 40 fg. Bavaria II, 2, S. 838).

In der Gemeinde Matt, im Kanton Glarus, ruft man:

(10) Schibe, Schibe überribe,
di soll mi und N. N. blibe.

Vernaleken, Alpensagen, S. 367.

Im äusseren Allgäu und in Oberbayern aber ist der typische Spruch:

(11) O du mei liebe Scheiben,
wo will ich dich hintreiben?
in die (Nesselwanger, Mittenwalder) G'mein.
Ich weiss schon wen ich mein, —
mein herzlieben Schatz (die N. N.) ganz allein.

Bavaria a. a. O., Panzer I S. 211 fg., II S. 539.

Oder (12) Diese Scheiben will ich treiben
meiner Herzallerliebsten zu Ehren;
wer will's wehren?

Bavaria I, 1. 374, vgl. Schmeller, Bayr. Wb.[2] II, 356.

Oder (13) Scheiben will i treiben
i waəs schõ wem i maə̃
(Sepəles) kaəter əmuəttəs laə̃. (?)
gêts iər guət
so hàt si s guət;
gêts iər net guət,
wird sie s net für übəl hàbm.

Eltern, Bruder und Schwester, „irgendein geliebtes Haupt“ werden für Oberbayern (Panzer I S. 211) und ebenso auch für den Vintschgau und das Oberinnthal als diejenigen genannt, denen man Scheiben widmet (Deutsche Mundarten II, 233). Davon wird Bavaria I, 1. 374 die Redensart „jemand eine Scheibe einsetzen“, d. h. Ehre und Gefallen thun, abgeleitet. Der begleitende Spruch heisst im Vintschgau:

(14) Holepfann! Holepfann!
Korn in der Wann,
Schmalz in der Pfann,
Pflueg in der Eard!
Schau, wie die Scheib aufsireart.

Zeitschr. f. d. Mythol. I, 286 fg., Zingerle[2] S. 140 Nr. 1225.

Für das Lesachthal in Kärnten bezeugt Lexer, Zeitschr. f. d. Myth. II, 31, die Anschauung, wessen Scheibe beim Scheibenschlagen recht weit im schönen Bogen fliege, dem werde es durch das ganze Jahr gut gehen. Bei der ersten Scheibe wird dort nach Lexer gerufen: *Hô! dō Scheibe, dō Scheibe schlāg î zin ān guot'n Ûnefànk und ān guot'n Ausgànk.* Dann folgen gereimte Sprüche „oft der beissendsten Art". Der Aufang derselben lautet aber immer: *Hô! dō Scheibe schlāg î·.*

Die satirischen Sprüche deuten darauf, dass auch im Lesachthale ein Brauch geübt wird, der für das bayerische Schwaben mehrfach bezeugt ist. nämlich das Schlagen von Schimpfscheiben. Einer übelberüchtigten Person zur Schande, einer törichten zur Verspottung kann die Scheibe getrieben werden, wobei entweder schon die blosse Einsetzung des verrufenen Namens genügt, um die sonst nur zu jemandes Ehre getriebene Scheibe zu einer Schimpfscheibe zu machen, oder es wird auch die Beziehung auf irgend einen dummen oder schlechten Streich in den Spruch hineingebracht. So z. B.

(15) Scheib aus, Scheib ein,
flieg über den Rain;
und die soll jener, die den Ganser am Strick zur Tränk geführt hat, sein.

Panzer II, 240 fg. aus Waldstetten und Leinheim.

Geradezu als eine Art bäuerlichen Rügegerichtes wird diese Sitte nach Dahn im äusseren Allgäu geübt. „Es wird beim Wurf des fliegenden Rades der Name eines solchen genannt, an dem ein geheimer Makel, eine halbbekannte Schandthat haftet, die aber von Polizei und Gericht nicht entdeckt oder doch nicht gestraft ist. Das Sprüchlein dazu lautet: (16) *Ei, da hab ich eine Scheiben Die will ich hinaus treiben*, und weiter dann z. B. *der Hans hat dem Seppi die Gais gestohlen*, wozu dann der versammelte Haufe dreimal ruft *Hole sie*, d. h. der Angeklagte soll die ihm zu Schimpf geworfene Scheibe holen" (Bavaria II, 2, 838 fg., vgl. Panzer I, S. 210). Wie hier die Vergehen, so werden im nördlichen Teile der Vogesen beim Scheibenschlagen harmlosere Dinge aufgedeckt. Mit einer Bocklarve und einem Fell maskiert, verkündet dort ein Hirte die sämtlichen heimlichen Liebschaften und künftigen Ehebündnisse der Gemeinde, indem er mit lauter Stimme die Namen der betreffenden Paare brüllt, während die Scheiben geschleudert werden (Mannhardt a. a. O. S. 456 nach Erckmann-Chatrian).

Sucht man nach einer gemeinsamen Grundlage und Erklärung für diese begleitenden Gebräuche, so wird man sie wohl in einer Art Opferorakel finden können. Dass aus dem Opferfeuer, insbesondere auch aus dem Fastnachtsfeuer geweissagt wurde, ist eine bekannte Thatsache. Hauptsächlich wurde es auf die Fruchtbarkeit des Jahres gedeutet, die in dem

Vintschgauer Spruche auch mit der brennenden Scheibe in Verbindung gebracht wird. Auf weitere Prophezeiungen deutet die Angabe des Lorichius vom Jahre 1593, die ich Birlinger 2, 54 entnehme: „an etlichen Orten hat man Fassnachtsfeuer, durch welches hellbrennen und scheinen mancherley fäl von alten Weibern vermutet werden.“ Aus der Art, wie die Scheibe brannte und wie sie flog, zog man Schlüsse über Dinge, wegen deren man das Schicksal befragte; so wird sie auch Aufschluss über die dabei genannten Vergehen und Geheimnisse gegeben haben. Insbesondere konnte sie aber auch als ein Bild des Lebensschicksals aufgefasst werden. Wie noch heute das Brennen, Flackern, Verlöschen und Rauchen der Altarkerzen auf das Leben der an der jeweiligen heiligen Handlung Beteiligten gedeutet wird, wie man in der Flamme des Geburtstagslichtes oder am Silvesterabend in den schwimmenden Kerzchen das Lebensschicksal geliebter Personen vorgebildet sieht, so konnte auch die fliegende Feuerscheibe als ein Lebensorakel dienen. So zeigt denn, wie wir sahen, der schöne und weite Bogen, den sie beschreibt, das Glück der Person an, der sie gewidmet ist. „Geht sie (die Scheibe) ihr (der Geliebten u. s. w.) gut, so wird sie es gut haben; geht sie ihr nicht gut, so wird sie das dem Scheibenschläger hoffentlich nicht übel nehmen“: diesen Sinn wird der 13. Spruch eigentlich haben. Ob die Scheibe krumm oder grad, ob sie rechts oder links, ob sie recht oder schlecht geht, das hat gewiss ursprünglich seine bestimmte Bedeutung; und wenn sie „nicht fliegt“, so soll sie „nicht gelten“, um kein böses Vorzeichen für die betreffende Persönlichkeit zu sein. Denn leicht und unmerklich vollzieht sich der Übergang von der Vorstellung, dass der Ausfall der Handlung Glück oder Unglück vorausdeute, zu der, dass er Glück oder Unglück bringe. So setzen denn verschiedene der angeführten Sprüche eine Auffassung voraus, als ob die Scheibe glücktragend dem zufliege, zu dessen Ehre sie geschleudert ist; man verdient sich seinen Dank, und der Lohn wird in verschiedenen Gegenden nach Beendigung der Feier in Gestalt eines bestimmten Gebäckes von den Betreffenden eingefordert. Aus dem Opfer für die Sonne und ein fruchtbares Jahr wäre auf diese Weise durch das Orakel hindurch ein Opfer für geliebte Personen geworden; doch wird dabei auch das unten zu berührende Bild vom Glücksrade mit eingewirkt haben. Dass symbolische Gebräuche, welche sich auf die Fruchtbarkeit des Feldes beziehen, auch zugleich eine Anwendung auf das sexuelle Leben erhalten können und umgekehrt, hat besonders Mannhardt zweifellos nachgewiesen. Aber das Scheibentreiben wird gewiss nicht auf diesem Wege aus dem Gebiete des Naturlebens in das des Menschenlebens hineingetragen sein. Denn es ist ja keineswegs nur ein Liebesbrauch. Überall werden so gut wie für die Geliebte auch für andere Persönlichkeiten die Scheiben geschlagen, insbesondere auch zu Ehren der angesehensten Personen aus der Gemeinde.

Auch in dieser Beziehung ist die Sitte älter, als es bisher nachgewiesen war. Gottfried von Strassburg sagt im Tristan V. 7165 von dem König Gurmûn Gemuotheit, der in Herzog Morolt die beste Stütze seines Reiches und dessen tapfersten Vorkämpfer verloren hat:

diu schibe, diu sîn êre truoc,
die Môrolt frîlîche sluoc
in den bîlanden allen,
diu was dô nider gevallen.

Man hat das bisher auf das Glücksrad bezogen. Aber hier ist weder vom Glück, noch von einem Rade die Rede. Oft genug ist es in Wort und Bild dargestellt, dass ein Mensch mit dem um seine Achse sich drehenden Glücksrade aufsteigt und niederstürzt, niemals aber ist davon die Rede und kann davon die Rede sein, dass das Glücksrad selbst niederfällt (vgl. die Nachweise bei Weinhold, Glücksrad und Lebensrad. Berlin — aus den Abhandlungen der Akademie — 1892 und Wackernagel, Zeitschr. f. d. Altert. 6, 134 fg. Kl. Schriften I, 245 fg.). Wenn also Gottfried von einer Scheibe spricht, die jemand einem andern zur Ehre geschlagen hat und die nun herabgestürzt ist, so hat er zweifellos nicht das Glücksrad, sondern das Scheibentreiben im Sinne, das er in jedem Frühjahr im Elsass beobachten konnte. So kommt erst die ganze poetische Schönheit des Bildes zur Geltung: der Held, der in allen Grenzlanden siegreich für seines Königs Ehre kämpft, erscheint als einer, der für den König die Feuerscheibe frei vom Berg in die Lüfte emporschlägt, dass sie, seine Ehre kündigend, über die Lande dahinfährt; da plötzlich wird ihr stolzer Flug unterbrochen und jählings sürzt sie nieder.

So dürfen wir denn auch andere Stellen bei mhd. Dichtern, die sich auf ein schicksaldeutendes Gehen, „Scheiben“ und Treiben der Scheibe beziehen, mit unserer Sitte in Zusammenhang bringen, wenn dieser auch nirgend so augenfällig wie an der einen Stelle hervortritt. *Swie kûme sô mîn schîbe gê*, sagt Tristan V. 14474, als er, selbst unglücklich, der Brangæne gerne Liebes erweisen möchte. *Mîn schîbe gât ze wunsche*, singt Neidhart 13, 39 von seinem eigenen Schicksal, ebenso 63, 21 *swie sô mir mîn schîbe ze wunsche niht enloufe*; 68, 19 *dem sîn schîbe als ebene gie diust im vollen træge, wol nâch mînem willen laz;* seine Worte 91, 13 *dem gêt sîn schîbe enzelt slehtes unde krumbes*, erinnern an die des 3. und 8. Spruches *die Schib got krumm, die Schib got grad, got reacht, got schleacht;* vgl. auch Martina 219, 54 *dir gât dîn schîbe nu entwer, die du vil ungefuoge da her gar ebin sluoge. ich solte in mînen tagen och mîne schîben hân geslagen.* Eine ähnliche Vorstellung, wie die im 5. und 7. Spruche, dass die Scheibe dem betreffenden (der Geliebten) zum Fenster hineingehe, liegt den Versen 2677 fg. der „Erlösung“ zugrunde, *die hêre geluckes schîbe Marien dur ir ôren scheip*, während Stellen wie *wol gie ir schîbe*, Lohengrin 146, *ir schîbe*

gie für sich (ebenda 189) wieder nur an den Brauch im allgemeinen erinnern.

Auch bei der Redensart *trîp dîne schîben sô si gât* (Heinzelin, Der Minne lêre 2012) könnte man noch an unser Scheibentreiben denken, da es bei diesem darauf ankommt, die zuvor in Schwingung versetzte Scheibe im rechten Augenblicke vom Stock abspringen zu lassen. Aber die Variationen *sô solder die schîben allez für sich trîben, die wil si gieng sô eben* Ottaker 52 487 und *die wîl daz dinc alsô stêt, daz diu schîbe eben gêt, sô sol man si niht stên lân*, ebenda 79 690 nötigen zu einer anderen Auffassung. Sie sind gewiss auf das Glücksrad zu beziehen und aus einer Vorstellung zu erklären, welche dem Bilde vom Steigen und Stürzen der auf ihm Sitzenden eigentlich widerspricht und doch mit diesem zugleich bezeugt ist, dass nämlich derjenige glücklich ist, dem sich das Rad unablässig dreht. So ist Wigalois V. 1036 fg. von einem aus Gold gegossenen Glücksrade die Rede, welches in steter Drehung menschliche Figuren aufwärts und abwärts bewegt, und doch *bezeichent daz dem wirte nie an deheinem dinge missegie;* vgl. dazu Lohengrin 119 *alsô daz uns gelückes rat ob got wil loufet sumer und die winder;* Konrad v. Würzburg Engelhart 4400 *mir gêt der Sælden schîbe;* Br. Wernher (MSH. 2, 229ª) *sô vürhte ich daz gelückes rat noch vor dem rîche stille stê.* Dass manchmal auch an das Dahinrollen der Glücks**kugel** zu denken sei, wenn von Bewegungen der *schîbe* in bildlichem Sinne gesprochen wird, ist an sich wohl möglich, da *schîbe* auch Kugel bedeuten kann. Aber notwendig ist diese Auffassung an keiner von allen den Stellen, welche Wackernagel a. a. O. 146 fg. in diesem Sinne deutet. Auch wenn man mit ihm annimmt, dass das Bild von der Bewegung der Glücksscheibe durch ein unserm „Boccia“ ähnliches Spiel, wie es Hugo von Trimberg schildert, gelegentlich beeinflusst sei, so braucht man doch auch in diesem Falle nicht an Kugeln zu denken, da wie diese, so auch Scheiben im eigentlichen Sinne zum Spiele geschleudert werden. Das Diskuswerfen, welches dem Hyacinthus das Leben kostete, nennt Albrecht von Halberstadt *schîben trîben* (Bl. 102ª·ᵇ, s. Bartschs Ausgabe S. 477ª); in dem Gedichte vom heiligen Christophorus wirft der Held im Wettspiele *„den stain oder die scheiben“* (Zeitschr. f. d. Altert. 17 S. 91, V. 194 fg.) und in den photolithographischen Nachbildungen der „Miniaturen der Manesseschen Liederhandschrift von Kraus (Strassburg 1887)“ kann man auf S. 114 zwei junge Männer sehen, die augenscheinlich mit Scheiben nach einem Ziele werfen wollen. Das Bild der weithin durch die Lüfte sausenden Frühlings-Feuerscheibe aber scheint auf die Vorstellung vom Glücksrade eingewirkt zu haben in jener Sage, nach welcher die zwölf Johansen auf einer Glücksscheibe in kürzester Zeit durch alle Lande dahin fahren und erkunden, was in der Welt geschieht, wobei denn einer auf den Petersberg bei Halle herabfällt (Grimm, Sagen Nr. 338, Wackernagel a. a. O. S. 138). Ja ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass sich die Umgestaltung der

Vorstellung von dem Rade und der Kugel als Attribut der Fortuna zu derjenigen, dass jeder Mensch seine eigene *schîbe* habe (Weinhold S. 9), unter Einwirkung der alten Sitte des Scheibentreibens vollzogen habe. Und umgekehrt wird das Bild, dass die Feuerscheibe demjenigen, welchem sie gewidmet ist, als Glücksbringerin zufliege, durch das Glücksrad als Symbol nicht allein des Glückswechsels, sondern auch des Glückes selbst beeinflusst sein. So hat wohl eine Wechselwirkung zwischen den Vorstellungen stattgefunden, die sich einerseits an das Glücksrad, andererseits an die Frühlingsfeuerscheibe anlehnten.

II. Sebastian Franck und Johannes Bohemus.

Sebastian Francks Weltbuch ist, wie oben schon angedeutet wurde, zum guten Teil ein Plagiat aus Joannes Boemus Aubanus omnium gentium mores, leges et ritus. Das gilt insbesondere auch von dem interessanten und bei mythologischen Untersuchungen viel benutzten Kapitel über das fränkische Festjahr (S. L der Ausgabe vom Jahre 1534). Wie sich Franck hier zu Boemus verhält, dafür ist schon der Satz sehr charakteristisch, mit dem beide diesen Abschnitt einleiten. Boemus sagt: *Multos mirandos ritus observat* (Franconia) *quos ideo referre volo, ne quae de externis scribuntur inanes fabulae aestimentur.* Franck: *Sye* (die Francken) *haben vil seltzamer breüch die ich darumb erzölen will, das man diſs, so von auſslendern gesagt wird, dester ee geglaubt werd* (so!), *vnd das wir nitt verwennen die Juden, Türcken, Heyden etc. seyen allein narren, weil wir so torecht breüch vor der thür in vnſern landen haben, vnd dannocht Christen wöllen sein.* Franck schliesst sich also seinem ungenannten Gewährsmann so genau an, dass er auch dessen persönliche Bemerkungen mit übernimmt; aber sein selbständiger Zusatz zeigt, dass er diese Volksbräuche vom Standpunkte eines beschränkten Rationalismus oder Purismus aus verachtet und verdammt und zwar am meisten da, wo sie auch in das kirchliche Volksleben eingedrungen sind. Daraus erklären sich dann auch einzelne Änderungen, die er an Boemus' Text vornimmt. Andere sind auf Flüchtigkeit und mangelndes Verständnis zurückzuführen. So giebt er die oben S. 349 fg. mitgeteilte Nachricht des Boemus über das Scheibentreiben in Würzburg folgendermassen wieder: *Das Bischofflich hoffgesind wirfft auff disen tag bey yren freudenfeür auff dem berg hinder dem schloſs feurine kugeln in den fluſs Moganum ſo meyſterlich zügericht, als ob es fliegend Trachen weren.* Die vorausgehende Beschreibung der sonstigen Johannisfeuer hat er auch aus Boemus übersetzt, aber er übergeht dessen Angabe, dass diese Feuer fast in allen deutschen Flecken und Städten öffentlich abgehalten werden, dass sich Mann und Weib, Alt und Jung mit Gesang und Tanz daran beteiligen, dass die Kränze, die sie dabei tragen, aus Artemisia und Verbena bestehen. Unvollständiger und unklarer ist auch seine Angabe über das Pflugziehen

der Jungfrauen als die seiner Quelle. *An dem Rhein, Franckenland vnd etlichen andern samlen die jungen gesellen all dantz junckfrauwen, vnd setzen ſy in ein pflůg vnd ziehen yhren ſpilman der auff dem pflůg sitzt, vnd pfeifft, in das waſſer*, Franck. *In die cinerum mirum est quod in plerisque locis agitur. Virgines quotquot per annum choream frequentaverunt a juvenibus congregantur, et aratro pro equis advectae, cum tibicine, qui super illud modulans sedet, in fluvium aut lacum trahuntur*, Boemus. Was Franck im Anschluss daran über das an andern Orten übliche Ziehen des brennenden Pfluges und über das Prellen des Strohmannes berichtet, ist selbständiger Zusatz. So wird er auch aus eigener Anschauung die Nachricht des Boemus vom Tanz um das Christusbild am Weihnachtstage dahin ergänzt haben, dass dasselbe in eine Wiege gelegt und gewiegt wurde. Bei Boemus lautet die Stelle: *Quo Christi Jesu natalem gaudio in templis non clerus solum sed omnis populus excipiat, ex hoc attendi potest, quod puerili statuncula in altari collocata, quae nuper editum repraesentet, juvenes cum puellis per circuitum tripudiantes choreas agant, seniores cantent more haud multum ab eo quidem diverso, quo Corybantes olim in Ideae montis antro circa Iovem vagientem exultasse fabulantur.* Unwillkürlich muss man bei dieser Beschreibung an das alte Verbot der Synode von Auxerre im Jahre 585 denken *non licet in ecclesia choros saecularium et puellarum cantica exercere*, eine Bestimmung, deren Beziehung auf einen Volksgebrauch man neuerdings ohne genügenden Grund angefochten hat.

Einzelne Ergänzungen zu Boemus' Angaben finden sich auch sonst noch bei Franck neben den Kürzungen, die er an anderen Stellen mit seiner Vorlage vornimmt. Man muss also bei den Angaben über das fränkische Festjahr Boemus und Franck nebeneinander benutzen, jenem aber die Geltung und die Ehre des ersten Gewährsmannes lassen.

In dem Kapitel über die Sachsen, welches Franck ebenfalls wesentlich aus dem Boemus übernommen hat, findet sich, vollständig wiederum allein bei diesem, folgende merkwürdige Angabe, die, soviel ich weiss, bisher nicht beachtet ist. (*Templum*) *quod Halberstadio est beatae virgini sacrum, prophanis non patet, tantum initiati subeunt. Inducitur tamen unus aliquis e populo cinericio die hominum opinione nequissimus. Hunc velato capite pulla veste sacris admovent quibus rite peractis templo ejicitur: ejectus toto jejuniorum tempore nudis calcibus urbem pererrat, divorum templa visitabundus. Sacerdotes illi victum suggerunt, mox in dominica coena iterum inductus, post olei consecrationem ab universo clero expiatus dimittitur elemosyna prius accepta, quam pie offert templo. Hunc Adam vulgo vocant, quia ut protoplastus ille omni vacet crimine, per eumque civitas creditur expiata.* Franck schreibt: *Ein gewonheit ist in dieser ſtatt daſs ſy all jar den gröſten ſünder ſo ſy wiſſen in yrer acht in ein klüglich kleyd an mutzen, vnd am erſten tag in der faſten in die kirchen füren, darnach als ein bannigen wider auſsſtoſſen, der muss die gantze faſten in der ſtatt vnd auſſerthalb teglich vmb die kirchen gen.*

biſs auff den grünen Dornſtag, ſo füren ſy yn wider in die kirch, vnd nach beſchehenē bett abſolvieren ſy yn, der iſt nachmals aller ſünden reyn | vnd wirt Adam geheyſſen, dem ſy vil gelts geben, das er doch der kirchen müſs laſſen, vnd wider opffern, ſo iſt er der ſünden frey, wie ein hund der flöh. Was für uns das interessanteste an der Sitte ist, fehlt in Francks Wiedergabe: die dunkle Farbe des Kleides, das Verhüllen des Hauptes, was sonst bei den dem Tode Geweihten geschah, die Entsühnung der ganzen Stadt durch den einen Bösewicht. Diese Züge deuten sicherlich die symbolische Opferung eines Menschen, eines Verbrechers zur Sühne für die Stadtgemeinde an. Und damit berühren sich nun merkwürdig gewisse Gerichts- und Hinrichtungsscenen, die an demselben Tage, am Aschermittwoch, in verschiedenen Gegenden Deutschlands als Festgebrauch vorgenommen werden. Ein öffentliches Narrengericht wurde nach altem Brauche an diesem Tage zu Stockach abgehalten; vergl. Birlinger, Aus Schwaben II, 47. Die Zimmerische Chronik erwähnt IV, 135 ein solches zu Meringen (vergl. Birlinger a. a. O. S. 40). In Bühl bei Tübingen und in andern Orten wird zur Fastnacht gegen einen Strohmann, dessen Hals durch eine besondere Vorrichtung mit Blut gefüllt ist, eine förmliche Anklage vorgebracht; das Urteil wird über ihn gesprochen, der Stab gebrochen und der Kopf wird ihm abgeschlagen, so dass das Blut aus dem Halse spritzt. Am Aschermittwoch wird er beerdigt; man nennt das „die Fassnacht vergraben“ (Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben S. 371). Im Allgäu wurde ein als Weib verkleideter Mann, der die Hexe genannt ward, zum Tode verurteilt (Birlinger II, 33). In Rangendingen wurde am Aschermittwoch „die Hexe feierlich erschossen und ins Pfarrers Miste begraben“ a. a. O. 38. Zu Forbes, im Budweiser Kreise, wird bei der ersten Hochzeit im Fasching ein Hahn wie ein Mensch gekleidet, von zwei Gästen angeklagt, von einem Richter förmlich zum Tode verurteilt, dann in feierlichem Zuge in die Mitte des Marktfleckens geleitet und dort öffentlich enthauptet (Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich, S. 303 fg.). In Chrudim wird der verurteilte Hahn an den Galgen gehängt. In Österreichisch-Schlesien findet das Hahnenschlagen am Aschermittwoch statt (a. a. O. S. 304). Die scheinbare Tötung eines von zwei Burschen dargestellten Ochsen am Aschermittwoch erwähnt Birlinger II, 60 aus der Augsburger Gegend. Dass auch die so weit verbreiteten Bräuche des Begrabens der Fastnacht und des Hexenbrennens mit der symbolischen Opferung eines Verurteilten zusammenhängen, zeigen die eben angeführten Bühler, Allgäuer und Rangendinger Sitten.

Zeigten sich Sebastian Francks Angaben neben denen des Johannes Boemus schon als geringwertig, so ist nun andererseits neben Francks Weltbuch absolut wertlos das „Papistenbuch“, welches Birlinger in der Germania 1872 S. 79 fg. und zum zweitenmale in „Aus Schwaben“ II S. 157 fg. nach einer Handschrift des 16./17. Jahrhunderts mitgeteilt hat.

Es ist nämlich nichts weiter als eine schlechte und unvollständige Abschrift von Seb. Francks Kapitel *von der Romischen Christen fest-feyr*, S. CXX[b] fgg. der Ausgaben des Weltbuches von 1534 und 1542. Damit erledigt sich auch Birlingers Angabe, das Stück sei „offenbar ein Abklatsch“ aus Rud. Hospinianus, De origine, progressu etc. festorum apud Judaeos Graecos etc. Hospinianus' Werk ist 58 Jahre nach Francks Weltbuch erschienen.

III. Neujahrsorakel in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Honorius von Autun bemerkt im Speculum Ecclesiae Migne Patrol. T. 172, 842D bis 843A über die Neujahrsnacht folgendes. *Sed heu! quidam miseri et nimium infelices de numero fidelium hac sacra nocte ritum sectantur gentilium. Curiositate quippe illecti, immo a daemonibus decepti, dum quaedam nova et vana scire cupiunt, in grave animae periculum corruunt ... Illos dico qui instinctu diaboli in desertis locis per maleficia daemones invocant; aliis incognita ab his discere desiderant ... Sed hii qui hac nocte ad sepulchra mortuorum aliquid sciscitantur, utique cum mortuis in infernum deputantur. Omnes etiam qui hac nocte ad aliquem fontem vel arborem vel lapidem, vel aliquem locum non consecratum quasi aliquid novi ibi cognituri currunt, vel si viri muliebrem vel mulieres virilem habitum pro quolibet maleficium (maleficio) induunt, vel quicquam quod sane fidei contrarium sit hac nocte agunt, absque dubio in dominium diaboli se tradunt; sed qui eis talia facere consentiunt cum eis pereunt.*

IV. Hahnjörs.

Über schleswig-holsteinische Weihnachtsbräuche findet sich manches interessante in folgendem Büchlein, welches von Müllenhoff nicht benutzt ist: *Der Sonderlich auch um die Weyhnacht-Zeit bei dem sogenannten Kind JEsus und bey dem Beschehren der Christ-Gaben sehr leyder! entheiligte und schändlich missbrauchte Name unsers Heylandes JEsu Christi .... ans Licht gestellt von M. Johann Melchior Krafften. Hamburg 1721.* Vor allem verdient eine merkwürdige Vorstellung Erwähnung, deren gelegentlich der auf S. 48 fg. besprochenen Schmausereien in den zwölf Nächten gedacht wird, dass nämlich in dieser Zeit in Stapelholm die *Hahnjörs* „nicht zwar eigentliche Zauberische wol aber Leute zwischen beyden“ in Küche und Keller herumgehen, essen und trinken, auch an gewissen Orten tanzen, wobei sie nur für gewisse Leute sichtbar sind. Ich weiss den Namen weder zu erklären, noch sonst nachzuweisen. Das Treiben der Hahnjörs erinnert an Vintlers Blume der Tugend V. 7952 *so findt man den zaubrerin unrain die den lütten den wein trinckend auss den kelern verstolen, die selben haisset man unhollen* (var. *unholen, unverholen*).

Breslau.

Das Saterland.

Ein Beitrag zur deutschen Volkskunde

von **Theodor Siebs.**

(Schluss.)

VI. Tracht.

Frauenkleidung. *Bī ōldĕn tīdĕn, dō hīden dō wīụĕ ĕn grē^{i}nĕ kapĕ med gō^{u}ldnĕ blō^{u}mĕ, det was ĕn grē^{i}nĕn grūnd un dan med rōdĕ blō^{u}mĕn un med sīdĕn lint, ĕn kántigĕn strīmĕl dĕrfâr. Wétsĕldēgs drūgĕn dō wīụĕ en mutskĕn fon rōdscharlâk med grē^{i}n lint dĕrúmĕ un ĕn strīkĕlbĕnd úme kop, dī was fon wulĕn lint un dān ĕn selụĕrn ōrīrzĕn, dēr kōm det mutskĕn op un wúd an dō bēĕ sōkĕn med 'n knōpnedĕlĕ féststikĕt. Wa' man trÿĕrdĕ, dān kōm ĕn swotĕ kapĕ op med swot lint un ĕn slịuchtĕn witĕn strīmĕl. Wan det halgĕ dēgĕ wirĕn, dān kōm ĕn op ūt ĕn gō^{u}ldĕn stuk med rōdsīdĕn lint un ĕn kántigĕn strīmĕl. Det binĕlkĕn, det wās holĕ kāntĕ med rōd dĕrunĕr, un det ópstiksĕl, det giŋ sō fon 't sīdĕn úmĕ hōch.*

Dān hīdĕn dō wīụĕ ĕn dō^{u}k únĕr med rōden grūnd un ĕn buntĕn rand; wet dō wīụĕ wirĕn, dō hīdĕn ĕn gō^{u}ldĕn of ĕn selụĕrn kịūs med 'n sámbĕnd ūm 'ĕn hâls un med hákĕn of ĕn slot op 'ĕ nekĕ; wuchtĕrĕ hīdĕn ĕn selụĕrnĕ ketĕ med 'n kịūs dĕrân fịụ straŋĕ ūm 'ĕn hâls un ĕn slot op 'ĕ nekĕ. Dān hīdĕn zĕ ĕn wāms med kūtĕ slēụĕ un med gō^{u}ldtresĕ dĕrúmĕ un érmhânske med gō^{u}ldnĕ of selụĕrnĕ knōpĕ dĕrān un med 'n tuŋĕ op 'ĕ hō^{u}ndĕ; jō hīdĕn ĕn hámĕnd fon wīt linĕn med 'n selụĕrnĕ spoŋĕ fâr 'ĕ hâls un hirĕ nōmĕ med blókletĕrĕ dĕrân un med takĕ úme krâgĕ. Was det wāms nū fon swot dō^{u}k, dān was dī rok ók sō; was det wâms rōd, dan wās dī rok ók rōd, med buntĕ bistémĕlsĕ dĕrúmĕ. Halgĕ dēgĕ, dān hīdĕn jō âl wītĕ dō^{u}kĕ úmĕ. Dō schortĕn dō wirĕn swot of rōd of grē^{i}n âl sō az dō klōdĕrĕ wirĕn; jō hīdĕn ĕn bĕnd úmĕ sīdĕ fon sīdĕn lint, gĕfuldĕ hōzĕ fon wulĕn jē^{i}dĕn med rōdĕ kliŋkĕn, schō^{u}ĕ med selụĕrnĕ spoŋĕn.

Männerkleidung. *Dō mónljÿdĕ drūgĕn ĕn grōtĕn wulĕnĕn of házĕwulnĕn hō^{u}d. det was âl, wet zĕ op 'ĕ kop hīdĕn. Sûndēgs hīdĕn zĕ ĕn sīdĕnĕn hâlsdō^{u}k, ĕn hámĕnd fon wīt linĕn un ĕn rok fon swot of lịâcht dō^{u}k. Dĕrónĕr wās ĕn kamĕzōlkĕn, ōkwē^{i}l ĕn dĕmāstĕn wāms med 'n rīgĕ selụĕrnĕ knōpĕ. Dān hīdĕn zĕ ĕn mĕschịestĕrnĕ kūtĕ buksĕ med selụĕrnĕ spoŋĕ âm būtĕrkántĕ bēn dō giŋĕn īụĕn ūr dī knībĕl. Un dān wulĕnĕ hōzĕ, dō giŋĕn ūr ĕn knībĕl un wúden bupĕ dī knībĕl būnĕn. Dō schō^{u}ĕ wīrĕn med selụĕrnĕ spoŋĕ op 'ĕn fō^{u}t.*

Wétsĕldēgs hīdĕn zĕ ĕn grōtĕn hō^{u}d fon lō^{u}mĕrwulĕ; bōmwulĕnĕ hâlsdō^{u}kĕ un ĕn rōdĕn rump fon wulĕn gō^{u}d, un dēr wirĕn nēn slēụĕ ân; jō hīdĕn ĕn

wām̃s fon blóō̆ of swot wulĕn gōᵘd, selḁĕnwēḁĕn, un buksĕ fon grīs linĕn, un ūm dō̆ fēⁱtĕ drūgĕn zĕ hoskĕn.

Die äussere Erscheinung der Saterländer widerspricht der Ansicht, die wir über die Einwanderung geäussert haben, nicht. Als Laie habe ich es vermieden, Erhebungen über Knochenbau und Schädelbildung anzustellen, und ich kann nur den allgemeinen Eindruck schildern, den der stark ausgeprägte Schlag der Saterländer auf mich gemacht hat. Die Männer sind kräftig und breitschultrig, aber, wie die meisten Friesen, von zartem Knochenbau; ihre Grösse möchte ich im Durchschnitt auf wenigstens $1^3/_4$ *m* anschlagen. Fast alle haben sie blaue oder blaugraue Augen und dunkelblonde, ins Bräunliche spielende Haare. Das ist friesische Art. Das weibliche Geschlecht ist beinahe durchweg gross und schlank, hat feingeschnittene Züge und eine frische Gesichtsfarbe. Während aber ein Teil der Frauen sich durch hellblaue Augen und hellblonde, fast gelbliche Haarfarbe auszeichnet, sind bei anderen die Augen dunkler, die Haare bräunlich wie die der Männer. Dieser zwiefache Typus ist auffällig, und weil die Saterländer fast nur unter einander heiraten und Mischehen mit den Nachbarn selten sind, bin ich geneigt, ihn durch die alte Mischung des sächsischen und friesischen Blutes zu erklären.

Die Saterländer wussten dereinst ihre Erscheinung durch die Kleidung sehr vorteilhaft zu unterstützen. Es ist schwierig gewesen, die Eigenart dieser um die Mitte unseres Jahrhunderts abgekommenen Tracht zu bestimmen, denn heute findet man an Ort und Stelle nur noch vereinzelte alte Kleidungsstücke und Schmuckgegenstände vor, die als Erbgut in der Truhe bewahrt worden sind. Das Zeug hat meist durch Mottenfrass stark gelitten, die silbernen Knöpfe sind zum Verkaufe, die Stickereien zu anderem Gebrauche abgetrennt, und es würde kaum gelingen, ein echtes Muster der einst so einheitlichen Kleidung zusammenzustellen. Alte Schmuckstücke, nämlich Knöpfe, Kreuze und Spangen[1]) finden sich noch bisweilen. Sie sind sehr einfach. Die Hemdspangen ähneln der (in dieser Zeitschr. I. Band, Tafel II abgebildeten) Jamunder *„Jöpsel“*, doch fehlt die Verzierung. Nach den einzelnen Stücken, die ich im Saterlande vorgefunden habe und nach genauen und übereinstimmenden Berichten alter Leute habe ich ein Trachtenbild zusammengestellt[2]). Einige Teile, sowie auch ein ganzes Modell der Frauenkleidung, besitzt das Grossherzoglich oldenburgische Landesmuseum. Dessen Vorstand, Herr Direktor Wiepeke, hat

1) Über diese, sowie überhaupt über die ältere friesische Tracht, vgl. Cornelius Kempius, De origine, situ, qualitate et quantitate Frisiae, Köln 1588. S. 84 heisst es von den Frauen: *„fibulamque pro pectoris ornatu ex argento deaurato ex patria gestant consuetudine“*.

2) War leider in Farbendruck nicht wiederzugeben (D. Red.) Die von Hettema und Posthumus (a. a. O.) gegebenen Abbildungen stimmen nicht zu meinen Berichten: vgl. oben S. 240.

die Güte gehabt, mir mitzuteilen, dass er meine Beschreibung und Abbildung für richtig halte, obschon sie mit dem oldenburger Modell, das wohl eine reiche Erbin darstelle, nicht übereinkomme. Abbildungen dieses Modelles zu veröffentlichen, ist mir leider nicht gestattet worden.

Die stld. Frauentracht muss friesisch genannt werden. Die Quellen, die von der älteren friesischen Kleidung berichten, fliessen allerdings sehr spärlich. Des Kempius Mitteilungen und Bilder sind mit grosser Vorsicht aufzunehmen; auch geben sie nicht die eigentliche friesische Volkstracht, sondern die von der damaligen Mode stark beeinflusste Tracht der Vornehmen. Dasselbe gilt natürlich von den übrigen Autoren, die den Kempius benutzt haben. Eine Vergleichung mit der Tracht der übrigen friesischen Gebiete wird die Frage nach dem Ursprunge am besten lösen[1]).

Zunächst die Kopfbedeckung. Alle Friesinnen, wenigstens die verheirateten, pflegten das Haar verborgen zu tragen. Die Saterländerinnen banden es zunächst mit einem „Streichelband"[2]) zusammen, einem langen wollenen Haarbande, mit dem der Kopf mehrmals umwickelt ward. Dieses ward durch einen metallenen federnden Bügel festgehalten, der sich um den Hinterkopf legte und über den Ohren an den Schläfen anklemmte; ursprünglich bestand dieser Halbring wohl aus Eisen und hiess deshalb

1) Nach Abschluss dieser Arbeit ist die treffliche Ausgabe des Manningabuches erschienen (Jahrbuch der Gesellsch. für bild. Kunst und vaterld. Altertt. X. Emden 1893). Diese von dem Häuptlinge Unico Manninga (1529—1588) aufgezeichnete Hauschronik, die sich im Besitze des Grafen zu Inn- und Knyphausen befindet, enthält sehr wertvolle Abbildungen und Beschreibungen ostfriesischer Ritterkleidung und — das ist besonders wichtig — Volkstrachten. In dankenswerter Weise hat Dr. phil. Ritter in Emden die älteren bildlichen Darstellungen sowie die Angaben der Chronisten, Urkunden und Rechtsquellen in jener Ausgabe zusammengestellt und Erläuterungen hinzugefügt. Leider habe ich das Werk nicht mehr im einzelnen berücksichtigen, sondern nur einige Male kurz darauf verweisen können.

2) Die Bezeichnung stl. *strikelbend* ist vielleicht eine Umdeutung des altfrs. nicht mehr verstandenen *stickelbend*. Die niederdeutsche Form dafür ist *stükelband*, vgl. ahd. *stûhha*, bayrisch die Stauchen, der Stuch, der Stäuchel d. h. Kopfbinde, Haube (Schmeller, Bayr. Wb. II, 722). In ostfriesischen Gegenden scheint im 15. und 16. Jahrh. mit dem *stickelbēnd*, *stukelband* ein grosser Prunk entfaltet zu sein, indem kleine silber- und goldbeschlagene Bändchen angehängt wurden, die man „*toppen*" nannte. Kempius (S. 168) spricht von einem „*circulus laneus aut byssinus, cui annexae erant parvae vittae, quibus appendebant foliolae argenteae aut deauratae, quae semper movebantur*". Dazu stimmen urkundliche Berichte, z. B. in einem Verzeichnisse der Kostbarkeiten der Gräfin Theda, vom Jahre 1475 (Leerort, Friedländer Ostfrs. Urkdbch. Nr. 951), wird ein „*sulveren stuckelbant van 8 toppen*" erwähnt; in einem Heiratsvertrage, zu Norden 1500 geschlossen, werden als silberne und goldene Kleinode genannt „*eynen stickelband unde enen nesschod* (*neskert*) (vgl. Jahrbuch d. Gesellsch. f. bild. K. 10, 72. 80) *unde eyn span* (Spange)" etc., ebenda Nr. 1659, vgl. Nr. 518 (anno 1440); ebenso in einer Urk. von 1455 (Nr. 688) „*eyn sulver stukelbant vorgult*"; in einer noch nicht gedruckten jeverld. Urkunde vom 17. Sept. 1529 wird Klage geführt um „*1 stukelbant van VIII gulden*". Nach den Emsiger Busstaxen (Richthofen, Rechtsq. S. 212. 213) wird mit 11 Schillingen bestraft, wer einer Frau das *stickelbēnd*, ebenso wer ihr die *slinge* (Schleife) der *hnetze* oder *houwe* abschneidet, die das Haar zusammenhält. Die *hnetze* (*jōn*- Femininum zu *hnekka* „Hinterkopf, Nacken") diente, wie die *houwe* oder **hūve* (Wurster Glossar *hufe*), zur Bedeckung des Hinterhauptes.

örirzĕn (westfrs. *jèrizĕr*, afrs. **ārīsĕr*). Die Ohreisen waren über Holland, Seeland und einen Teil von Vlandern sowie über das ganze west- und ostfriesische Gebiet verbreitet; sie wurden dort zu einem Luxusartikel, denn sie wurden aus Gold und Silber gearbeitet. Im Laufe der Zeit haben sie sich zu den verschiedenartigsten Formen entwickelt. Jede nur einigermassen bemittelte Westfriesin besitzt ein goldenes Ohreisen; fast nur die Dienenden tragen ein silbernes. Es ist aber nicht mehr der dünne Reif, sondern eine an dem Schädel anliegende goldene Helmdecke, in der Mitte gespalten und zusammenschliessbar; man sieht davon nur eine (meist rosettenförmige) Verzierung, die an den Schläfen hervorsteht, der übrige Teil ist von der Mütze bedeckt. In Ostfriesland ist das Ohreisen zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts aus der Mode gekommen, nur in abgelegenen Gebieten ist es heute noch im Gebrauche (vgl. Johan Winkler, De oude tijd, Jahrg. 1871). Das saterländische Ohreisen ist ein schmaler silberner Bügel ohne Zierde, nur zu praktischem Zwecke bestimmt. Es wird verdeckt durch eine *mutsĕ* aus rotem Florzeug, die mit grünem Lint (Band, vgl. lat. *linteum*) eingefasst ist. Statt dieser Mütze ward an Sonn- und Feiertagen die *kapĕ* getragen. Sie bestand aus einem runden Hinterstücke und zwei Seitenteilen. Über eine steife Pappform war grüne oder blaue Seide gespannt und mit bunten, goldenen und silbernen Blumen und Arabesken bestickt; in den Kappen, die an hohen Feiertagen getragen wurden, war sogar der ganze Grund mit Gold ausgestickt. Vorn, an der Stirnseite, war ein Spitzenstreifen (*ĕn kántigĕn strīmĕl*, vgl. ahd. *strimil*) eingesetzt, und unter diesem ragte, den grössten Teil der Stirn bedeckend, eine Kopfbinde (*binĕlkĕn*) hervor. In neuer Zeit ist statt dieser Kopfbedeckung der moderne Hut (*hö^ud*) und die Kragenhaube (*nēvĕlkapĕ* Nebelkappe) eingeführt worden. — Mit der alten stld. Kopftracht stimmt diejenige anderer Gebiete Frieslands überein. Die Wangeroogerinnen trugen (Frs. Archiv II, 43) jene dreiteilige Kappe mit einem Spitzenstreifen (oder auch statt dessen eine Spitzenmütze unter der Kappe), und die Kopfbinde[1]); derselbe Brauch herrschte in Jeverland und Ostfriesland[2]). Wahrscheinlich war diese Binde das Abzeichen der verheirateten Frau, denn auf Wangeroog, in Westfriesland und auf den Halligen ward sie von Jungfrauen nicht getragen, und dazu stimmt der Bericht des Kempius (S. 168): „*capitis velamen sive ornamentum erat primum fascia ex bysso vel subtilissimo panno colore rubeo aut viridi, superius strictum aut cuneatum, quod circum caput religabant solummodo maritatae, ac praeter oculos et nasum faciem fere abscondebant.*“ Bei diesen Worten denkt man

1) Sie heisst dort *knĕtĕldāuk* (Knütteltuch), in Ostfriesland *bindeken* oder auch *flepke*; in Westfriesland entspricht ihr das *sèndūk* (Sonnentuch), vgl. Halbertsma, Letterk. naoogst I, 185.

2) Viele alte Stücke sind erhalten. — Wenn Kempius sagt (S. 84): „*et hodie in Frisia etiam multae mulieres bireto vel ex panno aut serico aut sameto facto peplone capita tegunt*“, so sind damit wohl die Westfriesinnen gemeint.

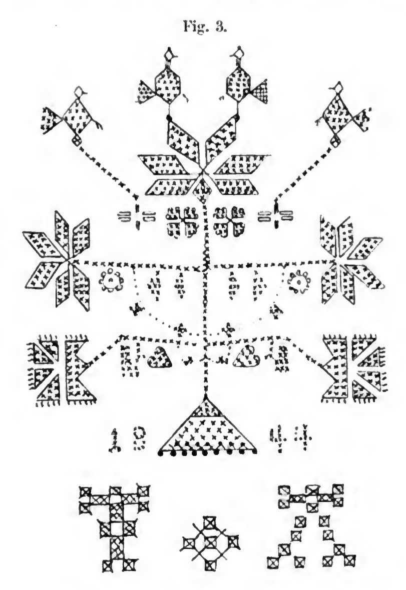
sogleich an die auf den nordfriesischen Inseln, besonders auf Föhr herrschende Sitte, dass die Frauen das ganze Gesicht, ausser Nase und Mund, mit Tüchern verhüllen (vgl. Tafel VI des Manningabuches). Sonst freilich hat die ostfriesische Kopfbedeckung mit der auf jenen Inseln üblichen wenig Gemeinsames. Jensen (a. a. O. S. 165 fgg., wo auch sehr gute Trachtenbilder gegeben werden) meint, dass sich die nordfriesischen Abweichungen erst in später Zeit auf den Inseln ausgebildet haben, und dass z. B. die Silder Krone (*hüif*) eine späte Ausschmückung der alten einfachen Mütze sei. Ich möchte demgegenüber annehmen, dass sich in jener Silder Form eine besondere Tracht der Vornehmeren erhalten hat, die einst auch in Ost- und Westfriesland neben der einfacheren Mütze vorhanden war: in ostfries. Urkunden seit dem 14. Jahrhundert werden nämlich oft die *padula, pale* Stirnspange und andere Schmuckstücke genannt, und auch hier ist des Kempius Nachricht zu beachten, der (S. 84) von den *matronae nobiles* seiner Heimat erzählt: *„aureas quasi coronas*[1]) *lapidibus pretiosis intextas secundum qualitatem stirpis ac opulentiae portant ...... et virginum ornatus in pretiosis et amplissimis aureis vel deauratis coronis consistit.“* Aufs Genaueste aber stimmt zur ostfrs. Volkstracht die der Halligen und des nordfrs. Festlandes. Auf den Halligen trugen die Frauen die bunte, mit Blumen- und Goldstickerei verzierte Mütze, darunter entweder eine weisse Haube oder den aus weissem Tuche bestehenden „Sträämel“; dieses Stück fehlt den jungen Mädchen (Jensen a. a. O. 175). Über die Haartracht des eigentlichen nordfrs. Festlandes endlich sagt Nissen (De vrije Fries XV, 38), dass als Hauptteile das Haarband, die Mütze mit dem Tüllstreifen, das weisse *„skidek“* und die auf dem Hinterkopfe sitzende Haube zu unterscheiden seien.

Die Bekleidung des Oberkörpers bestand aus drei Hauptteilen: dem weissleinenen Hemde (*hâmènd*), welches durch eine *spoņė* (altfrs. *nestle, spon, span,* vgl. *span* Urk. 1475, mhd. *span* u. s. w., s. oben S. 375) zusammengehalten ward; einem *wâms* aus Damast oder aus bestickter Seide, mit kurzen Ärmeln (*slēņė*); einem um Nacken und Schultern geschlagenen Tuche. Die altfrs. Rechtsquellen verlangen, dass der Angriff auf eine Frau gebüsst werde, je nachdem die äussere oder innere Gewandung verletzt sei (E 224. 225. H 339. 340. F 126), und dabei werden *thriu klāther* unterschieden: zunächst das *hemethe*; dann *thet inre klāth* (auch *mōther*, d. h. Mieder, genannt); endlich *thet ūterste klāth*, welches auch als *hreclit hrecklin* bezeichnet wird, vgl. angelsächs. *hrecca* „Nacken“. Das weisse Hemd der Saterländerinnen zeigte rings um den Kragen Zacken von blauem oder rotem Garn, auf der Brust waren die Anfangsbuchstaben des Namens mit „Blocklettern“ eingemerkt. Darüber stickte man früher in Kettenstich mit blauem Garn einen Baum mit Vögeln auf den Zweigen. Ein Muster solcher

1) Über diese Schmuckstücke vgl. Jahrb. d. Ges. f. bild. K. X, 68. 80.

bōmkėletėrė[1]), wie sie sich in Hemden und Bettlaken finden, hat Herr Prof. Minssen vor etwa 50 Jahren in Bollingen aufgenommen und mir gütigst übersandt. Ich gebe es in der Vergrösserung (s. Fig. 3). In diesen *bōmkėletėrė* mit Mannhardt (Baumkult S. 46) ein Bild des „Schicksals- und Lebensbaumes der Ehegatten“ zu sehen, sind wir meines Erachtens nicht berechtigt. — Über dem Hemde trug man das Wams. Da es kurze Ärmel hatte, wurden die Arme mit langen *ėrmhānskė* bedeckt, die mit einer „Zunge“ über die obere Handfläche ragten und im Handgelenke mit

Fig. 3.



goldenen oder silbernen Knöpfen versehen waren[2]). Auch auf Wangeroog ist dieses damastene „Futterhemd“ gebräuchlich. Auf den Halligen wird statt des Hemdes der „*rump*“ getragen, darüber Wams und Halstuch; auch hier sind die mit silbernen Knöpfen verzierten Ärmel selbständige Stücke. Ebenso sieht man auf dem nordfrs. Festlande den *rump* und darüber die

1) Westfrs. *beamkeletters* (Japicx), vgl. Halbertsma, Letterk. naoogst I, 186.

2) Das Wort „Handschuh“ erscheint im Altwestfrs. als *handschōch*. Die meisten ostfrs. Mundarten brauchen ein anderes Wort: in Strücklingen heissen Handschuhe *wonė*, vgl. *wand* (Wursten), *wunthe* (Cadovius), *wunt* (Wangeroog). In dem Beschlage der Mouwen und den Knöpfen ward später grosser Prunk entfaltet, vgl. z. B. Urkunden von 1473 (Nr. 922): 1474 (Nr. 938). Letztere erwähnt „*enen groten silveren knoep mit enen golden ducaten*“.

Jacke mit den kurzen Ärmeln. — Schlecht sind wir über den Gebrauch des Mantels (stl. *montĕl*) in älterer Zeit unterrichtet. Man nannte ihn altfrs. *montel* oder *hokke* (*hoyke*, stl. *hôikĕ* Schäfermantel), auch wohl *sūben*[1]). Dass der *šist* oder *sist* der nordfriesischen Inseln, ein Pelzrock, auch bei den Ostfriesen im Gebrauche war, lehren die Formen *'stjust* (Wursten), *siust* (Cadovius), *šjust* (Wangeroog), vgl. *hrock ieftha tziust* Rechtsquellen 243, 22.

Um die Hüften legten die Friesinnen einen Gürtel (afrs. *gerdel*, stld. *gedĕl*). Während damit im übrigen Friesland ein grosser Luxus getrieben ward, trugen im Saterlande die Frauen ein einfaches Seidenband, eine Schärpe. Überhaupt hat sich hier die Tracht von aller Überladung freigehalten. Besonders wohlthuend wirkt die geschmackvolle Einfarbigkeit, die im 16. Jahrhundert auch für die Volkstracht Ostfrieslands noch charakteristisch war (vgl. Tafel 3—6 des Manningabuches). Meistens waren Wams, Schürze und Rock alle von roter Farbe, letzterer aus einem Wollstoffe, der stld. *bōi* heisst, gefertigt. Unten um den Rock zog sich ein farbiger, meistens ein grüner Besatz (*bīstémĕlsĕ*). Die wollenen Strümpfe[2]) waren mit Falten und mit roten Zwickeln, die Schuhe mit silbernen Spangen versehen. Ebenso trugen auch die Frauen auf Wangeroog einen Rock von rotem *bōi*, mit grünem Bande besetzt, und ähnliches zeigt die Tracht der Halligen und der Insel Helgoland (gelber Besatz). In Westfriesland ward über dem roten, mit Besatz (*stems*) gezierten Rocke ein schwarzer getragen.

Die Kleidung der Männer bietet wenig Charakteristisches; was daran eigenartig war, ist schon vor der Mitte des Jahrhunderts ausser Mode gekommen. Der Hut ist durch die *kipsĕ* (Kappe), die kurze manchesterne Hose mit den Spangen durch lange Beinkleider ersetzt worden. Das Halstuch, das seit alten Zeiten getragen ward[3]), ist noch allgemein üblich.

Es ist nicht meine Absicht gewesen, durch die Vergleichung der in anderen friesischen Gebieten gebräuchlichen Volkstracht mit der saterländischen das Bild der alten friesischen Kleidung zu konstruieren. Der Einfluss fremder Moden ist sicherlich stark genug gewesen, um eine solche Methodik zu verbieten. Aber mehrere Erscheinungen, die in einander fernliegenden Gebieten auftreten, sind so eigenartig, dass sie uns zur Annahme einer den Friesen gemeinsamen Volkstracht zwingen. Dass hier vor allem der Kopfputz in Frage kommt, hat schon Kempius (S. 83) ausgesprochen, indem er von den Friesinnen sagte: „*in praesentem usque diem*

1) Vgl. z. B. Urk. 1481 (Nr. 1058): „*en zwarten suben*“, vgl. bayr. Schaube, Schauben (Schmeller, Bayr. Wb. II, 354).

2) *hôzĕ* genannt, vgl. westfrs. *hóazĕn*, *hozĕn*, Cad. *hussen*, wang. *huzĕ*, nordfrs. *hōs* Niebüll, *hōz* Amrum. Das altfrs. Wort *sokke* scheint in der Wurster Bezeichnung *fésick*, d. i. Fussocken, zu stecken. Im Saterland sind *hôzĕ* lange Strümpfe, *sokĕ* sind kurze.

3) Eine öfters in den altfrs. Rechtsquellen erscheinende Formel „*hēr and halsdōk*“ (z. B. Rechtsq. 119, 11. 537, 8).

cum vicinarum nationum mulieribus tam in exteriori quam interiori habitu et maxime capitum velis et ornatu multum discrepat".

VII. Aberglaube.

Die Bewohner des oldenburgischen Münsterlandes stehen bei ihren Nachbarn nicht eben im Rufe hoher geistiger Begabung, und es wird häufig gesagt, dass die Kirche dort das selbständige Denken unterdrücke. Aber für die Saterländer kann das keineswegs gelten, denn sie sind von klarem Verstande, schneller Auffassung und gesundem Humor, und streng kirchliche Gesinnung steht bei ihnen im Verein mit selbständigem, freisinnigem Denken (s. oben S. 257). Der Aberglaube ist verpönt. Doch wenn sich die Leute auch für zu religiös und zu klug halten, um an allerlei Spuk zu glauben, so sind sie doch meist nicht klug genug, um einzusehen, dass der Forscher etwas daraus gewinnen kann. In Nord- und Westfriesland wird ihm die Arbeit bedeutend leichter als bei den Saterländern. Ich habe oft das Gefühl gehabt, als ob sie etwas Unheiliges zu thun fürchteten, wenn sie von den alten Bräuchen erzählen oder gar die geringen Reste alten Hausrates und alter Kleidung zeigen sollten. — Vor fünfzig Jahren würde die Ausbeute für den Sammler weit reicher gewesen sein; desto mehr ist zu bedauern, dass Minssen's Aufzeichnungen (s. o. S. 240) verloren sind. Von Strackerjans Mitteilungen, die grösstenteils auf jene zurückzuführen, habe ich manches verwertet.

Wir wollen im Folgenden die wichtigsten und für das Saterland charakteristischen Punkte herausgreifen. Zaubĕr[1]) im Sinne der Taschenspielerei heisst *kǫkĕlĕi* oder *kǫkĕlĕrĕi*, der Zauberer ist ein *kǫkĕlĕr*, das Zeitwort heisst *kǫkĕljĕ* oder *öugĕnfĕrkǫkĕljĕ*, eigentlich „die Augen vergaukeln" (vgl. plattd. *gökeln*, *kökeln*, ahd. *coukel*, *coucalâri* u. s. w.). Dieses *kǫkĕljĕ* ist Sache der Gewandtheit; wenn aber eine höhere Macht im Spiele ist, so redet man von *heksjĕ* (= hexen). Einen besonderen Ausdruck hat man im Frs. für den Zauber des Weissagens: es ist (das überhaupt für den Begriff des Prophezeiens gebrauchte) stl. *wikjĕ*[2]); der Weissager heisst *wikĕr*, Fem. *det*

---

1) Die dem altwestfrs. *tāverīe* (Zauberei) entsprechende Form ist nicht vorhanden; das wangeroog. *tǫwĕrk* (Hexe) und harling. *tövener* sind plattd. Entlehnungen. — Hinsichtlich der sonstigen frs. Bezeichnungen mag bemerkt sein, dass neuwestfrs. *tjsoene*, *tsjūne* (bezaubern) nicht, wie Grimm Myth.[4] 865 meinte, zu an. *kyn*, mhd. *kunder* zu stellen ist, sondern zu afrs. *tiona*, *tiuna* Subst., vgl. ae. *téona* Schaden; aussergerm. Beziehungen sind vielleicht in griech. *δέναμαι* zu sehen, vgl. Fick, Wb.[4] I, 69. — Das ostfrs.-plattd. Wort *bedudden*, *beduddern* stelle ich zu westfrs. *dodje* schlummern, duseln, *doderig* duselig, vgl. afrs. *dudslēk* betäubender Schlag; wohl zu idg. *√dheudh*, vgl. griech. *θέσθλα* Geräte zum Bacchusdienst, skr. *dúdhita* verwirren, vielleicht auch kleinruss. *dudva* Schierling (als narkotische Pflanze) ebda. — Endlich das ostfrs.-plattd. *lūbben* verschneiden, schädigen, vergiften, bezaubern = ahd. *luppōn* ist in frs. nur vorhanden als westfrs. *lobje* kastrieren.

2) Man sagt stl. *īk wol dī wet wikjĕ* ich will dir wahrsagen. Auf Wangeroog heisst das Wort *wik* (in die st. verba übergetreten: prät. *wāik*, part. *wikīn*), z. B. *īk wik di dāil*,

wikĕrwiŋ. Wie überall, so galten auch im Saterlande die Zwölften dereinst als vornehmlichste Zeit des Wickens; Genaueres über die dabei gepflegten Gebräuche habe ich nicht erfahren können, weder über das Schuh- und Münzenwerfen in der Neujahrsnacht, noch über das Citieren der künftigen Geliebten in der Thomasnacht: schon bei Strackerjan (I. S. 88. 89. 93, vgl. ob. S. 274) gilt das als geschwundene Sitte. Und ebensowenig glaubt man heute an sonstigen Vorspuk. Es heisst wohl, dass ein Nordlicht künftigen Krieg anzeige, dass ein vom Boden fallendes Strohbündel der Vorbote eines Todesfalles sei, dass das Jucken der Handfläche Geldgewinn ankündige; auch redet man wohl vom guten (Pferd) oder schlechten Angang und erzählt sich von spuksichtigen Tieren, dass z. B. das Pferd, die Rohrdommel oder die Krähe den Tod eines Menschen voraussehen, dass das Rindvieh durch Prusten nahendes Schneewetter verkünde, die Katze dieses und jenes Ereignis im Hause durch ihr Gebahren prophezeie — aber das sind Redensarten, kein ernstlicher Aberglaube[1]): *„det wet wᵉ̄il noch kwēdᵊn, man dēr iz nᵊn wōᵘd fon wēr“.*

Insoweit das Zaubern sich nicht auf Weissagung beschränkt, heisst es *heksjĕ* „hexen“ (s. u. S. 387). Dem Einflusse der Kirche ist es jedenfalls zu danken, dass heutzutage aller Zauber als schädigend, als Teufels- und Hexenwerk gilt und von heilendem Zauber nicht mehr die Rede ist. Früher scheint das anders gewesen zu sein, wenigstens berichtet noch Strackerjan davon. Man bannte Krankheiten in leblose Gegenstände, die Gürtelrose in den Eichbaum, „den Pest“ — das war ein männlicher Unhold — in einen Misthaufen, und Blutungen stillte man durch Bestreichen mit Eschenholz (I, 72. 85. II, 119). Kopf und Zunge der heilbringenden Schlange waren ein Schutz gegen Krankheiten, und mancher Mann trug eine Natternzunge in einem der 24 Westenknöpfe verborgen (I, 66. II, 108 ff.). Auch Segensprüche, von denen jetzt nichts mehr bekannt ist, werden mitgeteilt[2]).

---

dat dū noch ᵊn drācht slōⁱg heb silt. Es ist ae. *wiccian*; subst. *wicce* = engl. *witch* „Hexe“, vorgerm. **wignī-*. Ich stelle das Wort zu idg. $\sqrt{veigh'}$, vgl. lit. *vēžiu*, *vēžiau*, *vēžti* vermögen, lett. *wīfchût* wollen: dahin gehört auch awfrs. *wīliga* statt **wīgila* Zaubereien, ae. *wiglere* „Zauberer“ u. a. m. Zu dieser germ. $\sqrt{wig}$ kann ein ahd. *wīgan*, mhd. *wīgen* „conficere“ angesetzt werden, wozu mhd. *ich bin erwigen*, *gewigen* „erschöpft“ gehört. Diese Formen scheinen vielfach mit den Formen von *wīhan* „kämpfen“, welche gramatischen Wechsel zeigen, zusammengefallen zu sein.

1) Nur in einem Punkte ist der Aberglaube unausrottbar: ist über einem Hause bei hellem Tage ein Feuerschein gesehen worden, so muss es abbrennen, Jahre können freilich darüber vergehen, eine Zeitfrist ist nicht gegeben. — Allgemeine Teilnahme ist dem durch das unabwendbare Schicksal einer Feuersbrunst Betroffenen sicher. Man schiesst die Mittel zusammen, mit denen er sein Haus neu erbauen kann: so bildet die Gemeinde eine allein durch die Gewohnheit konstituierte Versicherungsgesellschaft. Erst neuerdings findet die officielle Feuerversicherung allmählich Eingang.

2) *„Petrus und Maria ritten zusammen auf ein Pferd und ritten über eine Brücke, da vertritt das Pferd den einen Fuss. Petrus sprang herunter und bat zu Gott dem Vater, dass er möchte geben, dass alle Litt bei Litt, Sehnen bei Sehnen, Aders bei Aders, Knochen bei Knochen — — — und dasselbige begehre ich hier auch.“* Diese Umgestaltung des Merse-

Im Mittelpunkte der Gestaltenwelt, die der heutige Aberglaube kennt, steht der **Teufel.** Wir finden noch Spuren seiner heidnischen Art, aber die Hauptzüge hat ihm das Christentum verliehen, und es hat wenig gethan, ihn aus dem Glauben des Volkes zu bannen. Man nennt ihn im Saterlande mit der niederdeutschen (nicht mit der friesischen) Wortform *„dī dўwĕl“*, daneben aber, wie überall, mit mancherlei anderen Namen, vor allem mit euphemistischen Bezeichnungen. *„dī ōᵘldĕ knubĕ“* (eig. ein knorriger Auswuchs am Baum) könnte man auf die Plumpheit im allgemeinen beziehen oder auf den Klumpfuss; dass aber dabei an den knorrigen Ansatz der Hörner gedacht wird, lässt der ebenfalls vorkommende Name *„knúbĕlhōᵘdĕn“*, d. h. Knubbelhorn, vermuten[1]). Mit *hōᵘdĕnĕ*, *stēⁱt* (Sterz) und *hâŋstĕfōᵘt* (Pferdefuss) ist der Teufel, wie überall, ausgerüstet. Vereinzelt erscheint er als feuerglühender Mensch. In Strücklingen ward mir erzählt: *„bi Síntjĕbârsgât* (Ortsn.), *dēr hebĕ zĕ fâr tīdĕn en glǫnīgĕn kērl blōūkĕd — det wâs mid in 'ĕ sūmĕr in 'ĕ nâcht, un det iz dī glǫnīgĕ dўwĕl wēzĕn“*. Meist aber heisst es *„dī swotĕ dўwĕl“*, und daher sind es hauptsächlich schwarze Tiere, in die sich der Teufel vermöge seiner Macht des Gestaltenwechsels verwandelt. Über dem Hause eines vom Teufel Besessenen kämpfte eine weisse Taube mit einem schwarzen Raben, bis dieser unter inbrünstigem Gebete des Predigers tot niederfiel — *dī swotĕ rōᵘk, det was dī dўwĕl* (I. 254 ff.). Die Strücklinger wollen ihn als schwarzen Höllenhund und als schwarze Katze (s. unten S. 389) gesehen haben, zu anderen Malen als Kröte oder auch als Pferd im Busche von Bokelesch. Ein Ramsloher Pastor hat den Teufel einst aus einem Besessenen in einen Bullen getrieben, der ist weggerannt und an ein Meer gekommen, das im Moore liegt: noch heute heisst es das „Bullenmeer“, und der Teufel soll dort noch umgehen und nächtens das Heidekraut zählen. Aber auch als *drâkĕ*, als ein feuriger Drache erscheint er, und in seinem Schweife trägt er Gold und Silber durch die Lüfte. Schiesst man auf den mit Erbsilber, so fallen die Schätze zu Boden und gehören dem Schützen. Wir werden durch diese Sage an den apokalyptischen Drachen (Apokal. 12, 4; 20, 2) erinnert, der mit seinem Schweife die Sterne vom Himmel nimmt und sie auf die Erde wirft.

Wenn es im westfriesischen Rudolfsbuche heisst (siehe Richthofen,

---

burger Zauberspruches wäre höchst interessant; die Echtheit dieser Segen aber ist mir zweifelhaft. Noch fraglicher scheint mir die Herkunft zweier gereimter Sprüche, eines Blut- und eines Bienensegens, die aus dem Saterlande handschriftlich überliefert sein sollen (I, 68. 69. 105): die Sprache ist plattdeutsch, und die Reime lassen sich in einer stl. Übersetzung nicht halten. *„Immemutter sette dich, Gottesmutter bette dich Fest aus grüne Gras Und mach Honig und Wass“* müsste in stld. Sprache lauten *fest in 't grēnĕ gērs Un mâk hunig un wâks.* — Andere rein christliche Mittel, z. B. die Verwendung des Hechtskopfes als Amulet, da er die Leiden Christi enthält, und die christlichen Formeln des Diebssegens (I, 63. 101) bieten wenig Interesse.

1) Die Wortform erlaubt uns nicht, an eine Erklärung als „Knäuel“ zu denken oder an einen Euphemismus, vgl. schwed. *knäkul*, westfäl. *knüvel*, Mythol.⁴ S. 825, 836.

Frs. Rechtsquellen 430, 15): *„Willibrord ioe dat leerde dat y fan da nordsca diuelen keerde“*, so sind mit den „nordischen Teufeln“ die Gestalten der heidnischen Religion gemeint. Heidnische Götter und Heroen, alles, was dem Christentum gegenüberstand, ist teuflisch: so sind göttliche, riesische und elbische Züge in der Gestalt des Teufels vereinigt. Riesisch ist das Sinnliche, Rohe und Plumpe. Er wird *„dī ō^u^ldĕ“* genannt (vgl. *„de uald“* Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig-Holstein und Lauenburg S. 265); er verbündet sich mit den Menschen, um ihnen bei grossen Bauwerken zu helfen — so auch die Riesen. Diese haben im *Lēmdôbĕ* bei Scharrel eine grosse Ziegelei gehabt, in der sie die Steine zum Bau der saterländischen Kirchen brannten; und als sie damit fertig waren, wollten sie nicht weichen und konnten nur mit Mühe verjagt werden (I, 411). Elbisch ist die Verschlagenheit. Für die enge Verbindung riesischer und elbischer Züge im Teufel giebt uns eine stl. Sage ein besonders interessantes Zeugnis. Bekannt ist der eddische Mythus (vor allem aus *Gylfaginning*), dass der Riese *Smiđr* den Asen um den Preis von Freya, von Sonne und Mond eine Burg bauen will; Lóki lenkt das Ross *Svadilfari* von der Arbeit ab, und der Baumeister wird nicht fertig. Er gerät in Riesenzorn: da erkennen die Götter, dass er ein Riese ist, und Thórr, der Gott des Gewitters, erschlägt ihn. Mit diesem Mythus hängen verschiedene Volkssagen zusammen, die in Skandinavien und in Deutschland bis heute erhalten sind. In kleinen Zügen weichen sie von der alten Fassung ab. Der Baumeister ist entweder ein Riese oder ein kunstfertiger Zwerg oder der Teufel; er verspricht, einen Bau während der Nacht auszuführen und verlangt als Lohn die Seele eines Menschen. Berücksichtigen wir sodann, dass es sich im Mythus um die Gewinnung der Freya handelt, so ist erklärlich, dass auch in der Volkssage die Frau eine Rolle spielt. Eine häufige Variation ist auch folgende. Der Hahn ist ein Gewittervogel: man denke an den roten Hahn als das Sinnbild des Feuers, an den Wetterhahn und an den Glauben, dass ein im Keller eingemauerter Hahn gutes Wetter bringe. So konnte es kommen, dass in der Sage anstatt des Gewitters des Thórr der Hahnenschrei die Vernichtung des Baumeisters herbeiführte, umsomehr, als die Hahnenkrat das Tageslicht, den Zerstörer alles nächtlichen Teufelswerkes, verkündigt und nach der christlichen Überlieferung die Verleugnung Christi beendet. Den mythischen Zug endlich, dass Smiđr erst vernichtet wird, nachdem seine riesische Art erkannt ist, hat die Volkssage darin bewahrt, dass der Baumeister nur dann sein Ziel erreicht, wenn nicht sein Name erraten wird. Im Saterlande nun erscheint diese alte Sage in zweierlei Gestalt (I, 273). Ein Zimmermeister hat den „babylonischen“ Turm zu bauen, wird aber damit nicht fertig (dieses letzte Moment ist jedenfalls der Grund gewesen, dass man an den Turm zu Babel dachte); da kommt ein Männchen namens *„Vatter Fink“* und verspricht ihm Hilfe, wenn er ihm geben wolle, was seine Frau unter der Schürze trage. Der

Meister sagt das zu; als ihm aber nachher einfällt, dass sein Weib schwanger ist, gerät er in grosse Angst. In der letzten Nacht vor der Vollendung des Turmes weckt eine alte Nachbarin, die eine kluge Frau ist, durch Händeklatschen den Hahn: der kräht, und plötzlich ist alles Teufelswerk verschwunden. Neben dieser Sage ist noch eine andere erhalten. Ein Mann wird mit dem Kirchenbau, den er übernommen hat, nicht fertig. Da begegnet ihm ein altes Männchen und verspricht ihm zu helfen, doch nach drei Tagen müsse der Meister ihm mit Leib und Seele angehören, wenn er nicht seinen Namen erraten könne. Die Kirche wird vollendet; der Meister rät und rät — vergebens. In seiner Not kommt er an einer kleinen Hütte vorbei, und da hört er einen Knaben singen: „heute Abend kommt Vatter Fink nach Hause und bringt noch einen mit". So ist das alte Männchen um seinen Lohn betrogen. Ähnliche Sagen werden aus den verschiedensten Gegenden berichtet, vgl. Myth.[4] 454. 856 Nachtr. 158. 302. Ich glaube nun, dass wir bei der Vergleichung grosses Gewicht auf den Namen des bösen Zwerges legen müssen. Auf Sild wird erzählt, dass eine Zwergin das Wiegenlied singt „morgen kommt dein Vater Finn mit dem Kopf eines Mannes"; dazu vergleiche man die Silder Sage von dem Meermanne Ekke Nekkepenn, die Dersauer Sage vom Knirrficker (Müllenhoff a. a. O. Nr. 411. 419. 416), die Erzählung von dem Trold Fin, der dem Esbern Snare die Kallundborgkirche bauen hilft, und von dem Riesen Finn, dem Erbauer der Kirche zu Lund (Myth.[4] 856. 454). Ich vermute zwischen diesen Namen einen Zusammenhang. Schon H. Möller hat (das aengl. Volksepos Kiel 1883 S. 74 fgg., vgl. Müllenhoff, Zs. f. Gesch. VIII, 239) mit Recht hervorgehoben, dass der auf Sild[1]) erscheinende Name Vater „*Finn*" auf langes *î* zurückweisen muss: urfrs. **Fîn*, welches mit Diminutivsuffix *-k(e)* im Stl. *Fiŋk* ergeben konnte. Das Wort scheint mir eine *-no*-Bildung von der idg. Wurzel *peik* (*peiq*) zu sein, vgl. lit. *piktas* böse, *peikiù* fluche. altpreuss. *pikuls* Teufel (vgl. got. *faihipa*, ahd. *fêhida* Fehde). Der Stamm idg. **pikenó-* germ. **fiȝina-* müsste urfrs. **Fîn* ergeben, der Stamm **piknó-* aber würde nach dem Gesetze der germ. Konsonantendehnung zu der Form **fikk* führen, die mit dem *-er* der Nomina agentis verbunden, in dem Namen *Knirrfikker* erhalten zu sein scheint (eig. einen „bösen Drängegeist" bedeutend). Auch der nordische Troldname *Finn* lässt sich (unter Annahme alter Wurzelbetonung) aus **fihinaz* erklären[2]). Also erstreckt sich die interessante Übereinstimmung dieser stldischen mit der nordfriesischen und skandinavischen Sage auch auf die Namensform und das Beiwort „Vater".

---

1) Vgl. urfrs. **mīn* mein, Sild: *min*; aber *sin* Sinn, Sild: *sen*. Vgl. Siebs, Z. Gesch. d. engl.-frs. Sprache S. 138. 213.

2) Vgl. Noreen, Altisld. Gramm. 2. Aufl. § 56. Der nord. Zwergname *Finnr* ist lautlich damit nicht zu vereinigen, sondern ist wohl Übertragung des Völkernamens *Finnr* (der Finne).

Was sich sonst an Teufelssagen im Saterlande bewahrt hat, gipfelt in zwei Momenten, einerseits im Teufelsbündnisse, anderseits in der Beschwörung des Teufels. Von einem Pakt mit dem Bösen haben wir soeben erzählt; ähnliches wird mehrfach berichtet. Ein Mann hat sich, um mit seinem Bau fertig zu werden, dem Teufel verschrieben, und seine Zeit ist abgelaufen. Da bittet seine Frau den Bösen, er möge so lange Geduld haben, bis die Kerze, die sie in der Hand halte, ausgebrannt sei. Er willigt ein, die Frau schluckt das Licht hinunter und der Mann ist gerettet. — Sogar ein Pastor in Strücklingen stand mit dem Teufel im Einvernehmen. Der hat ihn einst in Gestalt eines schwarzen Hundes verteidigt; und als einem Mädchen des Kirchspieles von einem Langholter ihr goldenes Kreuz gestohlen war und der Pastor bekannt machte, der Teufel werde dem Diebe den Hals umdrehen, ward das gestohlene Gut schleunigst zurückgebracht. Ein solcher Erfolg ist natürlich nur dann denkbar, wenn nicht die Diebe, wie es oft der Fall ist, selbst mit dem Teufel verbündet sind. Das aber kann man niemals wissen. Sicher ist es bloss von einer einzigen Klasse von Leuten: den Freimaurern. Sie sind sehr eifrig bemüht, ihre Zahl zu vermehren, weil in jedem Jahre einer von ihnen durchs Loos bestimmt wird zu sterben; dem dreht der Teufel den Hals um.

Zur Beschwörung ist alles Christliche, alles Kirchliche gut: der Name Gottes, das Kreuz, auch ein sogenanntes *hilgĕdōm*, ein kleines Täschchen mit einem Heiligenbilde, das man als Amulet trägt. Begegnet einem der Teufel auf dem Wege, so kann man ihn durch Schläge vertreiben, es müssen aber je drei Hiebe oder doch wenigstens deren eine ungrade Zahl sein; kommt er ins Haus, so ist ein Schuss in den Schornstein von Nutzen. In Strücklingen erzählte man mir folgende Geschichte:

„*Op't klastĕr* (Kloster in Bokelesch), *dēr iz sō'n gĕwisĕn Gērd Hȳrman wēzĕn, un dō iz 'ĕr wāigēen trūg dĕ busk, un det fóūtpad iz gēen ūr 'e loŋĕ treiĕ* (Holl. *treⁱĕ* Steg). *Un az 'ĕr bī dĕ loŋĕ treiĕ kumt un wol 'ĕr ūr* (über), *dō sit dī dȳwĕl dĕr bī strīd* (grätschweise vgl. *strīdjĕ* grätschen) *ūr dĕ treiĕ. Un dō kwad 'ĕr: „schikĕ bī* (mach, dass du weg kommst!), *det 'k dĕrūr kon!" Det wol dī dȳwĕl nit. Dō guŋt 'ĕr bī un nimt sin stok un lait him treiĕ* (drei) *dĕrūr. Dō guŋt 'ĕr bī un pakĕt ĕn stok op't óūr ēnd ōᵘn un slacht him wiĕr treiĕ ūr. Dō kwad dī dȳwĕl, hī schel noch ēmāl slō. „Nā," kwet 'ĕr, „un nimt den stok wiĕr ūmĕ un slacht him noch wiĕr treiĕ ūr. Dō wikt dī dȳwĕl. Dō guŋt Gērd Hȳrman dĕrūr un etĕr hūs tóū. Dĕ óūr nācht dō kumt 'ĕr ĕn stemĕ bupĕr 'n schóstēn: „Gērd Hȳrman, wir bestĕ?" Dō guŋt 'ĕr bī un gript det róūr* (Rohr, d. h. Flinte) *un schjyt* (schiesst) *in 'n schóstēn; etĕrs het hī niks wier fon 'n dȳwĕl hērd.*"

Der Teufel erscheint auch manchmal in Bezeichnungen und Redensarten, die auf ernstlichem Aberglauben nicht beruhen. Eine Pflanze (ranunculus sceleratus) heisst *dȳwĕlsbit.* Ein gebräuchlicher Spruch ist: „*wan 't rīnt un dĕ sunĕ schīnt, dan sit dĕ dȳwĕl op Widsbeⁱrgĕn un bakt*

pôŋkūkĕ". Oft auch hört man sagen: *„best dū di dūwĕl, dān ben ik dīn grōtmōᵘdĕr.*" Wir dürfen darin das riesische Moment erkennen, dass die Mutter (vgl. *Grendles módor*) mächtiger ist, als der Teufel selbst. Auch in einer saterländischen Sage erscheint des Teufels Grossmutter (II, 10). Ein junges Mädchen ward an der Himmelsthür abgewiesen, weil sie bei Lebzeiten sehr eitel gewesen war. „Sie ging wieder zurück auf den Himmelsweg, der nahe am Himmel schön und lieblich war, dann aber schmal und dornig wurde, und wanderte solange, bis sie zu einem andern Wege kam, der breit und anmutig anzusehen war ..." Das ist rein biblisch. „Blumen und allerlei blühendes Gesträuch prangten am Wege und dufteten gar lieblich" u. s. w. — eine Schilderung, die lebhaft an das Märchen von der Frau Holle erinnert. „Wie sie eine gute Strecke gewandelt war, gelangte sie endlich an die Hölle. Dort wurde sie freundlich bewillkommnet" (die Grossmutter, Mutter oder Schwester des Riesen und des Teufels zeigt sich immer zunächst mildgesinnt und mitleidig!) „und eine alte Frau, die in einem grossen Sessel sass, trat auf sie zu und hatte ein grosses Horn in der Hand, und durch das grosse Horn blies die alte Frau sie an, da stand sie auf einmal in hellen Flammen und musste nun ewig brennen." Merkwürdig ist in dieser Sage, dass hier nicht wie sonst nur von einem Anblasen zum Zwecke der Bezauberung die Rede ist, sondern dass das Hornblasen hier der Entzündung des Höllenfeuers vorangeht (vgl. auch die *„ubele hornblâse"* der Kaiserchronik Myth.[4] 886).

Wie die Riesen-, so scheinen auch die Elbensagen ganz im Teufels- und Hexenglauben aufgegangen zu sein.

Von **Zwergen** ist mir nichts bekannt geworden, weder von den Alrunen (I, 396) noch von den *ölken* oder *ölkers*. Sie sollen (Kuhn und Schwartz. Nordd. Sagen etc. S. 288 fgg. 324. 485) bei Holleberg, in der Nähe von Hollen gehaust haben: sie stahlen den Leuten ihr Hausgerät, molken die Kühe, ja sie raubten gar einmal ein Mädchen. Als ihr König gestorben war, sind sie ausgewandert und haben sich von einem Fährmann in Leerort über die Ems setzen lassen. Diese Sage von dem Abzuge des kleinen Volkes ist ja auch aus anderen Gegenden bekannt. In grossen Grabhügeln sollen die *ölkers* beerdigt sein, und die Urnen, die darin gefunden werden, heissen darum *„ölkerspött"*. Was der Name *ölk* eigentlich bedeutet, und inwieweit er mit *alk, ülk, üllerk* — so heissen anderwärts die Zwerge — verwandt ist (vgl. mhd. *ülve*), ist nicht sicher; ich möchte an eine (wenn auch erst späte) Verknüpfung mit ostfrs.-plattd. *ölk* „böse, hässlich" denken, vgl. ndl. *oolijk*, mnld. *ôdelijc* „gering". — Einen anderen Zwergnamen erwähnt Beninga in seiner ostfries. Chronik. Vor langen Zeiten seien die *Normännchen*, kleine Leute aus Norwegen, ins Saterland gekommen, hätten die Einwohner unterworfen und verlangt, sie sollten sich vor ihnen beugen. Das habe der König der heidnischen Normännchen nicht erreicht und habe darum ganz niedrige Kirchthüren und diese gegen den christlichen Brauch

alle an der Nordseite anlegen lassen: wenn nun die Saterländer zum Gottesdienst gehen wollten, mussten sie sich bücken (II, 225). Woher kommt diese eigentümliche Sage? Man könnte meinen: weil die Zwerge heidnisch sind, die Normannen aber, welche den Friesen durch die wiederholten Invasionen bekannt waren, als *hēthena thiad* κατ᾽ ἐξοχήν galten, so bezeichnete man das Zwergvolk als „Normännchen". Indes bin ich geneigt, die ganze Sage als eine volksetymologische Deutung des Normannennamens zu erklären: *når* ist „elend, winzig, enge" (germ. Stamm **narwa*-), also „die winzigen Männchen".

Zu dem Teufel stehen in engster Beziehung die **Hexen:** fast alle Hexerei (*hekstĕrēi*) beruht auf einem Bündnisse mit ihm, sei es, dass dieses direkt mit dem Bösen abgeschlossen, sei es, dass die Kunst des Hexens ererbt oder freiwillig erlernt ist. Die völlige Abhängigkeit der Hexen von der Gestalt des Teufels hat sich wie diese selbst natürlich erst unter christlichen Einflüssen in später Zeit ausgebildet. Man schwört Gott und die Heiligen ab, indem man, eine schwarze Henne in den Armen, dreimal den Kirchhof gegen die Sonne umwandelt; auch durch Formeln kann es geschehen (I, 295). Solche Mittel der Lossagung vom Guten, anderseits die Gebete, mit denen man sich wieder vom Teufelsbündnisse lösen kann und alle die rein christlichen Mittel gegen Behexung[1]) sind auch in anderen Gegenden bezeugt. Hier sollen nur die wichtigsten heidnischen Züge erwähnt werden. — Das saterländische Wort *heksĕ* ist aus dem Hochdeutschen entlehnt. Es bedeutet wohl den weiblichen bösen Dämon[2]), der im Walde haust, und zu dieser Bezeichnung stimmt, dass die Hexen — im Gegensatze zu den Riesen, Elben, Maren u. s. w. — stets böse, niemals gütige Gesinnung zeigen. Aller Hexenzauber wirkt schädigend.

---

1) Das Zeichen des Kreuzes, das Weihwasser, das *hilgĕdōm* (s. o. S. 385), Glockengeläute, Anschreiben der Buchstaben C. M. B. (Caspar, Melchior, Balthasar sind die Namen der heiligen drei Könige) u. a. m.

2) Zu vergleichen ist skr. *dásyuṣ* „der den Göttern feindliche Dämon", ein mit idg. Suffix -*i̯u*- aus der idg. Wurzel *des* „feindlich sein, anfeinden" gebildetes Maskulinum. Ein von derselben Wurzel germ. *tes* abgeleitetes -*jō*-Femininum ist urgerm. **tisjō*, altengl. *tiss*(*e*), althochd. -*zisse*, -*zissa*. Da der Dämonen Reich die Luft ist, sind feindliche Dämonen erklärlicherweise Personifikationen des Sturmes und Unwetters. Das lehren viele Sagen und Ausdrücke. Die Hexen („Wetterhexen") gelten im Volke als Erregerinnen des Gewitters; ahd. *zĕssa*, mhd. *zĕsse* bedeutet „Sturm", „Unwetter", und Geiler von Kaisersberg nennt die Hexe eine „*Zessenmacherin*". Dieses *zĕssa* scheint ebenfalls ein von der idg. Wurzel *des* gebildetes Femininum zu sein: idg. **desnā*- wird germ. **tessō*-, ahd. *zĕssa*. Berühren sich nun hierin die Hexen als physikalische Gottheiten eng mit den Walküren, die durch Luft und Wasser ziehen, so dachte man sie sich wie auch diese im Walde hausend: ahd. *hagzissa*, vgl. mnld. *haghetisse*, altengl. *hægtes*, *hægtesse*. Das *u* der ahd. Formen *hagazussa*, *hagzus* ist wohl volksetymologische Anlehnung an Formen der germ. Wurzel *tûs* (ahd. *zûs*) „zausen". [Der früher viel umstrittene Name der augsburgischen Göttin *Cisa*, *Zisa* (Mythol.[4] 242 ff.) ist längst als eine zur Erklärung des Namens *Ciesburc* gemachte Erfindung abgethan worden; es ist aber nicht ausgeschlossen, dass zu dieser das Wort -*zissa* in der oben erklärten Bedeutung mitgewirkt hat, zumal ja öfters Namen von Halbgottheiten auf die Götter angewandt werden.]

Er richtet sich entweder direkt gegen die Menschen, besonders gegen die wehrlosen Kinder, oder wider den Besitz und die Arbeit der Menschen, nämlich gegen das Vieh, gegen Land- und Hauswirtschaft. Schon der Blick der Hexe, das Ansehen mit dem mal'occhio, kann Menschen und Tieren schaden oder gar den Tod bringen. Dieses „Entsehen“ wird in gewissen frs. Gegenden, z. B. auf Wangeroog als *schīr* bezeichnet, d. h. „genau ansehen“ (vgl. *verschieren* Bremer Wörterb. IV, 661). *„Djū heks hẹ̄ ūz kalf schīrd, ĕt liχt 'ĕr al fjaurbaind strekĕt,“* heisst es dort, wenn die Hexe das Kalb „entsehen“ hat, dass es „vierbeinig gestreckt“ daliegt (vgl. Frs. Arch. II, 14). Man vermeidet ängstlich, dass ein verdächtiges Weib ein neugeborenes Kind ansehe oder es gar lobe und berühre. Doch auch Erwachsenen können die Hexen Krankheit und sonstiges Unheil bringen, besonders indem sie ihnen Kränze flechten und heimlich in die Betten stecken. Der Mensch, dessen Lagerstatt diese Verschlingungen enthält, erkrankt und muss sterben, sofern das böse Werk nicht bald entdeckt und verbrannt wird (I, 308); so auch das Vieh, dessen Stall solche Dinge birgt. Dieser im Saterlande sehr verbreitete Aberglaube ist auch aus anderen friesischen Gegenden bekannt. Müllenhoff (Schleswig-holst. Sagen S. 223) erzählt, wie ein junges Ehepaar, in dessen Bett die Hexen Ringe und Kränze gestopft und Unfrieden geflochten haben, in Zank und Hader gerät. Das erinnert an die aus anderen Gebieten stammenden Berichte vom Nestelknüpfen, das Zwietracht unter jungen Eheleuten stiftet. Schlingen und Winden ist die Arbeit der Nornen: *„dæt Wyrd gewæf“* bezeichnete dem Angelsachsen das Wirken der Schicksalsmächte. Hier berühren sich die Hexensagen aufs engste mit dem Glauben an die unheilvollen Schwestern, die den Schicksalsfaden weben[1]).

Den Feldbau verheeren die Hexen, nicht nur, indem sie Unwetter erregen, sondern auch dadurch, dass sie Ungeziefer über das Land bringen. In den ostfriesischen Hexensagen spielt die Mäuseplage eine grosse Rolle. Man hat die fruchtspendende Nerthus als Urbild der heiligen Gertrud von Nivelles betrachtet, die als Schutz gegen Mäusefrass angerufen ward; im Gegensatze dazu erscheinen die Hexen als Mäusemacherinnen

---

1) Der altnord. Name *norn* (germ. **nornō*, Plur. an. *norner*, nach Analogie der *i*-Stämme) bedeutet wahrscheinlich „Verschlingung, Verknüpfung“. Ich stelle das Wort indessen nicht mit Schade zu einer idg. Wurzel *snerk*[2] (germ. subst. **norhni-*), sondern halte es für ein abstraktes *nō*-Femininum, welches mit der Tiefstufe *n̥r* der idg. W. *ner* gebildet ist, vgl. lit. *neriù*, *nérti* „einfädeln“, *narinù* „einen Knoten, eine Schlinge machen“. Fick et. Wb. I[4] 503 hat ohne Grund diese W. *ner* von der W. *ner* „eintauchen“ geschieden. Die Wurzel ist in beiden Fällen die gleiche (Leskien, Der Ablaut im Lit. S. 337) und somit dieselbe, die Weinhold seiner Deutung der Nornen als Wassergöttinnen zugrunde gelegt hat (Zs. f. d. Alt. VI, 460). Auch für diese Auffassung der Nornen bietet übrigens die frs. Sage eine Anknüpfung, indem die drei Hexen (die englischen *Weirdsisters*), nachdem sie Beratung gehalten, auf dem Meere als Sturzwellen ein Schiff zu vernichten suchen (siehe die Wangerooger Sage im frs. Archiv II, 82 fgg. und die Silder Sage bei Müllenhoff a. a. O. S. 224).

(Myth. 912): es gilt als Zeichen einer ausgelernten Hexe, vollkommene Mäuse schaffen zu können, während es ihr in der Lehrzeit meist nur gelingt, ungeschwänzte zu machen. Man geht zu weit, wenn man solche Sagen mit dem Glauben an die Verwandlung der Seele in Tiergestalt verbindet; sie sollen eben nur das verderbliche Thun der Hexen bekunden. Die Schädigung ist der Inbegriff all ihres Zaubers; es ist undenkbar, dass sie je Gutes wirken könnten. Ihre Gaben verwandeln sich, wie die des Teufels, in Kot; nicht einmal das Unheil, das sie selbst berufen haben, können sie bannen. Eine Hexe gestand ihrem Manne ein, dass sie Gewitter erregen könne und bezeichnete zum Beweise einen Baum, den der Blitz treffen sollte. Der Mann band sie daran fest, und sie ward erschlagen (I, 342).

Mancherlei Mittel giebt es, die gegen den bösen Hexenzauber schützen. Von den auf späterem christlichen Einfluss beruhenden sehen wir ab. — Die meisten Hexen fallen schon durch ihr Aussehen auf, sie verraten sich durch die geröteten, triefenden Augen, durch den Bart oder durch die tiefe Stimme; doch giebt es auch solche, die sich nur in gewissen Situationen oder durch Zaubermittel erkennen lassen. Läuft die Hexe hinter einem Wiesel (*wizĕlkè*) her, so fällt sie. Es braucht nicht das Hermelin zu sein, das schon seiner weissen Farbe halber als heilig gilt; auch das braune Wiesel, das Sinnbild der schönen Frau, ist ein geheimnisvolles Zaubertier, über das die Hexe keine Macht hat (Myth. 254. 494). Unter einer Egge, besonders einer Erbegge liegend, kann man unbeschadet dem Treiben der Hexen zusehen — sei es, dass hier das Ackergerät als solches, sei es, dass nach christlicher Anschauung die Kreuzstellung der Nägel Schutz gewährt. Bekannt ist auch, dass gewisse Kräuter geistersichtig machen: wie es in manchen Gegenden z. B. vom Gundermann gilt, so im Saterlande vom Brombeerstrauch. Auf ihn verwünscht man die *wâlrídĕrskĕ* (s. u. S. 392), aus seinem Gedeihen weissagt man die Ernte, und man erkennt die Hexen, wenn man heimlich einen Brombeerzweig bei sich trägt. Soweit die Erkennung; als die kräftigsten Gegenmittel gegen allen Hexenschaden gelten erklärlicherweise die Symbole der Fruchtbarkeit: Salz, Erde und Brot; ferner das Feuer, das im Feuer gehärtete Eisen und das weisse, leuchtende Silber. Weit verbreitet ist ja der Brauch, das Vieh vor dem ersten Austrieb mit Salz zu bestreuen (I, 353). Man sagte mir: *„wan det fēi bī fōrjīrsdai det ērstĕ mål ūtlet' wúd, dân wúd 'ĕr sált ópsmítĕn, un det wúd in dĕ hēirĕ ōun-wrīŭĕn, det ĕt dĕrânĕ blēy."* Neugebornen Kindern legt man Salz auf die Zunge, dem neugebornen Vieh Salz oder Erde. Besonders die mit Gras bewachsene Erde hat schützende Kraft: mit grünem Rasensoden bedeckt ist man gegen Zauber gefeit. Salz und Brot ist den Hexen sehr gefährlich. Schiesst man mit Brotkrumen nach ihnen, wenn sie in der Gewitterwolke daherziehen, so fallen sie in Menschengestalt tot zu Boden. Auch der Schuss mit ererbtem Silber kann sie verwunden. Ein Müllerknecht zu

Scharrel sah bei *Melĕnkiūs* (Mühlenkreuz) eine Menge Katzen; da lud er einen vom Vater ererbten silbernen Knopf in die Büchse und schoss: am folgenden Tage waren verschiedene Frauen im Dorfe verwundet (I, 356). Auch die glühende Kohle, die am *påskĕfiūr* (s. Ostergebräuche S. 274) entzündet ist, schützt gegen Zauber. Der heimische Herd, auf dem sie brennt ist das Sinnbild des Hauses, und in seinem Bereiche ist man gesichert. Deshalb werden die jungen Kälber nicht über die Schwelle des Hauses getrieben, sondern getragen, als ob sie so in seinem Schutze verblieben. — Alle diese Mittel aber werden nicht nur wirkungslos, sondern sogar verderblich, wenn wir sie aus unserer Macht geben. Darum ist es höchst gefährlich, Salz, Brot oder gar die Kohle vom Herde auszuleihen.

Der Schutz gegen die Hexen ist dadurch erschwert, dass sie ihre Gestalt wandeln können. Meist sind es, wie auch in den Teufelssagen, bösartige oder verachtete Tiere; wird eine Farbe genannt, so ist es in der Regel die schwarze; Tiere, die in der christlichen Religion Sinnbild der Gottheit sind, wie Lamm und Taube, kommen selbstverständlich nicht mehr in Frage. Dass diese Sagen mit dem Aberglauben vom Angang zusammenhängen, ist erklärlich. Die grösste Rolle spielt im Hexen- und Koboldglauben überall die Verwandlung in Katzen, nicht etwa, weil die Katze der Frija heilig war (Myth. 873), sondern weil sie das geheimnisvollste der Haustiere und ein Nachttier ist. Schon oben haben wir erzählt, dass Hexen in solcher Gestalt gesehen wurden. Eine andere Geschichte berichtet man in Scharrel (Nordd. Sagen S. 287, vgl. I, 331). Einem Bauer ward immer über Nacht das Bier ausgetrunken, darum beschliesst er, beim Braukessel Wache zu halten. Da kommen viele Katzen, und er ruft: „*kommt pusken, kommt katken, kommt wärmet ju wat!*“ (saterld. müsste es heissen „*kumt pūskĕn, kumt katkĕn, kumt warmĕt jōō wet!*“). Sie setzen sich ums Feuer; da bespritzt er sie mit kochendem Wasser, und im Nu ist alles verschwunden. Am andern Morgen aber hat des Bauers Frau ein ganz verbranntes Gesicht gehabt. Zuweilen erscheinen die Hexen auch als Hasen (I, 333): gewöhnlicher ist die Gestalt der Sau, des Bockes, der Kröte u. a. m. Tiere spüren solchen Spuk weit eher als der Mensch, besonders Pferde und Hunde gelten als geistersichtig. In Scharrel hörte ich darüber Folgendes:

„*En pōr hunĕrt trēdĕ* (Schritte) *in 't westĕ fon halk ōᵘgĕr* (vgl. oben S. 274), *dēr iz dī hiŋstĕkolk* (Hengstkolk), *wīr zĕ tōfārĕn 's mēdĕns med daiwēdĕn* (Tagwerden) *ĕn schimĕl ūtkūmĕn blōkĕd* (gesehen) *hebĕ wolnĕ, dī etĕr 'n lindĕpōl bī Gēdĕrs kiūs fĕrbī ronĕn wēzĕ schel. Hīr wolĕn zĕ ōk noch mōr spōk blōkĕd hebĕ: ēnīgĕ fĕrtelĕ fon 'n mutĕ med fārgĕrĕ* (Sau mit Ferkeln), *ūĕr fon twō wŷŋljŷdĕ med 'n sek* (Sack) *op 'ĕ kop. Dī lindĕpōl, wīr nū gĕrslōnd* (Grasland) *iz, was tōfārnĕ wātĕr, un hat ōk nū noch lindĕmēr. Insĕn brochtĕnĕ fentĕ* (Jungen) *dēr dō haŋstĕ in 'ĕ wēdĕ un hāldĕn zĕ 's mēdĕns med daischīmĕrjĕn wiĕr, un dō kēmĕn him ōk dō mutĕ med 'ĕ fārgĕrĕ jūn, wīrūr zĕ dane boŋ* (gehörig bange) *wúdĕnĕ. Dō stimdĕn jō det lēd ōn „dī ljōŋĕ mēdĕn*

kumt“ (der liebe Morgen kommt) *un gĭŋĕn stilswīgĕnd an den spŏk fĕrbī. Man dō haŋstĕ spitsĕndĕ dō ōrĕ un fiŋĕnĕ (feŋĕn) ōn tō frĕnskjĕn* (wiehern), *az wan zĕ ōk wet blōkĕd hīdĕn, det nit (g)jucht* (recht) *was. Det iz wĕr, dō haŋstĕ sjō* (sehen) *oftĕr mōr az dĕ mânskĕnĕ, apârt* (besonders) *wan wel stīrvĕ mōt. Ōk dō hūnde schelnĕ sō wet sjō konĕ un setĕ sik dan op ’ĕ īrs un húljĕ in ēns fōd.*“

In Tiergestalt erscheinen die Hexen häufig beim nächtlichen Luftritt. Ausfahrt und Körpertausch werden durch Formeln und durch Einschmieren mit einer Salbe erleichtert, die auch Hexenbutter[1]) genannt wird. Von solchem Zauber ward mir in Strücklingen Folgendes erzählt:

„*Ōldĕ loŋĕ Remĕr, dī iz in Bâljĕnĕ* (Bollingen) *wēzĕn, un dī iz bī sūmĕrdai etĕr ’t Raidĕrlōund wáigĕĕn tōu mjōĕn* (mähen), *dĕr hed ’ĕr gers mēnd op Mârjĕnkōĕr. Un dī knecht, dī hed him fĕrtelt, det dī būr sin wiŋ jū wās ĕn heksĕ. Dō kwed Remĕr tōu den knecht, hī schel ’ĕr tâŋkĕn of dwō* (er soll denken davon thun, d. h. daran denken), *wan jū herūt guŋt dĕ nâcht ūĕr. Dō hed zĕ ĕn pulkĕn stēĕn op ’n schóstĕnbosĕm, dĕr iz sōlvĕ* (Salbe) *ân wēzĕn, dĕr hed zĕ sik med smĕrt, un dân kwed zĕ: „herūtĕrdıtūt!*[2]) *tōu’n schóstĕn herūt, ōwĕr busk un brâkĕ un det tōu Brēmĕn in ’n winkelĕr.*“ *Det hĕrt dī knecht, dī guŋt nū ōk bī un smĕrt sik un guŋt ók unĕr ’n schóstĕn stōundĕ un kwed ók: „herūtĕrdıtūt tōu’n schóstĕn herūt dōr busk un brâkĕ*“. *Dō kumt dī knecht bī det wiŋmânskĕ tōu Brēmen in ’n winkelĕr, un dō klōdĕrĕ* (Kleider) *synt âl kút rītĕn* (entzwei gerissen), *weil det ĕr trūg busk un brâkĕ was kēmĕn. Dō sitĕ zĕ sō loŋĕ tōu de mêdĕntīd* (Morgenzeit), *dō kwēdĕ zĕ tōunōnĕr: „nū ız ’t tīd fon etĕr hūs.*“ *Dō guŋt det wiŋ bī un rakt sik in ’n sēgĕbuk* (giebt sich in einen Ziegenbock), *dō kwed zĕ tōu ’n knecht, nū schel ’ĕr op jū sitĕ guŋĕ. Dō spriŋĕ zĕ bet Twiskĕnânĕr mĕr, man jū kwed fârtīd tōu him, hī mōut nēn wud* (Wort) *kwēdĕ. Nū synt zĕ fâr Twiskĕnânĕr mĕr, un dō nimt dĕ sēgebuk sik op un spriŋt ūr ’t mĕr* (über das Meer), *un dō wunĕrt sik dī knecht un kwed: „det iz ’ĕn gōudĕn sproŋ fon ’n twēbēnĕn buk*“. *Dō fâlt hī dĕrōu, un dō hed hī twēĭn dēgĕ gēĕn ĕr ĕr bī ’t wiŋmânskĕ kēmĕn iz op Mârjĕnkōĕr.*

Zu Trinkgelagen und Schmausereien, besonders aber zu Tänzen kommen die Hexen nachts an bestimmten Orten zusammen. Solche Plätze sind im Saterlande bei dem genannten *Melĕnkjūs* im Kirchspiele Scharrel, sodann unter dem *Hudĕnkĕbōm* und bei dem *Budĕnjĕpōul*[3]) in Strücklingen. Es kommt vor, dass zur Nachtzeit die Hexen den Wanderer dort zum Tanze auffordern und ihn, wenn er Folge leistet, mit Gold belohnen; ihre

---

1) Dieser Name soll dann auf eine Pilzart übertragen sein (Nordd. S. S. 378, 512), vgl. unsere „Hexen“- und „Satanspilze“.

2) Man wird hier an das Hornblasen der Hexen erinnert, vgl. Myth. 886; die Sprache ist plattdeutsch.

3) *Hudĕnkĕbōm* (nicht *Hudĕnjĕbōm* Nordd. S. S. 287, vgl. I, 316) bedeutet wahrscheinlich „Hornbaum“, d. h. Eckbaum (*hudĕn* = Horn) oder „Hornissenbaum“ (vgl. ndd. *hornkĕ*). *Budĕnjĕpōul* = Quellpfuhl (**budĕn* = Born, Quelle).

Gaben aber verwandeln sich wie die des Teufels nachher oft in Kot. In Strücklingen erzählte man mir:

„Grōt Hinėrk fon Holnĕr fān un Jan Frans ūt Rōmĕlsĕ kūmĕ in dĕ mėdĕntīd fon 'n Bersėldĕr merkĕd un kūmĕ in Bālĕnjĕ bī Hudĕnkėbōm. Dō kwēdĕ dō heksĕn tō^u Frans, of zĕ wel ĕn spil spīljĕ woln, dān scheln zĕ 'n dūkāt hebĕ. Wān det ėnĕ spil ūt iz, dān kwēdĕ zĕ „Jān Frāns, nōch ān dōns, midĕn (morgen) *ĕn gō^uldĕn dūkāt.“ Jūn 'ĕ mėdĕntīd kumt Jān Frāns in 'n slėip, un hī hed mēnd, hī hed in 'n sesĕl sėtĕn, un dō sit 'ĕr op ĕn hāŋstĕkǫtĕl, un sin gō^ulden dūkāt sit in sīn tāskĕ.“*

Mit dem Hexenglauben berühren sich in verschiedenen Punkten die **Marensagen**. Sie haben wahrscheinlich ihren letzten Grund im Seelenglauben und in der Annahme einer Seelenwanderung, und so erscheinen auch die Maren oft in Tiergestalt, vornehmlich als Pferde oder als Böcke. Die Maren kommen aus England, das ja als Heimat der seelischen Geister gilt. Auf Besenstielen fahren sie durch die Lüfte oder rudern auf einem Siebe durch die Flut. Sie erscheinen dann als schöne Jungfrauen, und lieblich tönt ihr Sang. Nimmt man ihnen Ruder und Sieb, so hat man sie in der Gewalt. In allen diesen Punkten herrscht Übereinstimmung mit den Walkürensagen. — Im Saterlande heisst die Mare *wālrīdĕrskĕ*; trotz aller Bemühungen aber habe ich diese Bezeichnung nur in der Redensart gehört *„jū wālrīdĕrskĕ hed mī ūnĕrhēūd“*, d. h. „der Alp hat mich untergehabt“. Auch andere friesische Namen der Mare beruhen auf dem Glauben, dass sie reitet, sei es auf einem Pferde oder auf einem Stocke. Die Wangerooger nennen sie *rīdimǭⁱr* (nach Ehrentraut, Frs. Arch. I, 386; II, 16 *rīdimėr*), d. h. „Reitmähre“; es ist wohl eine volksetymologische Angleichung der *a*-Form (vgl. ags. *mara* Mare) an wang. *mǭⁱr* „Mähre, Stute“, sowie auch das mittelniederländ. Wort *mare* im neundld. zu *(nacht)merrie* geworden ist. Diese *rīdimǭⁱrs* oder *bōkheksĕn* reiten auf einem *bāizĕmstok*, den nordischen *túnriður* vergleichbar. Da nun altfries. *walu-*, *wale-* (ags. *walu*) „Stock“ bedeutet (vgl. nordfrs. Festland *wālĕ*, Sild *wal*), so sind wir berechtigt, stld. *wālrīdĕrskĕ* als „Stockreiterin“ zu erklären[1]). Die Übersetzung „Totenreiterin“ und die daraus gefolgerte Beziehung zu dem Namen der Walküren (vgl. Mogk, Grundriss d. germ. Phil. I, 1014) braucht man also nicht anzunehmen.

Die eigentlichen Marensagen (I, 375 fgg.) sind heute vollkommen in dem Hexenglauben aufgegangen, und selbst das Charakteristische, der Alpdruck, ist zu einem Hexenzauber geworden. Nur aus vereinzelten kleinen

---

1) Das ostfrs.-plattd. *wālrider*, wanger. *wālrīdĕr* (*wōⁱlrīdĕr* Frs. arch. I, 386 habe ich nicht gehört; es ist wohl ein Lehnwort aus dem Plattd.) scheinen spätere Maskulinbildungen nach *wālrīdĕrskĕ* zu sein; man vgl. den Glauben an weibliche Werwölfe. — Das stl. Wort *wālrīdĕrskĕ* (Ndd. Sagen S. 419) habe ich nicht vorgefunden; an eine Form *weilrīdĕrskĕ* und an die daraus gefolgerte Beziehung zum Spinnrade (stl. *weil*) glaube ich nicht (I, 390).

Zügen lassen sich die älteren Verhältnisse noch erkennen, z. B. daraus, dass die Maren bisweilen auch Gutes wirken; dass ihre Gaben im Gegensatze zu denen der Hexen gering scheinen, sich aber später in Schätze verwandeln u. a. m. Die Maren handeln nicht wie die Hexen aus freiem bösem Triebe, sondern durch eine unglückselige Bestimmung gezwungen. Das um Mitte Oktober in der Galluswoche geborene Mädchen ist eine *wålrīdĕrskĕ*; unter sieben Mädchen ist stets eine Mare. Man schützt sich vor ihr am besten, indem man Schlüssellöcher und Thürritzen verstopft, denn nur durch diese darf sie eindringen; auch ist es gut, dass man eine Hechel mit Zinken über sich lege, um die Mare aufzuspiessen, oder dass man die Schuhe umgedreht vor das Bett stelle — dann glaubt sie, man sei nicht daheim.

Selten nur hört man vom **Werwolfe** reden. Über die eigentliche Bedeutung dieses Wortes geben uns auch die niederdeutschen und friesischen Mundarten keinen Aufschluss, denn eine einheitliche Grundform lässt sich nicht gewinnen. Auf altes *ē* scheint ndd. *werwulf* zurückzuweisen, woraus mit volksetymologischer Umdeutung *wederwulf* gemacht ist (Doornkaat Ostfrs. Wb. III, 543, Mnd. Wb. V, 609); ndd. *warwulf* erinnert an *wargēst* „Unfrieden stiftender Geist, Wirrgeist?“ Eine (nicht umgelautete) *a*-Form setzen sowohl ndd. *waarwulf* (Bremer Wb. V, 201, vgl. ndl. *waren* „umgehen, spuken“), als auch die auf Wangeroog geltenden Bezeichnungen voraus. Hier nennt man scheltend einen gewaltthätigen Menschen *wǭerwūlf* oder auch *mǭerwūlf* (*īk mǭer* „ich morde“). Im Saterlande habe ich von dem Wolfe nur als von einem Korndämon gehört (vgl. Mannhardt, Roggenwolf passim), und zwar scheint er hier mit dem Kornbär verschmolzen zu sein, denn man nennt ihn *bārĕwulf*. „*Bārĕwulf sit in 'n rōgĕ un gript dō beidĕnĕ* (Kinder), *wân jī in dĕ rōgĕ kûmĕ*“ (Hollen). Alle diese frs. Formen können weder mit einem alten *wēr* zusammengestellt werden, noch mit ahd. **wariwolf* (ags. *werewulf*), welches Kögel (Grundriss d. germ. Phil. I, 1017) mit got. *wasjan* verknüpft und treffend als „Wolfskleid“ erklärt hat: dem ahd. **wariwolf* müsste altfrs. **werewulf*, wanger. **wýrīwūlf* entsprechen. Ich vermute, dass ahd. **wariwolf* wie so viele andere Formen (*wederwulf; wehrwolf;* vgl. *meerwolf, beerwolf* Myth. III, 316) die volksetymologische Umgestaltung eines nicht mehr verstandenen Wortes war. Das altnord. *vargúlfr* bietet hier jedenfalls die beste Stütze: ich glaube, dass wir einerseits an got. *wargs*, altsächs. *warg*, anderseits an got. *(ga)wargjan*, ags. *wergan* (*werian*) ahd. *wergan* anknüpfen und damit sowohl die *a*- als auch die *e*-Formen erklären müssen.

Wir haben Hexen und Maren als Luftfahrende kennen gelernt; aber davon, dass sie im Gefolge der grossen Götter erscheinen, weiss die heutige Sage nichts mehr. Strackerjan (I, 369 fgg.) erzählt, dass die Saterländer den **wilden Jäger** mit dem früheren Herrn von Esterwege im Kirchspiele Lorup identificierten: mit bellender Meute ziehe der *Wojnjäger* durch die

Lüfte, das ganze Jahr hindurch müsse er jagen — mit Ausnahme der hellen Nächte. Der Name *Wojnjäger* = *Wodanjäger* klingt ebenso verdächtig wie der angebliche Name des vierten Wochentages = *Goudensdej* (II, 24)[1]. Man sagt in Hollen *„dī wâjĕn wed jâgĕt“*, d. h. „der Wagen wird gejagt, schnell gefahren“, also kann *„Wojnjäger“* im Stl. einen „Wagenjäger“ bedeuten. Vielleicht weist das auf die namentlich in Westfalen verbreitete Sage hin (Kuhn, Westfäl. Sagen II, 87), dass der wilde Jäger den Himmelswagen (d. h. den grossen Bär) lenke. Da nun nicht nur die Plejadengruppe, sondern auch der Wagen oft als Siebengestirn bezeichnet wird, so scheinen mit der Sage vom „Wojnjäger“ die von Strackerjan erwähnten und gar oft wiederholten „dunkeln Beziehungen des wilden Jägers zum Siebengestirn“ gemeint zu sein. Von der wilden Jagd und vom „Weltjäger“ (Nordd. S. S. 290. 427. 504), überhaupt von *Wōdan* und *Frīja* habe ich sonst keine Spur vorgefunden. In Scharrel freilich ward mir erzählt, dass ein Schäfer mit seiner Herde nächtens spuken solle.

„En schēpĕr, dī schel hīr med 'n kopĕl schēpĕ 's nāchĕns herūmĕ wēdjĕ; det wed fon ēnīgĕ hīr kwēdĕn, det zĕ 'n wurtĕlk (wirklich) *blōkĕd hebĕ. Fon Farmĕsônd* (Fermessand) *kumt ĕr hēr un drift etĕr schēpmēr wai.“* Es wäre aber gesucht, darin eine Beziehung auf Wodan als Hirten sehen zu wollen.

Wir haben hier wahrscheinlich mit einem **Nachspuk** zu rechnen, wie er an mehreren Orten umgehen soll und namentlich da, wo ein Mord geschehen ist. Ein alter Scharreler erzählte mir Folgendes (vgl. II, 226).

„In ōldĕ tīdĕn, dēr schelĕn hīr twēn wēzĕn hebĕ, dō hebĕ sik ēn 'ĕn ūer herūtfrēgĕd (herausgefordert), *det jō wōlnĕ sik hóōĕ, un dō hebĕ zĕ sik dēr hóōĕn bī Mylĕrs hūs bī dĕ Īlĕbrēg, jē. Dēr iz dī ēne dōd' kēmĕn. Un dō synt zĕ bīgēn hīr un hebĕ him dēr ĕn stēn set', un dī stēn dī schúl sō 'n twēn bet tredēl fōt* (2—2½ Fuss) *in 't fjóōrkant* (Viereck) *wēzĕ. Un bopĕ was dī plat, un dēr was en fjóōkantīg gat ōnhóōĕn, un dēr hed ĕn kīȳs* (Kreuz) *ânė stēn. Jē, den stēn, den heb ik noch blōkĕd, man det kīȳs, det wa' dĕr al ūtĕ.*

In Utende ward mir folgende Spukgeschichte berichtet:

„Det iz nū trjōhunĕrt jīr hēr, dō sunt 'ĕr twēⁱn brōᵘĕrĕ, dō frēⁱĕ etĕr ĕn wucht (Mädchen), *un t'ēⁱwĕns* (abends), *as zĕ etĕr hūs tōᵘ guŋĕ, guŋt dī ēnė farūt, un bī Krâkĕnbērnds hūs tōᵘ Ūtendĕ, dō guŋt hī unĕr dĕ trēⁱĕ* (Steg) *sitĕn; as dī ōᵘĕr kumt op djū trēⁱĕ, dō stat hī him med 't sāks* (Messer) *in 't liŋ. Dō rūp hī: „tēⁱrmĕ in mīn ēⁱrme“* (Gedärme in meinen Armen) *un stōrw. Dī det nū dēⁱn hed, iz wêg ronĕn un iz med 'ĕ mutĕ ūr dĕ ēⁱ fadĕn* (gefahren), *dō iz hī etĕr dĕ Berfkĕ* (Flurname) *ronĕn un dēr hed hī sik*

---

1) Alle fries. Mundarten, die den alten Namen bewahrt haben, zeigen anlautendes *w*, z. B. neuwestfrs. *wānsdī* (Grouw), *wânsdĕ* (Hindeloopen) etc., nordfrs. *winsdai* (Sild), *wēdĕnsdāi* (Oldsum), *wīensdei* (Wiedingharde) u. s. w.; vgl. ostfrs.-plattd. *wunsdag*. Anl. *g* ist nur im Ndd. zu belegen, z. B. *gudensdag* 1475 (Friedländer Nr. 1530), neuwestfäl. *guensdag*.

fĕrhālĕd (erholt); *wīr hī etĕrs blīūn iz, det wēt ık nit. Nū schel hı noch spōᵘkĕnjĕ: wan dēr 'n mutjĕr wai fart, dān let 'ĕr sik ūrsetĕ un bitālĕt twēⁱn grōtĕ, dō laīt 'ĕr op 'ĕn mēstbāŋk dēl.*“

Solche Geschichten erhalten sich meist in einer ganz bestimmten Fassung: zu verschiedenen Zeiten sind sie mir mit fast gleichen Worten erzählt worden; ja zuweilen stimmen sie, soweit das aus dem hochdeutschen Texte zu erschliessen ist, fast wörtlich zu den Berichten Strackerjans, die um ein halbes Jahrhundert älter sind (vgl. z. B. I, 184; II, 226).

VIII. Lebensweise und Erwerbsquellen.

Die Beschreibung der Lebensweise und des Erwerbes sind nicht zu trennen. — Früher waren die meisten Saterländer Schiffer (*bōtjĕr*). Sie verdienten ihr Brot damit, dass sie die Produkte Westfalens, die zu Lande nach Ellerbrok gebracht wurden, von dort in ihren Booten die Leda hinab nach Leer und Emden fuhren und Erzeugnisse Ostfrieslands, namentlich Butter und Käse, als Rückfracht nahmen; andere zogen in ihren Booten grosse Steine, die aus der Gegend des Hümmling, von Lorup und Wrees, auf Wagen nach Ellerbrok geschafft waren, stromabwärts nach Utende, wo sie zu weiterem Transporte verladen wurden. Diese *bōtjĕrēⁱ* gab schweren und nur geringen Verdienst. Sie hat ganz aufgehört, seitdem durch die Eisenbahnen ein bequemerer und schnellerer Verkehr zwischen dem westfälischen Hinterlande und der Nordseeküste ermöglicht ist. Einzelne Schiffer nur haben das Gewerbe aufrecht erhalten: die einen haben kleine Seeschiffe (*schīpĕ*), mit denen sie nach Emden und dann über See fahren; die anderen haben sogenannte *muten* (eigentlich „Säue“) oder auch *hōlve* (halbe) *muten*, die in Strücklingen gebaut sind und darin führen sie auf den Kanälen Torf nach Barssel und Augustfehn.

Mit diesem Schiffergewerbe hängen verschiedene Weisen der **Moorkultur** zusammen. In erster Linie nämlich geschieht sie durch die grossen Kanalanlagen, die 1840 begonnen und seitdem stetig gefördert worden sind. Der Bau dieser wichtigen Wasserstrassen hat sich nur dadurch ermöglichen lassen, dass die Moorstrecken, durch welche sie führen sollten, besiedelt wurden; denn die ausgegrabene Masse musste zur Torffabrikation verwandt werden. Darum sind grosse Torfgräberkolonate gegründet worden, und diese sind laut der Bevölkerungsstatistik in gutem Aufschwunge. Kolonisation und Kanalbau schreiten gemeinsam allmählich weiter aufwärts, z. B. ist der bei Ubbehausen in die Saterems mündende und von da begonnene „Saterländische Westkanal“ bis nach Strücklingen südwärts fortgeführt (s. oben S. 239); der ausgegrabene Torf ist mit Booten die Leda abwärts gebracht worden. Natürlich tritt durch diese Anlagen das Saterland in engere Verbindung mit der Aussenwelt; und wie jene Siedlungen in den letzten zehn Jahren das Kirchspiel Strücklingen in

seinem Charakter sehr verändert haben, so werden sie vielleicht auch bald die Eigenart des übrigen saterländischen Gebietes vernichten.

Eine andere Art der Urbarmachung ist die sogenannte „Fehnkultur“ (plattd. *fēn*, vgl. stl. *fān* „Moor“). Die obere Schicht des Moores wird abgestochen und als Torf auf den Wasserstrassen in die Marsch geführt. Von dort bringen die Schiffer tierischen Dünger und Schlick zurück; der wird auf die abgetorfte Fläche geworfen und giebt, mit dem Moorboden vermischt, ertragfähiges Land. Das Aussehen solcher Strecken ändert sich bald: an die Stelle des Gagelstrauches (*post*) der Sumpfheide und der gemeinen Heide, welche hauptsächlich die Flora des unkultivierten Moores ausmachen, treten das duftende Ruchgras und verschiedene Arten des Klees. Diese Art der Bodenverbesserung ist natürlich nur dort denkbar, wo Wasserstrassen den Transport erlauben. Die Ausfuhr des leichten, billigen Torfes der oberen Moorschichten hat dann zur Gründung von grossen Fehnanlagen, Torfexportplätzen, geführt, unter denen Rhauderfehn und Augustfehn die bedeutendsten sind. Diese letztere Anlage hat dem Lande besonders grossen Vorteil gebracht, da sie selbst grosse Massen von Torf verbraucht. In Hüttenwerken wird dort nämlich Roheisen verarbeitet, und der billige Torf wird teils als Brennmaterial, teils in Form von Torfgas zur Eisen- und Stahlbereitung verwandt.

Eine dritte Art der Melioration, die Überdeckung des zu beackernden Moorbodens mit einer Sandschicht (Dammkultur), hat im Saterlande keinen Erfolg gehabt, und auch die Versuche, den Ackerbau durch Auftragen von Kunstdünger (namentlich von Kali) auf das Heideland zu fördern, haben nachgelassen. Im eigentlichen Saterlande herrscht im allgemeinen noch die alte Brandkultur. Das Moor ist von der Gemeinde (bzw. vom Staate) auf bestimmte Zeit an die einzelnen Bauern „ausgewiesen“, und die betrachten es, so lange sie es bewirtschaften, als ihr Eigentum. Ist es einige Jahre lang genutzt, so muss es Jahrzehnte hindurch brach liegen: es fällt an die Gemeinde zurück, und der Bauer erhält ein anderes Stück zur Bewirtschaftung.

Sobald der Winter vorbei und das Moor zugänglich ist, um Ende März oder Anfang April, beginnt dort die Arbeit. Gesetzt, man hat ein *fān* von 50 Schritt Breite (die Längenausdehnung ist selbstverständlich nicht begrenzt) und will davon einen *klep* (d. h. Abschnitt, 300 Fuss) bearbeiten, so muss man zuerst Abzugsrinnen graben (*grupjĕ*). Durch diese teilt man 10 Äcker, jeden von 5 Schritt Breite und 100 Schritt Länge, ab; dann hackt man sie auf (*hekjĕ*) und lässt sie trocknen. Ist die Witterung günstig, so geht das schnell, und bald kann gebrannt werden (*smēlĕ*). Man nimmt dann eine alte Pfanne (*pōŋkūksponĕ*) voll *fān*, zündet das an und lässt, indem man die Äcker entlang geht, hier und da etwas Feuer fallen. Bei Sonne und starkem Wind brennt das Moor gut ab und bleibt nun bis Ende Mai liegen. Anfang Juni wird Buchweizen (*bōᵘkētĕ*) gesäet und mit der

Egge (*aidĕ*) eingeharkt; ist das Land noch neu, so wird er auch wohl mit der umgedrehten Egge eingeschläuft (*öᵘnslurjĕ*). Den Pferden, die vorgespannt werden, bindet man kleine runde Holzbricken (*håŋstĕbrikĕ*) unter die Hufe, um ihnen eine grössere Fläche zu geben und so das Einsinken auf dem Moorboden zu verhindern. Ist der Acker geebnet (*sljuchtjĕ*), so lässt man den Buchweizen keimen, wachsen und reifen (*kînĕ*, *wåksĕ*, *rîp wēidĕ*), und zu Anfang September kann man ihn mähen (*mjō*, prät. *mēindĕ*, part. *mēind*). Man bindet ihn in Garben (*ūtnîmĕ*, d. h. ausnehmen), lässt ihn acht Tage lang trocknen, wendet einmal, lässt ihn noch ein paar Tage liegen und fährt ihn dann ein. Zu Hause wird er gedroschen (*tĕrskĕ*), und dann wird er entweder gemahlen und als Mehl zu Pfannkuchen verbraucht, oder er wird nach Holland verkauft, wo Grütze (*gortĕ*) daraus gemacht wird.

Aber auch das unkultivierte Moor liefert dem Saterländer wertvolle Erzeugnisse: die Heide und den Torf. Ist der Winter nicht allzu streng, so gehen die Männer hinaus zu *hēdĕhóōĕn* (Heidehauen). Es giebt zwei Sorten Heidekraut, die *dóphēdĕ* (Kopfheide) und die gewöhnliche Heide; jene wird gepflückt (nicht gemäht) und dann zu Besen (*bēizĕmĕ*) und Heidquasten verwertet (*hēdbersĕlĕ*, eig. Heidebürsten, kleine Handbesen zum Scheuern; in Jeverland heissen sie *bōnĕr*, vgl. ags. *bónian* „polieren"); die andere Heide wird mit der Sichel (*dī sīd*) gehauen und als Kuhfutter, Streu, Düngmittel oder — wenn sie lang genug ist — zum Dachdecken (*tekĕ*) gebraucht.

Mit dem ersten Frühling schon beginnt eine andere und wichtigere Arbeit auf dem Moore: das Torfgraben. Dazu gehören immer zwei Leute, der Gräber und der Karrer (*grēŭĕr*, *kårdĕr*). Der Gräber macht zunächst eine Grube (*öᵘndōbĕ*), in der er stehen will, und dann sticht er eine Ausreutung („*ĕn wōdĕnjĕ stētĕ*")[1]) ab. Die Torfgrube (*det ēdgrēb*) wird 12 Soden tief und 30 Soden breit. Der Gräber sticht nun die einzelnen Soden mit dem Spaten ab, der Karrer spiesst sie mit einer *prikĕ* aus der Grube, legt sie auf die Karre und bringt sie in die *sprēdĕnjĕ* (Ausspreitung), wo sie trocknen. Dann werden sie in kleine runde Haufen von neun, später in grössere von 12 Soden geordnet (*litjĕ* und *grōte riŋĕ*), wobei die untersten, noch zu feuchten Soden einstweilen zurückbleiben; schliesslich wird alles in grosse Bülten (*beltĕ*) gehäuft. So ist es Brauch, wenn man für den eigenen Bedarf sticht; bei den grossen Torfgräbereien werden die Soden in *wålĕ* gebracht: das heisst *in wålĕ flēĕ* oder *boŋkjĕ*, eigentlich „aufbanken".

Schliesslich liefert das Moor indirekt noch ein anderes wichtiges Produkt, den Honig. Die Bienen sammeln ihn in grosser Menge aus den duftigen Heidekräutern, und so sichert die Imkerei manchem einen guten

1) aus **waudunge*; ich stelle es zur germ. | *wēud*, vgl. as. *wiodōn*.

Nebenverdienst. Sieht der Imker (*ĭmkĕr*) einen Schwarm, so folgt er ihm, bis er sich an einen Baum setzt. Der Mann legt sofort seine Mütze (*kipĕ*) dabei nieder — das ist nach Bienenrecht ein Zeichen des Anspruches —, holt von Hause einen Bienenkorb (*ĭmetēinĕ*) und setzt den Schwarm ein. Der sammelt nun eifrig. Ist der Korb voll Honig, und hilft kein Aufsetzen (d. h. Vergrössern des Korbes), so hat die Königin noch Samen in den Zellen (*jū mūĕr hed noch sēid in dō mūĕrdopĕ*), und man muss schwärmen lassen. Manchmal kommen dann noch ein oder zwei Nachschwärme (*ēterswōrmĕ*). — Die Gewinnung des Honigs im September geschieht wie überall: die Drohnen (*drånĕn*) werden mit Schwefel (*swiụĕl*) getötet; der Honig (*det hūnig*) wird ausgebrochen, erwärmt und in einem Beutel ausgedrückt (*ūtbrēkĕ; wōrm måkjĕ; in 'n pŷt ūttājĕ*, Faktitiv zu *tjō* „ziehen“); das Wachs (*wåks*) wird ausgeschmolzen und ausgepresst. — Manche Imker, die eine grössere Zucht betreiben, ziehen im Frühling mit den Bienen nach Ostfriesland, wo die Rapsblüte eine gute Weide bietet; ist auch dort noch nichts zu finden, so müssen sie mit Honig füttern. Sie kehren erst zurück, wenn die Bienen geschwärmt haben und im Saterlande Heide oder Buchweizen blüht.

Die ganze Arbeit der saterländischen Bauern verteilt sich auf drei Stätten: auf das Moor — dessen Nutzung haben wir kennen gelernt; ferner auf Haus und Hof; endlich auf das nicht fern vom Hause gelegene Wiesen- und Weideland und die Eschländereien[1]). Esche (*ĭsk* aus **itsk*? vgl. got. *atisk* Saatfeld) heissen die kleinen zerstückelten Felder in nächster Nähe des Dorfes, deren einzelne Parzellen meist verschiedenen Besitzern gehören und die, weil die Zugänge gemeinsam sind, möglichst gleichzeitig bewirtschaftet werden müssen. Wie schon ein Blick auf die Karte lehrt, sind dieser Grundstücke nicht viele, denn das Saterland ist nur ein schmaler Strich Sandbodens. Von grösserem Grundbesitze ist hier nicht die Rede. Fast jeder aber ist Eigentümer seines Hauses, seines Grundes und Bodens; dass noch einzelne Stücke dazu angepachtet werden, kommt wohl vor, ist aber nicht die Regel. Dieser Grundbesitz ist im Saterlande fast durchgehends verschuldet. — Bezüglich der Erbschaftsregulierung herrscht das Recht der freien Teilbarkeit des Grundes. Wenngleich die Regierung die Festlegung desselben durch Errichtung von Grunderbestellen in dem Sinne begünstigt, dass der Grunderbe (der älteste Sohn) 20 pCt. des schuldenfreien Wertes der Stelle als „Voraus“ erhält, die übrigen 80 pCt. aber zu gleichen Teilen gehen, so ist im Saterlande von dieser Einrichtung doch kein Gebrauch gemacht worden.

Auf den Eschen wird Gemüse, vor allem aber Getreide, und zwar Roggen gebaut. Betrachten wir einmal diese Feldarbeit. Im Frühling muss zuerst das Land für die Sommerfrucht gedüngt werden: das nennt

1) Über den Flächeninhalt siehe Kollmann, Zs. d. Vereins f. Volkskunde I, 394.

man *ūrmjūksjĕ*, übermisten. Dazu dient tierischer Dünger, der mit dünnen runden Soden der Gras- oder Heidenarbe (*plāgĕ*)[1]) vermischt ist. Ist dann gepflügt oder umgegraben, so wird die Sommerfrucht, besonders Hafer (*hawĕr*) gesät und werden Erbsen, Bohnen und Kartoffeln (*ārtĕ, bōnĕ, tufĕlkĕ*) gesetzt. Auf dem Gemüseland ist viel zu thun: es muss tüchtig gejätet werden (*jūdĕ*), und die Erbsen müssen *strūkĕ* zum Ranken haben; um das Getreide braucht man sich nicht kümmern. Zu *Sent Jōkub* (Jakobi, 25. Juli) erntet man die Erbsen und Bohnen ein (*óplūkĕ*, eig. aufziehen); die Kartoffeln bleiben bis September in der Erde, dann werden sie entweder mit der *fūrkĕ* ausgenommen (*ūtkrīgĕ*) oder ausgepflügt (*med 'ĕ plōᵘg ūtdrīgĕ*). Hafer wird Ende August gemäht, Gerste etwas früher. Der Buchweizen wird fast nur auf dem Moore gebaut und nur vereinzelt auf Sandboden, damit er das Unkraut vertilge. Gerste (*jerstĕ*) giebt es wenig. Früher baute ein jeder wenigstens soviel davon, dass er für seinen Hausbedarf das Bier brauen konnte (*bjōr bjōᵘĕ*); das hat aber längst aufgehört. Selbst die Sitte, bei der Geburt eines Kindes zu brauen — die Wöchnerinnen mussten doch Bier haben! — ist nun abgekommen.

Einfacher ist die Arbeit bei der Winterfrucht. Ist das Stoppelfeld gefalgt (*fōlgjĕ*), gedüngt, gepflügt (*tīljĕ* afrs. *tilia*? vgl. ahd. *zîla* Zeile?) und geeggt (*aidjĕ*), so kann im Herbste der Roggen (*di rōgĕ*)[2]) gesät werden. Man lässt das Feld ruhig liegen bis Jakobi, dann ist er reif, wird gemäht, in Garben (*djīrgĕ*) gebunden und bleibt in Hocken (*hokĕ*) stehen, bis man ihn einfährt. Damit die Garben nicht vom Wagen fallen, wird oben ein Balken (*puntĕr*) darüber festgebunden. Daheim wird der Roggen auf den Boden gefleit und wird mit dem Flegel (*flåjĕnĕ*) gedroschen, wann man gerade Zeit dazu hat. Das Stroh wird verfüttert; das Korn aber kommt, nachdem es entweder durch Schwenken in der Wanne (*wonĕ*) oder durch Wehen mit einem Fächer (*wājĕr*) von Spreu gesäubert ist (*schĕnugjĕ*), in die Mühle (*melnĕ*). Geld wird für das Mahlen nicht bezahlt. In Strücklingen ist eine Privatmühle, die Scharreler haben eine Genossenschaftsmühle, die Mühlen in Neuscharrel und Hollen gehören der Gemeinde; aber überall besteht der Mahllohn in einem Anteil (*jū matĕ*), den der Müller erhält, und zwar *det sōgĕnuntwintigstĕ kārĕl* (das 27. Korn). Nur für die Graupenbereitung wird bar Geld bezahlt: 25 Pfennig für ein *fjōdĕp* (48 Liter, s. oben S. 250). Kommt das Roggenmehl aus der Mühle zurück, so wird es entweder im Hause zum Brotbacken verbraucht, oder es wird verkauft.

Auch der Flachsbau wird im Saterlande betrieben. Ende April wird der Lein (*līn*) auf einer umgebrochenen und gedüngten Dreesche (*triārskĕ*

1) Demgegenüber heissen dicke viereckige Soden *sēdĕ*.

2) Im Saterlande versteht man unter *kōᵘdĕn* (Korn) nicht den Roggen, sondern den Hafer. Das einzelne Samenkorn heisst *kārĕl*.

s. unten) gesät. Das Unkraut (*jōd*) muss gut ausgerottet werden; im übrigen ist bei dem Flachs (*det flaks*) nichts zu thun, bis die Kapseln (*dō bolĕ*) reif sind. Dann wird er ausgezogen (*óplūkĕ*) und in grosse Remel gebunden (*in rjōmĕlĕ bīndĕ*). Ist er dann geriffelt (*ripĕljĕ*), so werden die Stengel (*dō hedĕlĕ*, plattd. *harrel*) zu kleinen Bündeln (*bōtĕ*) vereinigt, von denen etwa zwanzig auf einen Remel gehen, und nun kommt der Flachs ins Wasser, d. h. in die Röste (*rētĕ*). Ist er genug gefault, so werden die *bōtĕ* mit einem Seil umschlungen und ausgebreitet zum Trocknen aufgestellt (*ópstūkjĕ*). Bald werden sie nach Hause gebracht, und der Flachs kann verarbeitet werden: er wird auf der Diele mit einem gerippten Holzhammer gepocht (*troitĕ*), mit hölzerner und dann mit eiserner Flachsbreche gebrochen (*brākjĕ, slıbrākjĕ*), mit dem Rippeisen geripṗt (*med 't ribirzĕn ribjĕ*), durch die Hechel gezogen (*hitsĕljĕ*)[1] und dann auf dem Spinnrade gesponnen (*op 'ĕt wēil spinĕ*). Aus den getrockneten Kapseln wird der Same (*det sēid*) ausgedroschen.

Damit haben wir die Nutzung der Eschländereien in den Hauptzügen besprochen; auch über die Bewirtschaftung des Wiesenlandes (*grēd* Grünland) ist einiges zu sagen. Zwei Arten Heuländereien (*hōlōund*) giebt es im Saterlande: die einen liegen niedrig, werden im Winter überschwemmt und brauchen nicht gedüngt zu werden; die anderen aber sind hochgelegen und trocken, sogenannte Dreeschen[2]), welche umgebrochen und bemistet werden müssen. Das geschieht entweder Anfang März oder auch erst im Mai. Ende Juni ist das Gras (*gērs*) lang genug, dass man heuen (*hōjĕ*) kann; ist viel Klee (*klēuĕr*) darunter, mäht man auch wohl schon zu Anfang des Monats. Je vier Schwaden (*det mēd*, plur. *dō mēdĕ*) werden zu langen Reihen zusammengeharkt (*wirzjĕ*), und diese *wirzĕ* werden abends in Haufen gesetzt (*hōkĕ*; nicht *hokĕ* wie beim Roggen), tags aber wieder mit der Harke (*riuĕ*) zum Trocknen ausgebreitet. Ist das Heu fertig, so wird es auf den Wagen geladen, eine Leiter (*kraitĕ*) wird darüber festgebunden, und dann wird es eingefahren. — Das Land, welches vorher gedüngt worden ist, bringt im August noch einen zweiten Grasschnitt hervor, welcher *gram* genannt wird (vgl. Grummet?).

Anderes Grünland ist zur Weide für das Vieh bestimmt, besonders für die Rinder (*dō bēistĕ*). Sie werden sowohl zur Milchwirtschaft, als auch zum Einschlachten und zum Verkaufe gehalten. Die Kälber werden zuerst mit süsser Milch (*swēitĕ molk*), späterhin mit Buttermilch (*sedĕnĕ molk*) gefüttert. Ein Jahr lang bleiben sie auf dem Stalle, dann bringt man sie auf die Weide (*ūtjagjĕ*). Die milchenden Kühe (*mēlkĕ bēistĕ*) werden, wenn sie entbehrlich sind, gern verkauft, denn man bekommt 60 bis 80 Thaler

1) Daneben: *trug dĕ hitsēlĕ lūkĕ* (das wird auch bildlich gesagt: *hī hed him gĕhōrig trug dĕ hitsēlĕ lēkĕn* „er hat ihm gehörig die Wahrheit gesagt").

2) stl. *triārske, triĕ(r)skĕ* = altfrs. **thriaske* würde hochdeutsch „Driesche" sein; vgl. das ablautende plattd. *druskland* Brachland. Brem. Wb. I, 623.

dafür; geben sie nicht reichlich Milch, so lässt man sie trocken werden (*gest wẽ'dĕ*) und macht sie fett, um sie im Herbst entweder zu verkaufen oder zu eigenem Gebrauche zu schlachten. — Das Rindvieh kommt im Mai auf die Weide (*wēdĕ*), jeden Morgen wird es von den Kindern ausgetrieben und abends eingeholt. Das dauert so lange, bis draussen nicht genügend Nahrung mehr ist: dann wird das Vieh zu Hause mit Stroh (*strēi*), Heu, Heide und Häcksel gefüttert (*hekĕlsĕ*); trockene Kühe bekommen kaltes Wasser zu saufen, milchende (*mólkrēkĕndĕ*) warmes Wasses mit Mehl, Häcksel, Kohl oder dergleichen. Diese werden drei- oder viermal am Tage gemolken und die Milch wird grossenteils zum Buttern (*sedĕnjĕ* „karnen") gebraucht; zur Käsebereitung (*sīz*) reicht sie nicht aus.

Pferde (*håŋstĕ*) hält man nur, soviel zur Landwirtschaft nötig sind: Fohlen (*fōlĕn*) werden wenig aufgezogen. Recht ansehnlich aber ist für das kleine Ländchen die Schaf- und Schweinezucht. Ein grosser Unterschied ist zwischen den rheinischen Schafen (*rínskĕ schēipe*) und den Heidschnucken (*hēdschēipĕ*). Jene werden im Sommer beim Hause angebunden (*stikjĕ*), wintertags im Stall mit Heu und Stroh gefüttert; die Heidschnucken hingegen werden gekoppelt (*in 'ĕ kopĕlĕ jågĕt*), sie finden das ganze Jahr hindurch auf der Heide ihr Futter, und nur wenn viel Schnee liegt, müssen sie zu Hause versorgt werden. Obschon die rheinischen Schafe in der Regel zwei, die Heidschafe nur ein Lamm bekommen, werden diese doch, weil sie billiger zu halten sind, sehr bevorzugt: der Bauer hält von ihnen zwanzig bis vierzig Stück, rheinische aber nur eins oder zwei. Auch die Schurzeit ist verschieden: bei den rheinischen Schafen liegt sie im April, bei den Heidschnucken um Johannis. Die Wolle wird, nachdem sie mit heisser Sodalösung abgebrüht und in der *ēi* gewaschen (*schultsjĕ*) ist, im Hause gesponnen. — Im Herbste werden mehrere Heidschafe in jedem Hause geschlachtet; die übrigen werden den Winter über durchgefüttert und im Frühjahr wenn möglich verkauft.

Auch mit den Schweinen wird viel Handel getrieben. Die Ferkel (*fårgĕrĕ*) werden nach drei bis vier Wochen von der *mutĕ* abgenommen und teils sofort verkauft, teils durch Winter gefüttert, um im nächsten Frühjahr als Faselschweine (*fēzĕlswīnĕ*) auf den Markt zu kommen. Die *mutĕ* wird gemästet und im Herbste geschlachtet: die Schinken kommen zum Verkaufe; das übrige wird teils in Pökel (*pikĕl*) eingesalzen und am Wiemen (*wīmĕ*) getrocknet, teils zu Wurst verarbeitet. Die Mastschweine füttert man mit Roggenmehl, Kartoffeln, Wurzeln, Rüben und dergl.; für die Faselschweine wird allerhand Abfall (*ōugĕrfål*) mit Kaff (*sef*, Spreu) und Mehl zusammen gebrüht (*bråjĕ*), auch wird ihnen Korn auf die Diele geworfen zum Aufschnüffeln (*niyskjĕ*).

Auf Geflügelzucht wird kein Gewicht gelegt: Gänse und Enten werden höchstens zum eigenen Gebrauche gehalten, und der Pflege der Hühner

wenden die Saterländer erst seit kurzem grössere Sorgfalt zu, da sie die Eier zu hohen Preisen verkaufen können.

Im Handel verstehen die Saterländer ihren Vorteil nicht wahrzunehmen, und das ist bei Leuten, die nie über die Grenze ihres kleinen Ländchens hinausgekommen sind, nicht zu verwundern. Sie bringen ihre guten Waren, Mehl, Eier und Butter, ja sogar die mühselige Arbeit ihrer Hände, die gesponnene Wolle und das Leinengewebe nicht etwa auf einen Markt, wo Nachfrage ist, sondern tragen sie zum „Kaufmann“ ihres Dörfchens, um Lebensmittel dafür einzutauschen. Es ist ein Tauschhandel, der natürlich nicht zum Vorteil des Anbietenden ausfällt, umsoweniger, da sie in der Regel bei den Kaufleuten in Schuld stehen und daher von ihnen abhängig sind. Diese Kaufleute aber sind die wohlhabendsten Leute im Saterlande, denn ihrer sind nur sehr wenige, und sie haben die ganze Ein- und Ausfuhr in Händen. Nur den Viehhandel betreiben die Bauern selbständig: sie bringen die Tiere auf den Markt nach Ramsloh, der zweimal im Jahre stattfindet, auch wohl nach Strücklingen oder Rhanderfehn. Fremde Händler kaufen dort trächtige Kühe und besonders das Jungvieh auf und führen sie auf auswärtige Märkte (*merkĕd*), z. B. nach Ankum zum Weiterverkauf. Die saterländischen Märkte sind zugleich grosse Belustigungen für das Volk. Da wird eine Bude aufgeschlagen, in der tanzen die jungen Leute (*det juŋ fōᵘlk*); die Alten sitzen im Wirtshaus beim Schnaps und scherzen (*gnėgĕljĕ*) miteinander. An der Kirchhofseite sind Zelte errichtet mit Stuten (*stūtĕteltĕn*, d. h. Weissbrodzelte), Spielzeug für Kinder und allerlei Hausgerät. Dass diese armseligen Verkaufsbuden für das Saterland nicht ohne Bedeutung sind, ist begreiflich, denn Gewerbe und Handwerk giebt es dort kaum. Der Kaufmann (*kōpmon*) des Dorfes hat in seinem Laden nur Sachen, die öfter verlangt werden: im Handwerk wird nur das Notwendigste geleistet: da sind der Müller (*mulĕr* plattd.), der Schmied (*smit*) und der Zimmermann (*timĕrmon*), sowie Schneider (*snidĕr*) und Schuster (*schōᵘstĕr*), allenfalls noch ein Schlächter (*slächtĕr*), der auf Bestellung in den einzelnen Häusern arbeitet. Aber sie würden zumeist von ihrem Handwerke nicht leben können und bewirtschaften darum nebenher ihr Land. So ist von Arbeitsteilung im Saterlande wenig zu merken: die meisten Leute arbeiten nur für ihre eigene kleine Wirtschaft. Knechte (*knecht* plattd.) und Mägde (*jā fōōnĕ*) werden daher in den wenigsten Häusern angenommen, denn man würde sie nicht dauernd beschäftigen können. Und ist die Arbeit sehr dringend, so finden sich immer Leute, die auf Taglohn (*dáilōn* oder *dáihūrĕ*, d. h. Tagheuer) ausgehen. Während der Ernte sind sie natürlich sehr gesucht; doch auch in der übrigen Zeit brauchen sie nicht müssig zu gehen. Früher war das anders: da waren sie oft genötigt, auf Arbeit nach Ostfriesland zu wandern; aber jetzt können sie immer beim Kanalbau Beschäftigung finden oder auch

zwischen Strücklingen und Ramsloh Raseneisenerz für die Osnabrücker Hüttenwerke graben.

So beschaffen sich die Saterländer durch ihren kleinen Betrieb der Moornutzung, Landwirtschaft, Viehzucht und Hausindustrie in erster Linie ihre eigene Nahrung, Kleidung und Feuerung; was an Getreide, Butter, Eiern, Honig, Garn, Leinen und Wolle, vor allem aber an Vieh über den eigenen Bedarf hinaus gewonnen wird, verkaufen sie und decken mit dem kleinen Verdienste ihre sonstigen Ausgaben.

Nachdem wir die Erwerbsquellen kennen gelernt haben, bleibt über das tägliche Leben der Saterländer nur wenig zu sagen. In kurzen Worten will ich zu schildern versuchen, wie sie ihren Tag verbringen. Es ist Winter. Abends vor dem Schlafengehen wird das Feuer in Asche eingerakt (*med eskĕ tōᵘstrikĕ*) und mit der Feuerstülpe (*fjūrstėlpĕ* oder *fjūrkōry*) bedeckt. Nicht allzufrüh, etwa um sieben oder acht Uhr, steht man auf, trinkt eine Tasse Kaffee (*kôfjĕ*), der meist in einem dünnen Aufguss auf gebrannten Roggen besteht, oder auch Thee. Dann gehen die Männer an die Arbeit. Erst wird das Vieh gefüttert und *wet ĕn lezĕ op 'ĕ tål krigĕn* („eine Lage auf die Diele gekriegt“, d. h. einmal die Diele voll gelegt) und gedroschen; auch muss an der Schnittlade (*snídlâdĕ*) Häcksel für das Vieh geschnitten werden. Unterdessen hat die Frau einen Buchweizenpfannkuchen (*bōᵘkĕtĕpóŋkūkĕ*) gebacken, und der wird mit einer Tasse Kaffee verzehrt; nachher wird ein Butterbrod (*būtjĕ*) gegessen. Ist es nun nicht zu kalt, so gehen die Männer aufs Moor (*etĕr fān*), um Gruppen zu machen, zu hacken und Heide zu hauen; verbietet aber das Wetter solche Arbeit, so wird der Tag auf andere Weise verbracht. Manche gehen auf die Jagd (*jēgĕrjĕ*). Die war einstmals frei, aber seit langen Jahren ist das nicht mehr, und jetzt kostet die Jagdkarte drei Thaler. Dafür muss doch auch etwas geschossen werden: an Hasen (*hâzĕ*) ist kein Mangel, auch giebt es Füchse (*fôks*), Rebhühner (*pĕtrīshánĕ*) und Holztauben (*hóltdūwĕ*). Es ist streng verboten, die Hasen in Stricken (*hâzĕnstrik* plur. *-strīkĕ*) zu fangen: darauf steht hohe Brüche (*brēkĕ*); aber immer versuchen die Leute es von neuen, denn es ist sehr einträglich. Die Hasen werden nämlich nach Frankreich geschickt und dort hoch bezahlt. Erlaubt aber ist es, die Krammetsvögel (*drōzĕlkĕ*) in Stricken zu fangen, und das geschieht im Herbste viel. So finden die Jäger draussen immer Beschäftigung; die Männer, die nicht jagen, kommen miteinander zusammen, um zu schwatzen; andere thun die Hausarbeit; manche auch sind im Spinnen, Weben, Stricken (*braidjĕ*) oder im Besenbinden und Korbflechten erfahren und wissen den Tag nützlich damit hinzubringen. Die Frauen bleiben im Winter stets daheim, um Essen zu kochen und die nötige Hausarbeit zu besorgen. Die Milchwirtschaft kostet viel Mühe, und dann giebt es auch immer das sogenannte *lōpĕnĕ wērk*, die laufende Arbeit: da ist zu flicken (*lapjĕ*) und zu stopfen (*stōpjĕ*), und dann muss bald gewaschen

(*wāskĕ*), bald gebacken (*bâkĕ*) werden. Die Zeit, die noch übrig bleibt, wird auf die Flachs- und Wollbearbeitung verwandt. — Sind die Männer auswärts, so wird erst um vier Uhr zu Mittag gegessen; andernfalls aber wird die übliche Zeit (zwischen 12 und 1 Uhr) eingehalten und um 4 Uhr etwas Kaffee und Butterbrot gevespert. Zur Abendmahlzeit um 8 Uhr kocht man Brei oder wärmt Reste des Mittagessens auf. Um 10 Uhr gehen die Leute zu Bett (*etĕr bĕdĕ*).

Ganz anders natürlich gestaltet sich das Leben im Sommer. Da wird um 5 oder 6 Uhr aufgestanden. Die Männer trinken dann Kaffee und gehen aufs Feld an ihr Tagewerk. In älteren Berichten (Hoche, Hettema) heisst es, dass die Frauen allein die Arbeit thun, die Männer aber faullenzen: das mag vor Zeiten, als noch die Schifffahrt blühte, manchmal der Fall gewesen sein, für heute aber ist es durchaus nicht giltig. Natürlich gehen Frauen, namentlich wenn ihrer mehrere in einem Hause sind, mit aufs Feld hinaus, wenn die Arbeit drängt. Aber in erster Linie hat die Hausfrau ihren häuslichen Pflichten nachzukommen und dafür zu sorgen, dass alle zu rechter Zeit ihr Essen erhalten. In der Frühe müssen die Arbeitsleute Kaffee, um 9 Uhr Kaffee mit Buchweizenpfannkuchen haben — der ist die Hauptnahrung der Saterländer. Wird draussen auf dem Esch gearbeitet, so bringt man Mittagessen und Vesper hinaus; haben aber die Leute fern im Moore zu thun, so nehmen sie morgens Brot, Butter und Trinken mit und bekommen erst abends warmes Essen (*sēdĕn ītĕn* gesottenes Essen). In der Bereitung des Mittagsmahles herrscht wenig Abwechslung: Suppe, Kartoffeln und Fleisch werden in einem Topfe zusammengekocht. Frisches Fleisch giebt es nur zu Anfang des Winters, wenn geschlachtet ist; allenfalls hat man im Herbste frisches Schaffleisch. Aber sonst isst man jeden Tag — natürlich ausser Freitags, denn dann wird streng gefastet — gesalzenes Rind-, Schweine- oder Hammelfleisch. Kälber werden selten geschlachtet. Für frisches Grünzeug sorgt im Sommer der kleine Garten am Hause, dort wachsen Erbsen und Bohnen, Wurzeln (*wurtĕlĕ*), Rüben (*rēgĕ*), Kohl (*kōl*), Salat (*salât*) und dergleichen; im Winter bieten eingemachte Bohnen, Sauerkohl, Steckrüben und Graupen den hauptsächlichen Ersatz für das frische Gemüse. Etwas Besonderes aber giebt es an grossen Feiertagen: dann wird eine Henne oder ein Hähnchen (*hanĕ, litjĕ hōnkĕ*) für die Suppe geschlachtet; wer das nicht leisten kann, der nimmt eine Wurst oder eine Schweinsrippe zu Mittag. Und dann werden trockene Kartoffeln gekocht und die stippt (*stipjĕ*) man in eine Tunke, die ein Gemengsel (*mâŋĕlsĕ*) von süsser Milch, Mehl und ausgelassenem Speck ist (*spĕkfat* Speckfett). Der ausgebratene Speck wird regelrecht geteilt. Und Sonntags und Feiertags abends giebt es Speckpfannkuchen von Buchweizenmehl, und dazu wird Thee getrunken. Das ist die Nahrung der Saterländer.

IX. Sprache.

Die friesische Mundart des Saterlandes (s. o. S. 240, 241 Anm., 242) ist für die germanische Sprachforschung wichtig, weil sie ausser dem Wangeroogischen der einzige überlebende Nachkomme der alten Sprache Ostfrieslands ist. Sie hat sich von niederdeutschen, ja auch von hochdeutschen Einflüssen nicht ganz frei gehalten[1]). Namentlich innerhalb der letzten zwanzig Jahre sind manche plattdeutsche Wörter eingedrungen, und der sehr einfache, die Unterordnung fast ganz vermeidende Satzbau büsst an Ursprünglichkeit ein[2]). Doch scheidet sich das Saterländische noch heute vom Niederdeutschen so scharf ab, dass es den Bewohnern der Nachbargebiete ganz unverständlich ist. Ich will versuchen, in sehr kurzer, auch dem Laien verständlicher Weise die Eigenart zu kennzeichnen.

Im **Vokalismus** teilt das Stld. gewisse Eigentümlichkeiten mit dem Plattd.: das alte *ī* und *ū*, welches im Hochd. als *ei* und *au* erscheint, ist bewahrt, z. B. *rīk* reich, *grīpĕ* greifen, *hūs* Haus, *sūgĕ* saugen. Das plattd. *ō*, das dem hochd. *au* oder *ō* entspricht, zeigt sich meistens auch im Stld., und ebenso erscheint das plattd. *ē*, welches durch hochd. *ei* oder *ē* vertreten ist, in den meisten Fällen als *ē* (in anderen *a*, *â*), z. B. *bōm* Baum, *brōd* Brot, *bēn* Bein, *wēte* Weizen, *snē* Schnee. Dasjenige plattd. *ō*, welches im Hochd. durch *ū* vertreten ist, wird in Scharrel als *ō* (in Hollen als *ō*^{u}, in Strücklingen als *óū*) gesprochen, z. B. *gō*^{u}*d* gut, *dō*^{u}*k* Tuch. Die Verlängerung der kurzen Vokale vor dehnenden Konsonantverbindungen und in offener Silbe ist noch weiter durchgeführt als im Plattd., z. B. *lō*^{u}*nd* Land, *jē*^{i}*ld* Geld, *sēndĕ* senden, *blīnd* blind, *grūnd* Grund, *hō*^{u}*dĕn* (aus *hōrn*) Horn, *strik* plur. *strīkĕ* Strick, *kūmĕ* kommen, *brēkĕ* brechen. — Nun zu den Abweichungen. In erster Linie ist wichtig, dass bereits in der urfrs. Sprache das kurze *a* in geschlossener Silbe zu *e* geworden ist, z. B. stld. *glès* (plur. *glēzĕ*, mit Dehnung des *e* in offener Silbe) Glas, *gèrs* (mit Umstellung) Gras, *blēd* Blatt, *bē*^{i}*dĕn* (mit Dehnung des *e* vor *rn*, aus altem *barn*) Kind. Dieser Übergang des *a* zu *e* ist aber unter dem Einflusse gewisser Konsonanten unterblieben, z. B. in der Verbindung *war*, sowie vor *l*- und *ch*-Verbindungen: *swōrm* Schwarm, *sâlt* Salz, *nācht* Nacht (Hollen: *salt*, *nâcht* s. unten); vor Nasalen geht *a* nicht in *e*, sondern in *o* über, z. B. *dom* Damm, *ponĕ* Pfanne, *lō*^{u}*nd* Land (mit Dehnung des *o* vor *nd*). Ein zweites Merkmal ist, dass das alte germanische *ē* im Frs. (vgl. auch das Englische) erhalten ist, während das Hochd. und Niederd. statt dessen *ā* zeigen; in Scharrel spricht man *ē*, in Hollen *ē*^{i}, in Strücklingen *ei*, z. B. *sē*^{i}*d* Saat, *brē*^{i}*dĕ* braten, *schē*^{i}*p* Schaf (vgl. engl. *seed*, *sheep*); nur vor Nasalen

---

1) Vgl. die sprachstatistischen Mitteilungen von Kollmann, Zs. d. V. f. Volkskunde I, 377 ff.

2) Man vgl. z. B. den auf S. 274 gegebenen Text gegenüber dem auf S. 394.

hat sich das *ē* zu *ō* entwickelt: *mōᵘnĕ* Mond (engl. *moon*). Drittens sind die Umlauterscheinungen charakteristisch: während das Plattd. und Hochd. unter Einfluss der *i*-Laute ein *ä, ö, ü* entwickeln, zeigt das Stl. als Umlaut der langen Vokale *ēⁱ* (*ē, ei*), als Umlaut der kurzen Vokale *e*, z. B. *grēⁱn* grün, *hēⁱdĕ* Häute, *gēⁱzĕ* Gänse (plattd. *gōse*), *melnĕ* Mühle, *gētĕn* gegossen (Dehnung des *e* in offener Silbe). Endlich ein Wort über den Diphthong, der in althochd. Sprache durch *io* und *iu*, im Neuhochd. durch *ie* und *eu* repräsentiert wird. Ersterer lautet im Stl. *i̯ō* (selten *i̯ā*), letzterer *i̯ū*: wenn es also althochd. heisst *fliogan* fliegen, *fliugist* du fleuchst, so entspricht dem im Stld. *fli̯ōgĕ*, *fli̯uchst*. Das sind alte Diphthonge und streng zu trennen von zwei jüngeren: 1) einem *i̯ō*, welches durch Accentwechsel aus *īā* entstanden ist (*mi̯ō* mähen, *kri̯ō* krähen); 2) einem *iu*, das aus *i* (*e*) vor *cht, chs, ngw, nkw* entwickelt ist, z. B. *ri̯ucht* recht, *mi̯uks* Mist, *ši̯uŋĕ* singen, *sti̯uŋkĕ* stinken.

Im **Konsonantismus** steht das Stld. im allgemeinen auf dem Standpunkte des Plattd.; auch der Ausfall der Nasale vor Spiranten ist beiden gemeinsam, z. B. *gōs* Gans, *fi̯u* fünf. Nur vier wichtige Unterschiede giebt es. Wo das Englische stimmloses *th* zeigt, hat das Stl. ein *t*, das Plattd. aber *d*: engl. *thin* stld. *tēn* dünn, engl. *through* stld. *trūg* durch. Ferner: plattd. *w* oder *f*, welches einem hochd. *b* entspricht, erscheint im Stld. als *y*, z. B. *wiy* Weib, *schrīyĕ* schreiben, *kōly* Kalb (nach *l, r* wird ausl. *y* von jüngeren Leuten in Hollen als *ig* gesprochen, z. B. *kōrig* Korb). Ein drittes Merkmal ist folgendes: während das gutturale *g* spirantisch gesprochen wird wie im westfälischen Plattd., ist palatales *g* im Frs. zu *j* geworden, z. B. stld. *jēⁱld* Geld, *jedĕn* gern; daher hat sich auch frs. *eg* in geschlossener Silbe zu *ei, ai* und ebenso *ēg* zu *ai* (*âi*) entwickelt: *dai* Tag, *wai* Weg, *flāin* geflogen (mit *i*-Umlaut), *kâi* Schlüssel (altengl. *cǽg*). Endlich ist charakteristisch die Assibilierung des *k* und des *gg* vor palatalen Vokalen: *k* erscheint im Anlaute als *s*, im Inlaute als *ts*, *gg* wird zu *z*, z. B. *sīz* Käse (engl. *cheese*), *serkĕ* Kirche, *sedĕnĕ* Butterkarne, *hitsĕljĕ* hecheln, *lēzĕ* liegen, *wēzĕ* Wiege.

Die **Flexion** zeigt wenig Merkwürdiges. Die drei Geschlechter der Substantive werden durch die Artikel Mask. *di* (*dĕ*), Fem. (*d*)*jū* (oder *dĕ*), Neutr. *det* unterschieden; im Plural gilt für alle Genera und Kasus *dō*. Der Gen. Sing. kann sowohl durch Anhängung von *-s* gebildet werden, als auch durch Umschreibung mit Präposition oder Possessivpronomen, z. B. *mīn sustĕrs hūs* oder *det hūs fon mīn sustĕr* oder *mīn sustĕr hīr hūs*. Die übrigen Kasus werden beim Mask. durch den Artikel *den* charakterisiert (welcher dann wie im Plattd. oft auf den Nom. übertragen wird), beim Fem. und Neutr. unterscheiden sie sich nicht vom Nom. Der Plural wird — abgesehen von einigen wenigen alten Umlauterscheinungen (*fōᵘt* — *fēⁱtĕ*, *gōᵘs* — *gēⁱzĕ*) und Formen auf *-ĕrĕ* (*klōdĕrĕ*, *lōᵘmĕrĕ*, *âi̯ĕrĕ*) in der Regel bloss durch Anhängung eines *-ĕ* gebildet, z. B. *di stēn* — *dō stēnĕ* Stein.

jū stēd — *dō stēdĕ* Stadt, *det spil* — *dō spīlĕ* Spiel; nur die auf *-ĕ* auslautenden Worte hängen *-n* an, z. B. *dī tjūgĕ* — *dō tjūgĕn* Zeuge; *jū strēⁱtĕ* — *dō strēⁱtĕn* Strasse. Die Flexion der Verba weicht vom Plattd. wenig ab: die erste Pers. Sing., die drei Personen des Plural und der Infin. lauten gleich, die zweite Pers. Sing. Präs. und Prät. endet in der Regel auf *-st*, die dritte Pers. Sing. Präs. auf *-t*. Die Tempusbildung der starken Verba zeigt klar die Ablautsverhältnisse, sogar Sing. und Plur. Prät. haben in manchen Fällen noch den Vokalwechsel; das Part. Prät. ist meistens umgelautet. Also: *ik sūgĕ* (sauge), *dū suchst*, *hī sucht; wī, jī, jō sūgĕ.* Prät. *sōg*, Plur. *sēgen*; Part. *sāin.* Oder: *storuĕ* sterben, Prät. *stōru* — *stūruĕn,* Part. *stūruĕn.* Unter den schwachen Verben sind zwei Hauptklassen zu scheiden. Die erste bildet den Infin. auf *-e* (altfrs. *-a*, altengl. *-an*), Prät. *-(ĕ)dĕ*, Part. *-(ĕ)d*, z. B. *stjūrĕ* (steuern), *stjūrde, stjūrd*; nur wenn ein Dental, bisweilen auch wenn ein Guttural im Auslaute der Wurzel mit dem Dental des Präteritalsuffixes zusammentraf, sind lautgesetzliche Veränderungen eingetreten, z. B. *blēⁱdĕ* (bluten), *bletĕ, blet*; *lēⁱdĕ* (läuten), *letĕ, let*; *tāŋkĕ* (denken), *tochte, tocht.* Die zweite Klasse bildet den Inf. auf *-jĕ* (altfrs. *-ia*, altengl. *-ian*, althochd. *-ōn*), Prät. *-(e)de*, Part. *-(e)d*, z. B. *tūljĕ* (pflügen), *tilēdĕ, tilēd.* — Von den Zahlwörtern zeigen nur die drei ersten den Unterschied der Geschlechter: *ān ēnĕ ēn, twēⁱn twō twō, trēⁱ triō triō.*

Aber nicht nur die eigenartigen Lautverhältnisse machen das Saterländische einem Niederdeutschen unverständlich, sondern auch der **Wortschatz.** Wie aus den oben mitgeteilten Texten ersichtlich ist, weicht die stld. Sprache gerade in der Benennung vieler sehr gebräuchlicher Begriffe vom sächsischen Plattd. ab: als Part. von *śjō* (sehen) gilt *blōᵘked* (hochd. eigentlich „belugt"); das Wort „geben" wird durch *rēkĕ* (Prät. *rātĕ*, Part. *rāt*) „reichen" ersetzt; Vater, Mutter, Onkel, Tante heissen *bābĕ*, *mēmĕ*, *ōm* und *mōⁱĕ*; für Kind, Mädchen, Junge braucht man *bēⁱdĕn*, *wucht* und *went* (statt *fent*); „schön" wird durch *flūg* oder *frāi*, „böse" durch *lēⁱp* oder *kwōd* bezeichnet. *sprekĕ* wird nur noch ganz selten gebraucht, und zwar in der Bedeutung „prahlen"; die üblichen Worte für „sagen, sprechen" sind *kwēdĕ* und *bālĕ*; „es donnert" heisst *ĕt grumĕlt* (idg. Wurzel *ghrem*, vgl. slav. *gromŭ* „Donner", griech. *χρεμίζω*) u. a. m. — Ganz eigenartig auch sind die Personennamen. Männliche Vornamen wie *Aljĕt, Hājĕ, Elzĕ, Kōp, Epkĕn, Haikĕ, Hamkĕn, Lōᵘtjĕ, Rainĕr, Sikĕ, Wybĕ* erscheinen uns ebenso auffällig wie die Frauennamen *Libĕt, Nōᵘntjĕ, Sinkĕ, Eŋĕlĕ, Beⁱkĕ, Helkĕ, Metjĕ, Modĕ, Siskĕn, Tjābĕrg, Tālkĕ* u. a. m. An anderer Stelle gedenke ich diese Dinge eingehend zu behandeln.

In einigen, wenn auch nicht wesentlichen Punkten unterscheiden sich die **Mundarten** der einzelnen stld. Dörfer, besonders der drei Kirchspiele. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass das *ōᵘ* und *ēⁱ* des Ramsloh-Hollener Dialektes in Strücklingen *óū* und *ei*, in Scharrel *ō* und *ē* gesprochen wird; *ēⁱ* und *ōᵘ* vor *r* erscheinen in Hollen als *ī* und *ū*, z. B. *wīr* wahr,

brūĕr Bruder; statt *bē^{i}dĕn* (Kind), *mē^{a}dĕn* (Morgen), *tō^{u}dĕn* (Dorn), *hō^{u}dĕn* (Horn) u. s. w. sagt man in Scharrel *bēdĕn, tōdĕn* etc., in Strücklingen aber *bidĕn, tudĕn*; ferner ist das stld. *â* in Ramsloh-Hollen zu *ā* geworden (*nācht, ljâcht*). Alles das giebt der Mundart dieses Kirchspieles gegenüber den anderen eine gewisse Breite. Die Saterländer empfinden das sehr wohl und sagen, darin zeige sich das Temperament: „in Ramsloh schlafen die Leute, in Strücklingen wachen sie, in Scharrel aber sind sie flügge“.

X. Poesie.

Das Saterland ist sehr arm an Gaben der Poesie. Im Munde des Volkes leben heute keine Lieder, und auch von schriftlicher Überlieferung aus früherer Zeit ist nicht die Rede. Ausser einigen ganz kleinen Sprachproben und zwei in unzuverlässiger Fassung mitgeteilten Liedern[1]) ist überhaupt kein stld. Text bekannt. Aber ein Zeugnis lässt vermuten, dass es vor hundert Jahren echt saterländische Volkslieder gegeben hat. Hoche (s. o. S. 240) berichtet, er habe solche singen hören, sie aber nicht verstanden; den Inhalt eines besonders schönen Liedes habe er sich erzählen lassen: es besinge das Schicksal der treuen Grete, die noch als Witwe in Scharrel lebe. Ein schönes saterländisches Mädchen kommt nach Emden und verliebt sich in einen Kapitän. Um ihm nah zu sein, verkleidet sie sich und geht als Schiffsjunge bei ihm in Dienst. Aus dem Mastkorbe singt sie ihr Liebesleid, doch der Kapitän versteht sie nicht. Sie rettet ihm auf hoher See das Leben. Als er sie aus Dankbarkeit ans Herz drücken will, wird ihm ihr Wesen kund, und sie wird seine Gattin. Den Bericht Hoches über dieses echte Volkslied halte ich deshalb für glaubhaft, weil ein alter Scharreler mir sagte, er erinnere sich, in früher Jugend davon gehört zu haben; von dem Liede wisse er nur die Worte: *hīr sit ik un hůljĕ un hůljĕ* („hier sitz ich und weine und weine“). — Ein anderes Zeugnis ist mir durch die traditionelle Erzählung vom Spuk beim Lindepōl (s. o. S. 390) bekannt geworden. Es heisst da, Kinder hätten das Lied gesungen *„dī ljō^{u}ĕ mēdĕn kumt“* (der liebe Morgen kommt); die Leute wissen, dass es dieses Lied gegeben hat, aber nichts weiter. — Aus dem Jahre 1848 soll ein Lied stammen, welches zur Genügsamkeit auffordern und der Auswanderung steuern will. Leider habe ich nur die erste Strophe erfahren können:

„Sēltĕr, lē^{i}tĕt ūs hīr bliụĕ,	„Satern, lasset uns hier bleiben.
hīr bī dĕ ē^{i} in Sēltĕrlō^{u}nd!	Hier am Fluss im Saterland,
hīr kon wī op bêstĕ liụjĕ,	Hier ist es am besten leben,
hīr iz fán un gêrs un sō^{u}nd.“	Hier ist Moor und Gras und Sand.“

1) Frs. Archiv I, 159; Strackerjan a. a. O. I, 415; unzuverlässig sind die Texte bei Hettema und Posthumus a. a. O. und Firmenich, Germaniens Völkerstimmen I, 233/4.

Das ist nicht etwa ein Spottlied: Bewirtschaftung des Moores, des Wiesen- und Ackerlandes sowie Schiffahrt auf dem Flusse sind ja die Erwerbsquellen des Saterländers!

Dieses Lied ist echt saterländisch; von anderen aber lässt sich vermuten, dass sie aus dem Hoch- oder Niederdeutschen übersetzt worden sind. Für zwei Stücke bin ich geneigt, westfälischen Ursprung anzunehmen. In Hollen ward mir erzählt, es habe früher ein Kinderlied gegeben:

„di litjĕ snídèr fon Hărkĕbrēg,
dī schel ūz' bē^{i}dĕn 'ĕ kapĕ sē^{i}ĕ.“

„Der kleine Schneider von Harkebrügg,
der soll unserm Kinde eine Kappe nähen.“

Hier weist der Ortsname auf Westfalen hin. Das andere ist das sogenannte *„hâgĕbō^{u}kĕn efaŋéliĕn secundum David Knost“*, jenes als *„Knost un sine drei söhne“* bekannte Lügenmärchen, das in Westfalen im Evangelientone gesungen werden soll. Es scheint von den Saterländern aufgenommen und erweitert zu sein (vgl. Strackerjan II, 297; Uhland, Schriften III, 229; Münsterische Legenden und Sagen. Münster 1825. S. 232 ff.). In Hollen habe ich es so gehört:

„Dēr bētĕ det Ástĕrwōld was ĕn būr,
di hīdĕ trē^{i} sūnĕ:
Di ēnĕ hīt Jō^{u}st, dī ūr hīt Knō^{u}st,
di trēdĕ Jan Bērĕndfent.
Di ēnĕ was blīnd, di ūr was lom,
di trēdĕ splintĕrblō^{u}dnâkĕnd.
Dō giŋĕn alĕ trē^{i} wē^{i}l op 'ĕ jacht;
Di blindĕ schōt ĕn hāzĕ, di lame grēp 'nĕ,
di nakĕndĕ stat 'nĕ in 'ĕn bō^{u}zĕm.
Dō giŋĕn jō noch ĕn bítsken fērĕ,
dō kēmen jō bī ĕn grōt watĕr,
un op det wâtĕr lígĕn trjō schipĕ.
Det ēnĕ was lek, det ūr was gĕbrek,
det trēdĕ was gâr nān bō^{u}dĕn mōr ân.
Dēr gâr nān bō^{u}dĕn mōr ân wâs,
dēr giŋĕn ze alĕ trē^{i} ân sitĕ.
Dī ēnĕ fĕrsoŋk, dī ūr fĕrdroŋkdĕ,
dī trēdĕ kōm gâr nit wiĕr,
Un di gâr nit wiĕr kōm,
dī kōm in 'ĕn grōt wōld,
dēr stūd ĕn grōtĕ serkĕ.
Un in jū grōtĕ serkĕ,
dēr was ĕn búsbōmnĕn pĕstō^{u}r
un en holtĕnĕn kostĕr.
Di pĕstō^{u}r, dī dēldĕ det wē^{i}wâtĕr med 'ĕ knepĕl ūt.
Gluksēlig iz dī mōn,
dī det wē^{i}wâtĕr entlōpĕ kon.
Dō ron ík ūt dĕ serk' ūt
un statĕ mī for dĕ tōnĕ,
det det blō^{u}d sproŋ mī bētĕ ūt 'ĕ hekĕ ūt.
Un dō wâs det hâgebō^{u}kĕn efaŋéliĕn ūt.

Vor etwa 50 Jahren machte der Pastor Frerichs († als Hofprediger in Oldenburg), der grosses Interesse für das Neuostfriesische hatte, von seiner Pfarre Wangeroog aus eine Reise ins Saterland. Er hat dort ein Volkslied aufgezeichnet. Die Fassung ist unvollständig; die Lücken aber lassen sich allenfalls nach den Strophen der dreizeiligen deutschen Texte ergänzen (vgl. die Lieder bei Mittler, D. Volksl. Frankfurt 1865 S. 245—247 und Anhang S. 10, wo auch die Litteratur; ferner in „des Knaben Wunderhorn“

II, 204 ff.). Die Reime in Strophe 5 und 6 (Drei — herein, haus — heraus) machen eine hochdeutsche Vorlage wahrscheinlich.

1.[1]) *Ik giŋ wēl bī dō nagd,*
djū nagd, djū waz sō tjūstĕr,
det mī nēn stirnĕ mōr sâg.

1. *Ich ging wohl bei der Nacht,*
die Nacht, die war so düster,
dass man keinen Stern mehr sah.

2. [*īk gīŋ far mīn ljōŋstĕ hīr hūs:*]
„*wucht, stōnd op, lēt mī dĕrín,*
un riŋ hoŋt far dō dōre".

2. [Ich ging vor Liebchens Thür:]
„*Mädchen, steh auf, lass mich hinein,*
Ein Ring hängt vor der Thüre."

3. ‚[*īk lētĕ dī dĕr nit īn,*]
īk stōndĕ nit op, lētĕ dī dĕr nit īn,
ēr dū mī dō triō fĕrsprekst.‘

3. ‚[Ich lass dich nicht herein,]
ich stehe nicht auf, lass dich nicht ein,
Eh du mir die Treu versprichst.‘

4. „[*dō triō rēk īk dī nit,*]
īk wol dī wēl wet gekjĕ,
man hilkjĕ dwō īk dī nit."

4. „[Die Treu geb' ich dir nicht,]
ich will dich wohl was narren,
doch heiraten thue ich dich nicht."

5. *Dō systĕrĕ wírnĕ dĕr triō,*
dō juŋstĕ, djū dērbī waz,
djū letĕ den fent dĕrín.

5. *Die Schwestern waren zu drei'n,*
die jüngste, die dabei war,
die liess den Burschen herein.

6. *Jō latĕnĕ him bopĕ in 't hūs,*
[*man jō giŋĕn nit etĕr bēdĕ,*]
trūgt finstĕr most' hī dēr wiĕr ūt.

6. *Sie führten ihn oben ins Haus,*
[„und ich glaubt, ich kam' ins Federbett," oder „ich dacht', sie führt mich schlafen,"]
durch's Fenster musst' er wieder hinaus.

7. *Hī fel sik op 'ĕn stēn,*
hī fel sik twō rybĕ kēt,
dertō det rjuchtĕ bēn.

7. *Er fiel hin auf einen Stein,*
er fiel sich zwei Rippen entzwei,
dazu das rechte Bein.

8. *Dēr mostĕ un doktĕr kúmĕ,*
tō hēljĕn dyz' brēk,
hī mōt wiĕr wēzĕ klōr.
. . . .

8. *Da musste ein Doktor kommen,*
Zu heilen diesen Bruch.
Er muss wieder sein gesund.
. . . .

Dass dieses Lied aus dem Deutschen übersetzt ist, ist um so wahrscheinlicher, als auch Prof. Minssen um dieselbe Zeit verschiedene saterländische Lieder vorgefunden hat, die man nachweislich dort vorher nur hochdeutsch gesungen hatte. Die handschriftlichen Texte und Musikbeilagen, die mir gütigst von Herrn Prof. Minssen übergeben worden sind, gedenke ich demnächst mitzuteilen.

1) Nach einer Mitteilung von Prof. Minssen. Ich gebe dessen Orthographie, jedoch mit Anwendung meiner Typen.

Villotte friulane (Friaulische Dorflieder).

Mitgeteilt von Dr. E. **Schatzmayr** in Triest.

(Schluss.)

Urtext.	Nachdichtung.
32.	
Une volte lis belezzis E lor lavin a marit, E cumò van dutis quantis Di che bande di San Vit!	Ehmals wurden unsre Schönen Alle, alle bald gefreit — Heute gehn sie alle balde Auf die Seite zu S. Veit! (d. i. dem Friedhof in Udine.)
33.	
Une volte mi disev's: Ma che venji, soi paròn — Ma cumò voltais lis spalis E burlais senze resòn!	Ehmals sagtest du mir: komm nur, Bist mein Herr zu jeder Stund — Jetzo kehrst du mir die Schultern Und verhöhnst mich ohne Grund!
Volintîr mi vedaressis Sun che taule distirat, Po' ben dopo vo diressis, Ch' a soi muart inamorat!	Gerne sähest du mich, gerne Liegen auf der Totenbahr', Und du sprächest dann: vor lauter Liebe starb der arme Narr!
34.	
Hai mangiàd 'ne mandulute L' hai mangiad e m' ha plazut — Simpri alegri e mai passion! — La domande di chel zovin Sì la fè che m' ha plazut!	Eine Mandel ass ich einsmals Und sie schmeckte mir gar sehr — Immer fröhlich und nie betrübt — Doch die Werbung meines Liebsten Die gefiel mir noch viel mehr!
35.	
Balistu, Pieri? „Sì 'o, che bali" — Tu, cu lis zoculis, Jò cu 'l batali [1])! Tum, la, la, tum, la, la!	Tanzest du, Peter? „Ja, freilich tanz' ich" — Du, mit den Holzschuhn Ich mit Pantoffeln! Tum, la, la, tum, la, la!
36.	
Velu là, velu là vie Ch' al mi spache il fazolèt (Fetzel d. i. Taschentuch) — Liu al fâz par saludàmi: Mandi, mandi, benedèt!	Sieh da, sieh da, mein Leben, Wie's Tüchel weht vom Platz — Er will damit mich grüssen: Grüss gôd, grüss gôd, mein Schatz!

1) oder dalmani, die halbhölzerne, weithin klappernde Fussbekleidung der Furlanerinnen.

37.	
Se sintis a dì, ninine, Che soi muart in chest pais, Mi dirès un „de profundis“, Che us al torni in paradis.	Wann du hören wirst, Geliebte, Dass ich tot, dann bete fromm, Bet' für mich ein De profundis, Dass ich in den Himmel komm'.
38.	
Hai nudrit 'ne culumbute C' une rame di uliv, E cumò che l' hai nudride Vèi amàle finch' jo viv'.	Hab' ein Täubchen aufgezogen Mit 'nem Ölzweig sorgenbang — Nun es gross ist und erwachsen, Will ich's lieben lebenslang.
39.	
Benedèt chel troi di braide Là che l' evi a far l' amòr — Hai credut di čol un zovin E hai čolet un traditòr!	Jener Feldpfad sei gesegnet, Wo ich erste Liebe sah: Glaubte Treulieb da zu finden, Ach, und fand nur Falschheit da!
40.	
Hai mangiàt un rap di úe (grappo di uva), Par sclari mi un poc la vôz, E cumò che l' hai sclaride Vèi fà un čant al miò moròs.	Hab' gegessen eine Traube, Dass sich klär' die Stimme mein — Jetzt, da ich geklärt sie habe, Sing' ich meinem Schätzelein.
41.	
Chèi rizzòs faz a čadène Lor mi puartin vie il cûr: Se jò fos in sepolture Jò par lòr saltares fûr!	Ach, jene holden Ringellocken, Sie raubten Kopf und Herze mir: Läg' ich begraben, aus der Erde Spräng' ich um sie heraus — zu Dir!
42.	
Orès (Volessi) murì d'une muart dolce Par podè risuscità — Viva l' amor! — Par tornà ne volte sole Cul mio ben a morosà!	Möcht' eines sanften Todes sterben, Um wieder jung dann aufzustehn — Es lebe die Liebe! — Dass ich nur einmal wieder könnte, Mit meinem Schatz spazieren gehn!

---

1. Se l'amor foss scrit in čarte Ce čartone che saress! Une barče no la jeve (leva = leverebbe) Une nav no bastaress.	Wenn die Liebe wär' geschrieben auf Papier Welche Papiermasse das wäre! Eine Barke würde sie nicht heben (= tragen), Ein Lastschiff würde nicht genügen.
2. Non voi andar plui alla moda Gale plui non voi portar: Jò voi ir fanciulla soda, Non mi vo(gl)io plui sposar.	Nicht will ich gehn mehr modisch, Gala mehr nicht mag ich tragen: Ich will einhergehn als gesetztes Mädchen, Nicht mag ich mich mehr verheiraten.

3. Lis montagnis si slontanin
E lu cil si va slargiand:
E cussì la me morose
E' si va dismenteand.

Die Berge entfernen sich (weichen zurück)
Und der Himmel wird immer weiter (geht sich weitend):
Und so auch meine Geliebte,
Sie gerät in Vergessenheit (Sie sich geht entsinnend).

4. E tu aghe, e tu aghe,
Anchie tu tu vas in jù —
O saludimi il miò zovin,
Anchie lui aventi jù (giù).

Und du Wasser, und du Wasser,
Auch du, du gehst hinab —
O grüsse mir meinen Jungen (Liebsten),
Auch er zog dort hinab.

5. O ce bièl lusor di lune
Ch' el Signor nus ha mandat,
A bussà fantattis biellis
No l' è fregul di peččat!

O welch schöner Glanz des Mondes,
Den der Herrgott uns geschickt hat!
Zu küssen schöne Mädchen
Ist ja kein Krümchen von Sünde.

6. Hai ziràtt (girato) dutte la Čarnje
Hai ziratt dutt il Friul
Par čattàmi une morose:
Mai nissune no mi (v)ul!

Hab' durchwandert ganz Karnien,
Hab' durchwandert ganz Friaul,
Um zu fahn mir eine Liebste:
Aber keine nicht mich will!

7. Dula mai si čatte un zovin
Come me disfortunat,
Da fantazz e da fantattis
E da duč abandonat!

Wo je findet sich ein Junge
Wie ich glücklos,
Von Burschen und von Mädchen
Und von allen verlassen!

8. Maridaissi[1]), fantazzinis,
Maridaissi al prin ch' al ven,
Vjodis ben che anchie la jerbe
Quan che è seččie e' va in fen.

Heiratet, Mädchen,
Heiratet den ersten, der kommt.
Ihr seht wohl, dass auch das Gras,
Wann es trocken ist, zu Heu wird (übergeht in Heu).

9. Une volte scarpis njovis
E cumò („cum hoc“ tempore) scarpezz frujaz:
Une volte tang biei zovins,
E cumò tang biei soldaz!

Einstmals in neuen Schuhen
Und nun in alten zerrissenen:
Einstmals so schöne Burschen,
Und nun so — schöne Soldaten!

10. Fantazzinis, fait crosettis,
Che i fantazz s' in van soldaz —
Avodaissi[1]) a zuess (zotti) e gobbos,
Čalzumiz e strupiaz (scalzi e stroppj)!

Mädchen macht Kreuze (= verzichtet, entsaget),
Denn die Burschen gehn fort (als) Soldaten —
Widmet (verlobet) euch den Lahmen und Buckligen,
Den Lottern (Entstrumpften) und Krüppeln!

1) Slavisches Reflexiv (sich) anstatt Maritate vi (verheiratet euch) — Avotatevi (Avouez-vous).

11. Il pais uèi saludalu, Che mi toččie di partì, Che mi toččie dilà a Vienne Fra lis armis a murì.	Das (Vater-)Land will ich grüssen, Denn ich muss („mich trifft's“) abreisen, Denn ich muss dort in Wien Zwischen den Waffen sterben.
12. Jò soi pizzul, iò soi miser, No soi bon di fa il soldat: Daimi[1]) in brazz une bambine Che jò l' ami insin ch' ai flat.	Ich bin winzig, ich bin schwächlich, Ich tauge nicht zum Soldaten (Nicht bin gut zu machen den Soldaten): Gieb mir in Arm ein kleines Mädel, Dass ich es liebe, so lang' ich atme.
13. E iò čanti, čanti, čanti, E no sai ben sol parčè — E iò čanti solamenti Sol par consolami me.	Und ich singe, singe, singe, Und nicht weiss ich wohl selbst warum — Und ich singe einzig und allein Nur um zu trösten mich.

(Vergl. hierzu H. Heines:

Wenn die Kinder sind im Dunklen,
Wird beklommen ihr Gemüt,
Und um ihre Angst zu bannen,
Singen sie ein lautes Lied . .)

14. Jè che' furbe di to' mari Che no va mai a durmi: Jò cun te vorress discorri Che doman hai di partì.	O wie schlau ist deine Mutter (jene Schlaue von deiner M.), Die niemals schlafen geht: Ich möchte mit dir plaudern, Denn morgen muss (hab') ich ab(zu)reisen.
15. Jò doman partiss, voi vie, Poverin disfortunat: Il mio cur ati tel doni E tu tenla conservat.	Ich verreise morgen, gehe weg, Ärmster, Unglücklicher (ich): Mein Herz, dir schenk' ich es Und du halt' es wohlverwahrt.
16. Oh, ce strente di manine Co 'l cur miò ti consegnai! Oh, ten cont di lui, ninine, Par infin che tornarai!	Oh, welche Händchendrücke Mit dem Herzen mein (ich) dir übergab! Oh, bewahr' es wohl (halte Rechnung seiner), Liebchen, Solange bis ich zurückkehre.
17. No vaì, anime bièlle, No vaì e sospirà: Jò là dentri no ti lasci, Fur di là ti uèi menà.	Nicht weine, schöne Seele, Nicht weine und seufze: Ich dort drinnen nicht dich lasse, Heraus von dort will ich dich führen.
18. Di chell sospir di che' bocchiutte, Distaccat propri dal cur, Ti soi grat, o bambinutte, Ti soi grat infin che mur.	Für den Seufzer jenes Mündchens, Gekommen (Gepflückt) wirklich vom Herzen, Bin ich dir dankbar, o lieb Kindchen, Bin ich dir dankbar, bis ich sterbe.

1) Slavisch, ital. dammi (gieb mir).

19.	Se m' in voi iò vie di chenti Cui sa mai se tornarai, Cui sarà che mi consoli Des passions che puartarai?	Wenn ich scheide (mene vo) von der Heimat Wer weiss, ob ich je zurückkehre, Wer wird sein, der mich tröste Der Leiden, die ich tragen werde?
20.	Dul (di oltre) di me, dul de me' vite Dul di me tant zovenin, Doi la muart a me' morose Se iò tiri il numer prin!	Ausser mir, ausser meinem Leben, Ausser mir dem noch so jungen, Geb' ich den Tod meiner Geliebten, Wenn ich ziehe die Nummer Eins! (bei der Auslosung der Rekruten).

(Diese Sammlung kann, um ein treuer Spiegel der furlanischen Volksseele zu sein, fortgesetzt werden in die Hunderte.)

Scherzhaft gebildete und angewendete Eigennamen im Niederländischen.

Von **August Gittée** in Lüttich.

Es ist eine sehr eigentümliche Aufgabe, den Weisen nachzuforschen, in welchen der Spott sich in dem Volke offenbart. Dass er vom Volksgeist untrennbar ist, bedarf wohl keines Beweises. Die komische Litteratur hat einen populären Ursprung und findet — wie gross auch heute die Kluft sei zwischen dem eigentlichen Volke und der „gantierten“ Litteratur — ihre Typen und Inspirationen meistens im Leben und Weben der unteren Klassen.

Bei diesen tritt denn auch die Spottlust mehr in den Vordergrund. Hat La Fontaine von der Jugend gesagt: „Cet âge est sans pitié“, so ist dieses Wort ebenso sehr auf das Volk anwendbar. Für jeden Moment im Leben, für jede Lage hat es ein Wort, das in die Prosa des menschlichen Daseins Abwechslung bringt und uns einen Augenblick in heitere Stimmung versetzt.

Im besonderen da, wo sich Schwachheiten und Unvollkommenheiten offenbaren, wird der Volksgeist sich — ohne Bösartigkeit jedoch — lustig machen.

Eine besondere Gattung dieser Äusserungen des Volkscharakters bilden die Eigennamen, welche scherzhaft und spottend angewendet werden. Aus dem Vorhergehenden wird schon hervorleuchten, wo man dieselben am zahlreichsten antreffen wird. Sie sind hauptsächlich gang und gäbe unter

den niederen Ständen, immer häufiger, je tiefer man die Stufenleiter der Gesellschaft hinabsteigt. Solche Eigennamen sind in grosser Zahl vorhanden in den litterarischen Urkunden über das Volksleben, in Spott- und Schimpfgedichten, sowie auch in den Schwänken und Lustspielen aus früheren Jahrhunderten.

I.

Anlass zur komischen Anwendung von Eigennamen konnte das Volk schon finden in dem Bestehen bedeutungsvoller Personen- und Ortsnamen. In vielen Fällen ist die Bedeutung der Wurzeln, trotz der im Laufe der Jahrhunderte erlittenen Änderungen, noch deutlich erkennbar, ohne dass es nötig wäre, dass der ausgedrückte Begriff sich rechtfertigen lasse. So heisst gegenwärtig wohl auch ein kleiner Mann De Groot oder De Groote (gross) und ein rothaariger De Swarte (schwarz). „Auch die Natur begeht Irrtümer."

Die Gewohnheit des Volkes, Beinamen zu ersinnen, besteht überall. Unter den niederen Ständen sind diese noch heute so sehr verbreitet, dass eine Person im gewöhnlichen Umgang wohl unter ihrer populären Benennung, nicht aber unter ihrem Familiennamen, bekannt ist. Man findet es leichter, ein Wort zu behalten, das dem Geiste etwas sagt. Der wirkliche Name ist für den Volksgeist zu unbedeutend; und es geht diesen Namen, wie gewissen Worten aus dem gewöhnlichen Wortschatz, welche sich allmählich verlieren unter der Konkurrenz witzigerer Wörter, reicher an Farbe und Ausdruck, oder solcher, welche zu dem Verstand oder der Einbildung kräftiger reden. Das Witzige, das ist es eben, was das Volk in seinen Sprachveränderungen beabsichtigt, und das ist ebenfalls der Charakter, unter welchem sich die scherzhaft angewendeten Eigennamen hervorthun.

In jeder Sprache sind, anstatt der wesentlichen Namen, für zahlreiche Sachen andere Namen gebräuchlich, welche an irgend einen frappierenden Zug des Gegenstandes erinnern. Auch gemeine Substantive erleiden und erlitten in früheren Jahrhunderten solche Abänderungen. Heutzutage sagen wir z. B. pillendraaier (= Pillendreher) für Apotheker; sabelsleeper (= Säbelschlepper) für Soldat; pennelikker (= Federlecker) für Beamte; steek (= Spitzhut), Zwartrok (= Schwarzrock), Hemeldragonder (= Himmeldragoner) für Geistliche; speldezoeker (= Stecknadelsucher) für Polizeibeamte u. a. m. Breero, ein niederländischer Lustspieldichter des XVII. Jahrhunderts, nennt den Backofen Swartjan (Schwarzer Johann). In den niederländischen mittelalterlichen Volksliedern (Hoffmann v. F., Horae Belgicae, II², n. 144) heisst ein Schuhmacher ein peckedraet (= Pechfaden), ein Schneider eine spetluis (= Stichlaus), ein Bäcker ein kijkinoven (= Guck-in-den-Ofen), ein Küster ein klinckerdiclanc

(vom Glockenschall). ein Krüppel ein huppenstup (von huppen, huppelen = hüpfen), Benennungen, welche noch heute zum Teil bekannt sind. Man vergleiche ein schup-en-bessempie (= Schaufel- und Besenchen), die Overyselsche Benennung für einen Kärrner.

Schläge erhielten in der Volkssprache ebenfalls komische Namen. Allgemein sagt man rottingolie (= Rohröl) in Holland, und vet (= Fett) in Flandern; man unterscheidet handgeld und voetgeld, auch in Deutschland Handgeld und Fersengeld; kontfeest (kont = Hintere) in Limburg; Vondel (Warande der Dieren, Ausg. van Lennep-Unger, p. 19, vs. 14) gebraucht stokkenbrood und Breero (Symen vs. 372) stocvis met vuystloock overgoten (= Stockfisch mit Faustlauch übergossen). Auch der Strick wurde so zu einem hennipe venster (= hanfen Fenster) bei Breero (Koe, vs. 8). Im Wallonischen spricht man von der cravate di fier (= eiserne Kravatte) für Pranger (Dejardin et Defrècheux, Dict. des Spots Wallons n. 835).

In den älteren germanischen Sprachen findet man Misshandlungen und Schläge aufgefasst als Trank, der geschenkt wird. Bekannt sind die Worte Reinharts zu seinem Oheim Brune, der im Baume gefangen ist:

(Vs. 705) Hier coomt Lamfroit ende sal u scinken,
Haddi gheten, so soudi drinken.
(Hier kommt Lamfroit, der Euch einschenken wird;
Bei der Mahlzeit muss man trinken.)

Vs. 2172 kommt der Ausdruck vor: bier brauwen, auch 2175 mede blanden (= Meth mischen), und Tibert der Kater bruwt dem Fuchs cloosterbier (vs. 1951). Cfr. noch im Nibelungenlied 1918, 4: hie schenket Hagne daz aller wirsiste tranc; und im Ludwigslied 53: Her skancta cehanton sînan fîanton bitteres lîdes. — Die Anwendung von tracteeren (= bewirten), für Schläge geben, musste ganz natürlich aus solchen Benennungen hervorgehen.

Im Vorübergehen will ich noch auf eine andere Art farbenreicher Volksausdrücke hinweisen. In seiner Liebe zu witzigen Redensarten gebraucht das Volk oft Wörter, welche, sonst nur für heilige Sachen gebraucht, durch eine Anwendung auf ganz menschliche Handlungen sozusagen in die Parodie der echten und ursprünglichen Bedeutung übergehen. In dieser Weise heisst das Volk eine Reihe Flüche eine litanie; eine Kneipe ein kapelleken in Flandern, ein heilig huisje in Holland; eine Flasche Wein wird zu einer zwarte zuster (= schwarze Schwester) in Flandern, und in Holland zu einem Dominee (= Pfarrer); drei untrennbare Freunde heisst man die heilige Drievuldigheid (= H. Dreifaltigkeit); ist eine ganze Familie durch gewisse gemeinschaftliche Eigentümlichkeiten gekennzeichnet, so heisst sie bald die H. Familie; eine Diarrhoe wird mit einem Wortspiel zum vollen aflaat (= Ablass); das Kartenspiel heisst bei Breero (Symen vs. 539) de Bijbel met 52 blaren (= die Bibel mit 52 Blättern),

und für die zehn Finger besteht die komische Benennung de tien geboden (die zehn Gebote), ein Ausdruck, der sehr alt ist, da er sich schon bei Shakespeare nachweisen lässt. In Henry VI (2d part, A. I, Sc. 3) spricht keine Geringere als die Herzogin von Gloster diese für die Sitten der Zeit sehr bedeutungsvollen Worte: J'd set my ten commandments in your face.

In mittelalterlichen Urkunden kommen die Beinamen sehr zahlreich vor, ein Beweis, dass diese Neigung schon früh bei dem Volke thätig war. Lächerlich sind dieselben immer, unverschämt häufig. Alte Familienakten aus Flandern erwähnen Personen mit Namen als De Kromme (krumm), De Manke (= hinkend, lahm), De Dikkop, De Kasse oder Bult (= Buckel), De Bierbolle (= bolle = Kopf, wahrscheinlich = Dickkopf) u. a. m. In den Deventer Cameraers oder Stadt-Rechnungen werden Personen genannt wie Calverstert (= Kalbsschwanz), Peerdesvoet (= Pferdefuss), Schele Heyn, Lambert mitten enen Hant, Dyrickx wyf mitten oranghen oghen, u. s. w.

Wie populär solche Namen in vorigen Jahrhunderten waren, beweisen die alten niederländischen Kluchten, d. i. Schwänke, welche das Volksleben so treu schilderten. Die Beispiele sind zahlreich. In Breeros Klucht van de Koe tragen fast alle die Personen, von denen die Rede ist, einen Namen, der einer körperlichen oder sittlichen Eigentümlichkeit entlehnt ist. Vriesse Grietze, die köstliche Wirtin zum Swarte Paert, erzählt uns (vs. 209) von dem fröhlichen Leben, das eine Dirne geführt hat mit Doove Jas (doof = taub), mit Mancke Klaas, mit Droncke Piet (dronken = trunken) und anderen. Der Tölpel, der sich seine Kuh stehlen lässt, und sich auf den Weg macht, um sie selbst zu verkaufen, lehrt uns, was für ein Mann Lange Dirck ist, der reiche Bauer, und dessen Tochter Magre Grietje, um welche gefreit wird von Pied Quistgoed (Peter Verschwend-Gut), welcher es „wohl durchbringen wird“:

.... Vreckebart was het goet te vergaren een lust,
En om dat op te krijgen, had Lichthart nacht noch dag rust (vs. 363).

(Geizbart war's eine Lust, das Gut zu sammeln, und um es zu verschwenden hatte Leichtherz weder Nacht noch Tag Ruhe.)

An einer andern Stelle (Symen vs. 395) kommt Pieter driebochgelde neus (Peter mit der dreihöckerigen Nase) vor.

In vorigen Jahrhunderten, als die Civil-Register noch nicht eingerichtet waren, mussten viele solcher Namen dazu dienen, um die Personen zu unterscheiden. Die Freiheit im Ausdruck, welche die mittelalterliche Gesellschaft kennzeichnet, findet sich auch in den angewendeten Namen, um so mehr, als die in dieser Weise getauften Personen weder Edelleute noch Priester waren und überhaupt nicht zu den höheren Klassen gehörten. In dem Masse, wie der Begriff der Anständigkeit sich später entwickelte, wurden die unsittlichen Namen geändert oder aufgegeben; heute aber

finden sich deren noch mehrere, welche die Berufung an den Landesherrn rechtfertigen würden[1]).

In der Volkssprache wird, nicht selten als Sprichwort oder Spruch, mancher Eigenname scherzhaft angewendet, um einen ganz entgegengesetzten Begriff hervorzurufen, als den ausgedrückten.

Vielfach bestehen dieselben aus einem Wurzelwort mit einer Endung.

Ein Geizhals wird also in Flandern Gevaert (geven = geben) heissen, wobei häufig hinzugefügt wird: Gevaert is dood, maar Hebbaert leeft nog (= Gebhart ist tot, Habhart lebt aber noch). Ein träger Mensch Jan Tijdgenoeg (= Johann Zeitgenug); wer sich wie einen Reichen stellt, eigentlich aber nichts besitzt, der Typus des armen Edelmannes, Baron Geegoed (= Kein Gut, accentuiert auf der ersten Silbe). Er führt die Firma: Pauvreté, Misère & Cie.

Dünkt sich jemand sehr klug, so nennt man ihn Rappaert (rap = rasch, klug) oder Slimbroeck (slim = schlau, klug), oder auch, wie in Limburg, Slimmeke. Oft wird alsdann eine Anspielung auf eine der Heldenthaten Slimmekes hinzugefügt: „Als Slimmeke dood is, heisst es, zal men u Slimmeke maken; Slimmeke ging voor den spiegel staan, met zijn oogen toe, om te zien hoe hij er uit zag terwijl hij sliep!“ (Wenn S. tot sein wird, wird man dich zum S. machen; S. stellte sich vor den Spiegel, mit den Augen zu, um zu sehen, wie er aussah, als er schlief.) In Overijsel kennt man Leepertje (leep = schlau): Als Leepertien dood is, söl ie Leepertien wörren.

Unartigen Kindern wird versprochen, dass sie mitgehen werden „op Thuisblijvers (oder Jan Blijfthuisens) wagen“ (thuis = zu Hause; blijven = bleiben).

Mittels Zusammensetzungen können solche Eigennamen ebenfalls gebildet werden, ob man nun entweder mit Adjektiven und Substantiven den Gedanken direkt ausdrückt, oder ob derselbe nur indirekt hervorgerufen wird durch einen Teil des Wortes. Nicht selten dient im letzten Fall ein Ortsname, er bestehe nun als Name eines wirklichen Ortes oder sei nur ersonnen; darum bekümmert sich der Volksgeist durchaus nicht. Viele bestehenden Ortsnamen, in welchen ein Teil zu einem Wortspiel Anlass geben kann, werden in dieser Weise angewendet; noch zahlreicher vielleicht sind die, welche von dem Volkswitz „geschmiedet“ werden.

So erhält z. B. eine Frau, welche wenig weiss, warum die Natur ihr Lachmuskeln geschenkt hat, in der Volkssprache den Namen: Madam Moe-van-Lachen (moe = müde). Dem nord-niederländischen Sprachgebrauch gemäss gehört sie nach Grimberg (grim = grimmig) zu Hause, oder ist vielleicht zu Botterdam, der Stadt der botteriken (bot = plump),

1) S. Van Hoorebeke, Étude sur les Noms patronymiques flamands (1876) p. 264.

getauft worden. Übrigens, sagt De Brune, ein jetzt fast vergessener Schriftsteller des XVII. Jahrhunderts, „men vind menschen, die alles op het wreveleghste nemen en op het schots duyden, wat haar voorkomt; die gheen ander vaart en hebben als op Spitsbergen om haecken en harpoenen te ghebruycken“. Das Wortspiel liegt in schots (von schiessen) und in Spitsbergen (= spitz).

Solch eine Dame ist gewiss eine Nichte der Madam van Kwikkelberge (kwikkelen, vlämisch für pruttelen = murren) oder der Vrouw Snavelsnel (= Schnabelschnell); und sie hat vielleicht Verwandte im „Hause zu Klappenburg, wohin die Plauderer (klappen = plaudern) gehören“, welche immer allerlei Neues mitzuteilen haben.

Sie haben inzwischen gut Acht zu geben, denn neben Klappenburg liegt Kloppenburg, d. h. der Ort, wo kloppen oder klappen (= Klapfe, Schläge) ausgeteilt werden.

Es ist daher vorsichtiger, mit den Schweigsamen nach Zwijgland zu gehören.

Sonderbar ist auch der Eigenname, welcher angewendet wird, wenn ein heiratsfähiges Mädchen sich, in Worten wenigstens, stellt, als ob sie der Heirat abgeneigt sei. „Ja,“ sagt der Volkswitz, „warte nur bis Jan van Pas (van pas = zur gehörigen Stunde) sich einstellt“. Bei derselben Gelegenheit gab De Brune die folgende Warnung an Mädchen, welche sich all zu wählerisch zeigen: „Passt nur gut auf, dass es euch nicht gehe wie Freiern, welche am keurboom (= Wahlbaum) vorübergehend, nachher mit vuylboom (= Faulbaum) vorlieb nehmen müssen.“ Und dann geraten dergleichen oft in den Zorghoeck (= Sorge; hoeck = Ecke).

Ein heiratslustiges Fräulein heisst bei Breero (Symen vs. 339) Lijsje waar is Jan? (Lijsje = Elisabeth). Ebenso bei Coster, einem andern dramatischen Dichter des XVII. Jahrhunderts (Teeuwis vs. 363). In alten Schwänken ist Lijsje ziemlich allgemein der Name der Frau, ebenso wie Jan für den Mann; in verschiedenen Gegenden, unter andern in Flandern und Overysel, sagt man heutzutage meistens Trien (= Trine): z. B. een gekke Trien, een domme Trien, een hölte (= hölzerne) Trien; Tjanne (= Johanna) für eine Bäuerin, Peet oder Pee (= Peter) für einen Bauern.

Allgemein im Gebrauch ist noch die Benamung Kruidje-roer-mij-niet (= Kräutchen rühr-mich-nicht-an) für einen unduldsamen Menschen. Teuntje Roert mij niet (Teuntje = Anton) bei Breero (Symen vs. 246) zeigt sich als nicht besonders umgänglich und schilt auch Symen tüchtig den Rücken voll. Im Französischen kennt man auch Mamzelle Nitouche (= n'y touche).

Busken Huet, der Verfasser von Lidewijde, spricht daselbst (p. 230) von einer Juffrouw ongeloof (= Fräulein Unglauben). Er schrieb eine Minuskel; es scheint aber unzweifelhaft, dass es ein ganz in solcher Weise gebildeter ersonnener Eigenname sei.

Zu derselben Klasse gehört der Schütze aus dem west-vlämischen Sprichwort: Bykans (= Beinahe) schoss einen Spatzen, er traf ihn aber nicht.

Mit einem klassischen Anstrich wird das Publikum zum Heer Omnes, bei Breero (Griane 2759, Molenaer 17) gebraucht als gemeines Substantiv. „Het heromnenes is van alle deught vervremt", sagt Triin Jans.

Der heutige Sprachgebrauch sagt in demselben ungünstigen Sinn Jan Alleman.

Nicht nur für Personen werden derartige Namen ersonnen; auch für Tiere und Sachen, sogar für gewisse Handlungen.

Ein Hund z. B., welchen man als hässlich bezeichnen will, heisst Te-lang-uit-'t-water (= Zu lange aus dem Wasser).

Will man ausdrücken, dass man für etwas gleichgiltig ist, dann ersinnt der Volkswitz eine Hausinschrift und sagt in Flandern: Ich wohne in't Plezierken (demin. v. plezier = frz. plaisir). Dieser Ausdruck ist gegründet auf die Antwort: dat doet me plezier (= das macht mir Vergnügen), in manchem Falle ein Euphemism für: das ist mir egal.

Ein „Spel van Bedriegt-den-boer" (= betrügt den Bauern) ist eine Redensart, welche in Flandern oft auf den politischen Streit angewendet wird; im besonderen, wenn von den Zinsen die Rede ist, wobei stets auf ein Volkslied angespielt wird mit dem Refrain: „De boer zal't al betalen". Hiermit wird darauf hingedeutet, dass die Großen am Staatsruder den gemeinen Mann bei der Nase führen: kein Wunder also, dass der spottlustige Volksgeist für die ganze Komödie (denn spel muss hier in seiner mittelalterlichen Bedeutung gefasst werden) einen Namen ersann.

Ebenfalls ein fiktives Spiel ist, diesmal aber in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, das von Breero (Koe vs. 42) gemeinte, wenn er sagt: „Haesop na Kuilenburg spelen". Das bedeutet nämlich flüchten (von haas = Hase) nach dem Freiplatz (Asyl) Kuilenburg in Geldern.

Ein ersonnenes Lied wird erwähnt von Breero (Koe vs. 434) und anderen in einem Ausdruck für Festfeiern und trinken: van Aaltge singen. Hiermit wird angespielt auf den Frauennamen Adelheid, zu gleicher Zeit aber auf das mittelndl. ale, eine Art Bier (cf. engl. ale).

Noch muss der freie Ausdruck erwähnt werden, „den Lubbert in de wei laten" (Breero, Koe vs. 514), ein Wortspiel zwischen dem Mannsnamen Lubbert und dem jetzt veralteten lubbe oder lobbe (= das männliche Glied), wovon noch lubben (= kastrieren).

II.

Zahlreiche Namen von wirklich bestehenden Orten, welche an allgemein gangbare Wörter erinnern, luden gewissermassen zu solchem Scherz ein. Derartige sind z. B. Bettingen in Schwaben und Dummsdorf in

Sachsen. Neben den bestehenden bildete die Volkssprache deren eine Menge anderer.

Wünscht man auszudrücken, dass man etwas ungenau auffasst, so wird im besonderen auf die Redensart „ich meine es“ geantwortet: „Meenen ligt bij Kortrijk“. Täglich hört man diese komische Antwort in Flandern, welche an zwei dort bestehende Städtchen erinnert. Auch „Meenen und missen (sich irren) fangen mit demselben Buchstaben an“. In der letzten Redensart beruht das Wortspiel nicht mehr auf dem Ortsnamen Meenen, sondern auf dem Verbum. Im bolspel (ein flandrisches Spiel mit hölzernen Scheiben, bollen genannt) wird zu einem gesagt, der zu kurz wirft: Ge zijt van Kortrijk (kort = kurz).

Kortrijk wird ebenfalls in Verbindung gebracht mit dem Ortsnamen Düren in Deutschland: Duren (der Stadtname oder das Verbum = dauern), heisst es, is eene schoone stad, maar Kortrijk (d. i. kurzes Reich) ligt er over (oder: dicht bij). In Holland heisst die Redensart: Duren is eene schoone stad, die aan het Sparen (= Flussname in Nord-Holland, oder Verbum = sparen) ligt. De Potter (Het Boek der Vermaarde Uithangborden, Gent 1861, p. 33) erwähnt folgende Aufschrift einer Kneipe in Flandern:

In Duren tapt men lekker nat:
Is Duren niet een schoone stad?

Etwas Unwahrscheinliches, Unmögliches oder Unwahres ist, sagt die vlämische Volksrede, geschehen zu Waregem und erzählt zu Leugegem (leugen = Lüge), oder ausgeläutet zu Sottegem (zot = Geck). Waregem und Sottegem sind zwei Dörfer in Flandern; das andere Leugegem würde man vergebens auf der Karte suchen. Beim Ersinnen half das bestehende Leupegem in Flandern nach.

Für einen Gecken musste natürlich das Wort mit Sottegem angewendet werden: „Der kommt aus Sottegem“; auch geht die Uhr oft „mit Sottegem“.

Man kommt „von Ternath“ (in Brabant) wenn man mit nassen (= nat) Kleidern nach Hause kehrt.

Wenn die flandrischen Bauernknechte zu Mittag essen, trinken sie alle aus einem Glas; wer zuletzt trinkt, muss dem folgenden einschenken. Unterlässt er dies, so vergreift er sich an allen Regeln der Anständigkeit und es wird von ihm gesagt, er sei aus Bottelare (bot = plump), einem Dorf in Flandern.

Wer dummes Zeug redet, ist aus Seevergem (in Ost-Flandern). In dieser Bedeutung (plappern) gebraucht noch heute der Flamländer das noch bei Breero vorkommende Verbum zeeveren.

In Holland ist, nach De Brune, von den Einwohnern des Seebades Domburg in Walcheren nicht viel zu erwarten:

Die wysheid van een dwaes begheert,
Die is oock zelfs die name weerdt.

(Wer Weisheit von einem Narren begehrt, der verdient selber auch diesen Namen.)

Merkwürdig ist die Verwendung eines sehr verbreiteten Schwankes, zu welcher dieser Stadtname Anlass gab. Dass eine Sage entsteht als Erklärung eines Ortsnamens, geschieht öfter, wie wir weiter noch sehen werden; dass aber ein Schildbürgerstreich zu diesem Zweck angewendet wird, ist nicht sehr gewöhnlich.

Über die Ableitung des Namens des Städtchens Domburg wurde verschiedenes aufgestellt. Nach der ältesten Schreibart Dumnburch in einer Verordnung aus dem Jahre 1223 hat man gesucht, denselben auf dominiburg zurückzuführen, Burg des Landesherrn, oder auf doemburg, Burg wo gedoemd, i. e. Recht gesprochen (cf. engl. to doom) wurde. Andere suchten darin duinburg (duin = Düne). Der Volkshumor weiss, wo nicht etwas Besseres, dann doch etwas Ergötzlicheres.

Der Name entstand nämlich beim Kirchbau. Man suchte da mit viel Mühe, aber vergebens, einen langen Balken in der Quere durch eine Thüröffnung hineinzubringen. Zu gleicher Zeit sah man einen Vogel mit einem langen Strohhalm im Schnabel in ein Loch der Mauer fliegen und bemerkte, dass der Vogel den Halm nicht in der Quere, sondern der Länge nach trug. Und da war ihnen geholfen. Die Leute waren erstaunt über das einfache Mittel und konnten nicht umhin auszurufen: Wat zijn we toch domme burgers! und so wurde der Ort Domburg genannt[1]).

De Brune lässt einen Mann, der zu einem solchen Ort gehört, in seinem Boec der Amoreusheyt erklären:

Plomp sonder arch, myn Heeren,
Dats mynen name, wildyt weten.
Ick hebbe oyt al te gheerne wittinghen gheten,
Want te Malleghem ben ik ghebroet,
Ende die van Sotteghem hebben my ghevoet,
Met suyvele van den Keiberschen driessche.

d. h. Plump ohne Argwohn, meine Herren, das ist mein Name, müsst ihr wissen; ich habe immer zu gerne Weissfisch (Wortspiel zwischen wit = weiss und weten = wissen) gegessen, denn zu Malleghem (mal = dumm) bin ich ausgebrütet worden, und die von Sotteghem haben mich gefüttert mit Butter und Käse von dem „Keybergschen Driesch“.

Van Dale (Taalgids VIII, p. 146), sprach mit Recht die Meinung aus dass auch de Keyber(g)sche driesch, d. h. K.'sche Wiese, zu den scherzhaft gebildeten Namen gehört, wiewohl in Gelderland ein Weiler Keienborch besteht. In mancher Redensart kommt das Substantiv kei (= Kiesel)

---

1) Kesteloo, Domburg en zijne Geschiedenis. Middelburg 1890, p. 8.



vor in Verbindung mit Thorheit und Albernheit. Man sagt z. B.: hij heeft een kei in't hoofd; hij is met den kei gekweld (= gequält); een kei van een vent (= Mann). In einem Schauspiel von 1561 heisst eine der Personen „Maes van Keyendaal“. Vielleicht geht dieses Kei zurück auf den Artusritter Keye, der zwar ein tapferer Degen, aber durch seine Spottsucht verhasst war. Im Jahre 1661 erschien de Keyklucht van Jock en Ernst von Freiherrn Everard Meyster. (Über Keye s. J. te Winkel, Geschiedenis der Nederl. Letterk. I, p. 181).

Plompardye (von plomp = plump) gehört ebenfalls zu dieser eingebildeten Welt. „Men vindt, sagt de Brune, groote lichamen uit Plompardye zoo grof als boonstroo, die niet een greintjen zouts en hebben.“ Für einen Thoren besteht das Sprichwort: Er kommt von Plompardye, nicht von Scherpenisse (scherp = scharf)[1]).

Dieses Scherpenisse, gebildet nach Ortsnamen wie Hontenisse in Zeeland, liegt gewiss am andern Ende jenes Landes. In der Nähe liegt der Geburtsort der Betrüger: man muss, sagt wieder De Brune, aus Schalckeroort oder Vosmeer (vos = Fuchs) sein, um durch die Welt zu kommen.

Es ist begreiflich, dass die Wortspiele, in welchen Geiz und Habsucht bespottet werden, zahlreich sind.

Sehr bekannt ist z. B.: Hij is uit 't land van Cleven, wobei an kleven (kleben) gedacht wird. In Holland wird auch gesagt: Hij is van de Familie van Van Kleef, und mit einem Reim wird hinzugefügt: hij houdt van de heb, maar niet van de geef (er hält vom Halten, nicht vom Geben).

In Flandern lautet das Reimchen:

Hij is van Bever,
Liever houder dan gever.

Bever (e, en) ist der Name verschiedener Dörfer in Flandern; er kam im Reim zu statten.

Ein Geizhals (= vrek) kommt in Flandern von Vreckhem, einem Weiler in Ost-Flandern; schon oben wurde Vreckebaert aus Breeros Klucht van de Koe erwähnt.

In demselben Lustspiel lässt er einen Mann aus der nämlichen Familie „varen op Cape de Gryps“ (vs. 28). Dieses Kap steht natürlich nur auf der Karte der Habgierigen (Gryps von grijpen = greifen). In Flandern lebt dieser Ausdruck noch fort unter der durch Volksetymologie entstandenen Form von Pak-ende-gryp. Im Deutschen sagt man: Er ist vom Stamme Nimm.

Geringe Leute, sowie die Sippe des schon erwähnten Baron Geegoed, werden ebenfalls vom Volkshumor bedacht.

1) Harrebomee, Spreekwoordenboek.

Solche sind die „poorters van Nergenshuizen in Geenland" (=Bürger von Nirgendshausen in Keinland); unter diesen hebt ein Lustspiel aus dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts einen „Graaf van Nergenshuizen" hervor.

Der Typus des Vagabunden, der „Heer van Bystervelt", erfreut sich eines ehrwürdigen Alters. Er kommt schon vor in dem vlämischen „rederijker" A. De Roovere, der in seinen Rhetorischen Werken schreibt:

> Tvolck was ghestelt, tis nu confuys,
> Al sonder ghelt en sonder cruys
> Al(s) Bystervelt, daer is graen noch gruys.

d. h. Das Volk war (darum ist es verwirrt) durchaus ohne Geld und Kreuz wie Bystervelt; da giebt es weder Korn noch Grütze.

Bystervelt besteht noch als der Name von zwei Weilern in Holland. Es bedeutet: ein wüstes und wertloses Stück Land. In einem Brief der Stadt Zwolle an Kampen von 1671 wird gesprochen von Ländereien, welche „byster en onbeheert" liegen, und in Zwolleschen Prozessakten von einem „voormaals bijstere, dog nu wederom beheerde dijk" (= Damm).

Und in dem „Opregte Zandvoorder Speelwagen", einem alten Liederbuch, heisst es weiter:

> Hoe slegt is 't nu met my gesteld,
> Ik leef als heer van Bystervelt,
> Ik heb gheen geld noch eenig pand ....

(d. i. Wie schlecht ist es jetzt mit mir bestellt, ich lebe wie der Herr von B., ich habe weder Geld noch irgend eine Habe ...)

Glücklicherweise, sagt De Brune, giebt es noch Hausfrauen „in de konst van zuynigheid (Sparsamkeit) ervaren en die de reyse naar Hongeryen (Wortspiel mit Hongarije = Ungarn und Hunger) door spaarzaamheyt beletten" (= verhindern).

Die Begierde nach Geld fand eine Personifikation in Teeuwen Zoeck-geldt (= Matheus Suchgeld), eine Person ebenfalls aus De Brune. Teeuwen geriet aber nicht dahin, wohin er wollte, denn: „Teeuwen Zoeck-geldt al zijn vermogen te koste ghelegt hebbende om zeker rijck en leelick wijf op sijn dam te krijghen, naer dat hy een ghekoppelt schaep gheworden was, moest hy somtyds hooren, dat hy Schoonhoven ghemist en te Leelickendam gherocht was" (d. h. nachdem T. Z. all sein Vermögen zu Grunde gerichtet hatte, um ein gewisses reiches und hässliches Weib auf seine Seite zu kriegen, musste er, als er ein „gekuppeltes Schaf" geworden war, bisweilen hören, dass er Schoonhoven, d. i. Schönhof, verfehlt und nach Leelickendam, d. i. Hässlichendamm, geraten war).

De Brune tröstet unsern Helden an einer andern Stelle seines Werkes und bemerkt mit Recht: „Liever noch Mevrouw van Leelickendam, die wat in de melk te brocken heeft, als Madame van Schoonhoven, daer de kasse schoon en ledigh is (d. i. lieber noch Frau von L., die etwas



in die Milch zu brocken hat, als die Dame von S., wo der Schrank schön und leer ist). In einem solchen Haus, sagt Breero (Spaansche Brabander vs. 487) „wordt honger ghebakken en dorst ghebrouwen". — Auch das Sprichwort kennt dasselbe: „bei Schraalhans (von Schraal = dürftig, mager) ist Magerman Koch, und Magermans Gäste überessen sich selten".

Essen und Festfeiern und beider Folgen nehmen im Volkshumor, so wie man sieht, eine grosse Stelle ein. Sich mal etwas recht Gutes anthun, liebt der Mensch gar sehr, man wohne auch „in den Penninckhoeck (= Pfennigecke). Schon De Brune nennt die Herren Smeermond (smeer = schmieren) und Spaermond, welcher letztere jenem Haus und Erbe abkauft. In Flandern ist noch heute Lammeke Smeerbuik (Lammeke von Guillaume = Wilhelm; Smeerbuik = Schmierbauch) sehr populär.

Gewisse Menschen taugen nur dazu, des Lebens zu geniessen; unter andern Jufvrouw Nietenburg (niet = nichts), die ein Lustspieldichter des XVII. Jahrhunderts auftreten lässt: „Jufvrouw Nietenburg", sagt der Vater in W. de Geests Manzieke Vrijster zu seiner Tochter, welche sich nicht anständig beträgt, „was willst du unternehmen? Bist du im Stande dir die Kost zu gewinnen?"

Der vlämische Volkshumor hat sogar einen komischen Gerichtshof ersonnen, der seinen Sitz hat zu Gheel, einem Flecken in der Provinz Antwerpen. Es besteht an diesem Orte eine Anstalt für Irrsinnige und daher ist Gheel der Geburtsort und auch der Aufenthalt aller Thorheit. Die Einwohner der Stadt Mecheln hielten einmal das Licht des Mondes auf ihrem Turme für einen Feuerbrand und eilten herbei mit Eimern und Spritzen. Als dieser Vorfall im Lande bekannt wurde, regnete es Spottschriften. Eine dieser berief die Mechler vor den Grossen Rat von Gheel, welcher für diese Gelegenheit zusammengesetzt wurde aus edlen Herren, wie die Herren von Apegem (aap = Affe), die Grafen von Bottegem, von Dul-en-Dwaes (dul, dwaas = dumm, albern) und von Sottegem.

Eine andere Gattung von Äusserungen des Volksscherzes umfasst die Eigennamen, welche an die letzte Ruhestelle erinnern.

Jemanden zu „Blijenberge" beerdigen, erklärt sich aus dem Wortspiel mit blij (= froh, cf. engl. blithe). Als Ortsname erscheint es an einem Weiler bei Löwen.

Denselben Gedanken drückt der Volkswitz aus durch den Namen des Dorfes Lovendeghem bei Gent, wobei an loven (= loben) zu denken ist.

Die fiktiven Eigennamen für das Jenseits rufen in ganz prosaischer Weise den Gedanken an den traurigen Aufenthalt unserer körperlichen Hülle hervor.

Man geht, sagt das Volk, wenn man stirbt oder Anstalten dazu macht, nach dem Pierenland, d. h. dem Lande der Erdwürmer, oder nach dem Mollenland (dem Lande der Maulwürfe). Ebenso spricht der Franzose von dem Pays des Taupes und der Wallone von dem Pays des Foyans (foyan = Maulwurf) oder von dem Pays des Viers (Vier = Wurm).

In Holland wird, um denselben Gedanken zu äussern, angespielt auf Ortsnamen wie Kuilenburg (kuil = Grube), Aardenburg in Seeländisch-Flandern (aarde = Erde); oder auf Zandwerven, einen Weiler in Nord-Holland.

Nur mit einem Wort sei hier noch erwähnt, dass der Volkswitz auch bei andern Völkern in ganz denselben Fällen dergleichen Namen ersann.

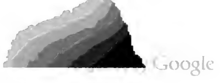
Das Zubettgehen wird oft durch einen humoristischen geographischen Namen ausgedrückt. An vielen Orten Deutschlands spricht man von „nach Bethlehem gehen“, obschon diese Redensart auch zuweilen angewendet wird, um den Begriff des Bettelns auszudrücken. In Thüringen kennt man Bettenhausen, auch Federhausen; in Sachsen „nach Ruhland gehen“, ebenso in Amsterdam naar Rusland gaan, mit einem Wortspiel auf rust (Rast); im Elsass „nach Bettli-Alp“, zu Basel und in Schwaben „nach Bettingen“, ein dort vorkommender Ortsname. Ein Geizhals kommt in Deutschland oft aus Anhalt oder aus Holfast. Wenn etwas ohne Kosten angeschafft wird, kommt es in Nord-Deutschland aus Kostnitz. Wer sich gern rühmt, ist aus Rom, und wer sich dumm anstellt, ist aus Domnau oder, in Sachsen, aus Dummsdorf.

Der Franzose, mit einem Wortspiel auf âne (Esel), sagt in diesem Fall: Tu as fait ton cours à Asnières (spr. Anières, bei Paris).

Hat man Eile, so „gehört man nach Eilenburg“ oder „nach Eilau“; in Flandern „hat man von Loopegem“ (hebben van mit einem Ortsnamen bedeutet: die Krankheit haben von dem angedeuteten Orte, in welchem Fall der dort verehrte Heilige Hilfe bringt). Wer nicht viel spricht, ist von Stumstorf, einem Ort in der Nähe von Halle a. S., und wer arm ist, „geht nach Strassburg auf die Hochzeit“. Wer mehr über diese Bildungen wünscht, schlage Andresen nach (Über Volksetymologie. 4. Aufl. p. 74 u. flg.)

III.

Der spottlustige Volksgeist hat, in den Niederlanden wie überall, und ohne damit ein Zeugnis der Ehrfurchtlosigkeit oder des Unglaubens abzulegen, Heilige ersonnen als Vertreter gewisser Leidenschaften, Neigungen und Laster. Sinte Luyaert (= Sankt Faulenzer), der in den Niederländischen Volksliedern so oft vorkommt, kann als Beispiel dienen für diese Kategorie der Volksschöpfungen.



Zuerst aber eine Bemerkung.

Volkssprache und Volksglauben hängen eng miteinander zusammen und üben aufeinander einen gewissen Einfluss aus. Der Laut vermochte in manchem Fall einen bestehenden Glauben zu ändern, ja genügte bisweilen, um gewisse Glaubensvorstellungen entstehen zu lassen; andererseits bildete sich manches Wort, mancher Name als direkter Ausfluss des bestehenden Glaubens. Diese beiden Seiten der Einwirkung aufeinander, des Wortes und der Sache, erklären die Schöpfung von zahlreichen Thatsachen in dem Volkshumor, im speciellen in Hinsicht des Heiligenkultus.

Wenn der H. Valentin in Deutschland der Schutzpatron gegen Fallsucht oder Epilepsie ist; S. Blasius in Flandern die Geschwüre oder huidblaasjes heilt, und in Dänemark gegen den blasenden Wind beschützt; S. Lambertus angerufen wird gegen Lahmheit; S. Rosa gegen die Rose (d. i. den Rotlauf); Ste. Claire in Frankreich, um klarsehend zu werden; wenn St. Cloud dort die Geschwüre, im Französischen clou, zu seiner Specialität hat; so stehen wir hier vor Ideen, welche nur auf dem beruhen, was man ein mythologisches Wortspiel nennen könnte.

Dass dieser schöpferische Einfluss des Lautes schon im Jahre 1566 beachtet wurde, darf einigermassen seltsam scheinen. Das Zeugnis des Franzosen Henri Estienne hierüber ist sehr merkwürdig, wenigstens für diese Zeit. „A quelques saincts, sagt er, on a assigné les offices suivant leurs noms, comme (pour exemple) quant aux saincts médecins, on a avisé que tel sainct guariroit de la maladie qui avoit un nom approchant du sien[1])“.

Umgekehrt giebt es Heilige, für die ein Beiname ersonnen wurde, gebildet nach der Verehrung, deren Gegenstand dieselben waren. Numen, nomen! Der Beiname hat manchmal den echten Namen verdrängt. So kennt man in Frankreich St. Criard, der die schreienden Kinder heilt; St. Languit, St. Vivra, St. Mort, drei Heilige, welche zu Rate gezogen werden, wenn man den Verlauf einer Krankheit kennen will; St. Estropié und andere mehr; alles Heilige, deren wahrer Name in Vergessenheit geraten ist.

Es kann, gegenüber solchen Schöpfungen der Volksphantasie, nicht mehr verwundern, dass der Volkshumor, schon im Mittelalter, sogar für gewisse Laster einen Schutzgeist ersonnen hatte. Das Wortspiel, denn darauf beruhen alle die oben angeführten Thatsachen, nimmt in der Glaubensgeschichte einen viel grösseren Raum ein, als man sich vorstellt.

In dieser Weise geschah es oftmals, dass ein Heiliger von einer Gilde oder Genossenschaft zum Patron erwählt wurde, bloss durch den Laut seines Namens. St. Vincent z. B. ist wegen der Übereinstimmung im Laut mit vin zum Schutzpatron geworden der Weinbauer in einigen Teilen Frankreichs. Ja, zahlreiche populäre Äusserungen der Kunst lassen sich

1) S. Mélusine IV, col. 507.

nur erklären durch eine Doppelsinnigkeit, von welcher der Künstler seinen Vorteil zog.

Solche Ideenassociation ist so natürlich, dass sie keine Verwunderung erregen und in keinem Fall kindisch scheinen darf, wenn man bedenkt, dass sie aus einer Zeit stammt, als die Schreibekunst so wenig verbreitet war. Der calembour unter der Form einer Figur oder rebus behielt seinen ursprünglichen ideographischen Charakter und konnte für den grossen Haufen, welcher weder lesen noch schreiben konnte, die Buchstabenschrift ersetzen.

Diese Vorstellung einer Idee mittels eines Bildes zeigt, wie naiv der Mensch vor einigen Jahrhunderten noch war. Diese Weise, um etwas für die Menge begreiflich zu machen, war übrigens allgemein. Die noch heute bekannten sprechenden Wappen sind ein Überbleibsel aus einer Zeit, in der sogar die besseren Stände noch nicht weit genug in der Bildung über den unteren standen, um solche Bildschrift entbehren zu können. Es bleibt aber eine Thatsache, welche beweist, wie sehr das Wortspiel zwischen Laut und Bild die Gunst besass. Darum führte das holländische Haus Wassenaer in seinem Schilde wachsende Monden (wassen = wachsen), auch wassenaars im Niederländischen genannt; die Geldersche Familie van der Renne ein rennendes Pferd; die englische Familie And das Zeichen &. Die Abtei Corbie in der Picardie hatte darum einen Raben in ihrem Wappenschild, weil der Laut des Ortsnamens an den Namen des Vogels (corbeau) erinnerte; die Abtei Pontigny bei Auxerre führte eine Brücke (pont)[1].

Die Chronikschreiber des Mittelalters liessen sich sogar durch solche Gleichheit im Laute verführen, auf eigener Hand etymologische Sagen zu schmieden.

Das Städtchen Hasselt in der belgischen Provinz Limburg führt eine Haselstaude in seinem Wappen. Nachdem dieser Wappenschild schon lange Zeit bestanden hatte, entdeckte der verständige Mantelius, der eine Chronik von dem Lande Loon verfasste, dass der Name der Stadt nur von einem Haselwalde stammen konnte, welcher die entstehende Stadt umringt haben muss. — Aarschot, ein Städtchen in Brabant, wird so genannt, weil Julius Caesar hier einst einen merkwürdig grossen Adler schoss: dass das Wort Adler (adelaar) hier unter einer veralteten, jetzt poetischen Form (aar) vorkommt, schreckt solche humoristischen Etymologen nicht ab. — Das Dorf Raveschoot in Ost-Flandern heisst so, eines glücklichen Schusses (schot) wegen, durch welchen ein Edelmann eines Tages drei Raben (raven) zugleich erlegte. — Die Sage von dem Ursprung der Stadt Antwerpen (= Hand werfen) setzt dieser Manie die Krone

1) Mélusine IV, col. 517.



auf, ist aber zu sehr bekannt, als dass ich dieselbe hier wiederholen sollte [1]).

Es ist nun eine sehr auffallende Thatsache, welche uns einen tiefen Blick in das vielbewegte Leben des Mittelalters werfen lässt, dass die ersonnenen Heiligen nur in Beziehung stehen zu Trank und Müssiggang. Unsere alten Volkslieder sind voll Anspielungen auf dergleichen Heilige, und es ist nicht zu bezweifeln, dass auf deren Altar von den lebenslustigen Vorfahren mit Überzeugung geopfert wurde.

Sinte Reynuit (rein-aus) war der Patron der Zechbrüder. Hier folgen die Worte, in welchen ein Lied aus dem XVII. Jahrhundert die Anbeter von Trank und Gesang einlud, mitzufahren nach Sinte Reynuit:

Ja, komt hier nu altemael,
Die door 't zuipen zijn zeer kaal,
Weest nu vrij vrolijck en verheugt.
Schoon u neering niet en deugt,
Want een schoon schip nooit gehoord
Te Texel leyt aan Boord,

d. h.: Ja, kommt nun hierher, Ihr alle, welche vom Saufen ganz kahl seid. Seid nun fröhlich und heiter, obschon Euer Handwerk nicht tauge; denn ein schönes Schiff, schöner als je gesehen, liegt zu Texel am Ufer.

Wie der Schutzheilige zu seinem Namen kam, ist deutlich. Unter den zahlreichen „costumen ende usagiën", welche unsere Vorfahren beim Trinken beobachteten, war wohl eine der wichtigsten, dass man sein Glas „schoontjes uit" (rein aus) trank, es „met één snaers veegde" (es mit einem Zug ausfegte) oder wie die Redensarten sind, die man dafür bei Breero, Stärter und anderen Schriftstellern antrifft. „Dieser Heilige," sagt Dr. Kalff in seinem schätzbaren Buch über das niederländische Lied [2]), „war aber nicht der einzige Schutzpatron der Zunft". In einem anderen Liede lesen wir:

Sinte Noywerc hebic vercoren
Tot mynen alderbesten patroon,

d. h. Sankt Noywerc (aus noy, noode = ungern; werk = Arbeit) habe ich erwählt zu meinem allerbesten Patron.

Und etwas weiter:

Sinte Luyaert hebic omghedraghen
En Sinte Noywerc hebic gheviert,
Ic hebse ghedient bi nachte, bi daghe . . ,

d. h. Sankt Luyaert (= Faulenzer) habe ich umgetragen, und Sankt Noywerc habe ich gefeiert; ich habe ihnen Nacht und Tag gedient.

1) J. W. Wolf, Niederl. Sagen, n. 53, 54, 82.

2) Het Lied in de Middeleeuwen (Leiden 1884) p. 468 u. flg.

Kein Wunder, dass diejenigen, welche so eifrig dem Herrn „van Seldenvroet" (selden = selten; vroet = gescheidt) dienten, zu Poverendycke (Pover = arm, vom franz. pauvre, dijk = Damm) wohnten, im Hause genannt zur Platteborse (zur flachen (leeren) Börse). In Lüttich kennt man den Comte de Plate Bourse. Sankt Hebniet war früher sehr populär. Und wie konnte es anders sein, insbesondere bei der grossen Menge reisender Landsknechte, welche nur auf Genuss und Vergnügen bedacht, inmitten von Tanz und Musik und den Becher in der Hand, das Leben sorglos durchzubringen suchten?

Man bilde sich nicht ein, dass diese ersonnenen Heiligen, Heilige welche nicht ernsthaft aufzunehmen sind, nur in Flandern zu finden seien. Anderswo bestehen sie ebenso.

Im französischen Sprachgebrauch unserer Zeit ist Ste. Touche eine sehr gewöhnliche Benennung für den Tag, an welchem man seinen Gehalt erhält (toucher).

St. Boudin oder St. Cochon werden gefeiert bei der Mahlzeit, welche beim Schweinschlachten gehalten wird.

Ein Gefrässiger ist ein „Diener von St. Goinfrain", mit einem Wortspiel auf goinfre, d. i. gefrässig.

Ein Trunkenbold verehrt St. Lichard, einen ersonnenen Heiligen, dessen Name zurückgeführt werden muss auf lécher (lecken für trinken) oder Ste. Chopinette (dimin. von chope = Bierglas).

Das Entstehen einer Schutzheiligen wie Ste. Bouteille (= Flasche) lag nach der Rabelaisischen Verehrung der dive bouteille nicht weit. Die Zunft der Zelateurs de Ste. Beuverie war im Mittelalter gross[1]).

Ist das Kind im Begriff zu weinen, so ist es, nach dem französischen Sprichwort, auf dem Weg nach Ste. Larme. Im Niederländischen sprechen wir in diesem Fall von den Waterlanders (= Wasserländer), und es scheint mir nicht zu bezweifeln, dass wir hier wieder einen ersonnenen geographischen Namen haben; dass aber zur Verbreitung der Redensart das echte Waterland in der Nähe von Amsterdam — gut bekannt durch Broek in Waterland — beigetragen hat, halte ich für sehr wahrscheinlich.

Kennt die Volkssprache heute nicht mehr Sankt Noywerc, d. h. den Schutzpatron des Müssiggangs, so lebt doch der H. Maandag (Montag) fort, ebenso in den Niederlanden wie in Frankreich und England. Der Galizische Wasserträger Gil Peregil war, nach dem Zeugnis des gemütlichen Washington Irving, sehr treu im Feiern aller Heiligenfeste, „and of St. Monday into the bargain".

Zu derselben Familie gehört bei den Wallonen St. Fadou (von fade schlaff, faul) und der noch nicht kanonisierte Lazybones der Engländer.

---

1) Stecher, Hist. d. l. Littér. Neerl. en Belgique p. 199.

Ferner werden in der Volkssprache auch Heiligennamen ersonnen, um einen Zeitpunkt in einer eigentümlichen Weise anzudeuten. In der pittoresken Sprache der französischen Schuljugend heisst z. B. der Tag, wenn die Ferien anfangen, St. Fout-le-Camp.

IV.

Der Ursprung solcher Bildungen liegt in der Analogie mit einer Menge allgemein gebräuchlicher Zeitbestimmungen. Wir wissen alle, dass der gemeine Mann die Namen der Heiligen anwendet zur Bezeichnung gewisser Zeiten, nach welchen er seine Beschäftigungen regelt. Wir lesenden Stände würden wahrscheinlich in keiner geringen Verlegenheit sein, wenn man uns erklärte, dass diese oder jene Pflanze an dem und dem Heiligenfeste gesäet werden müsse, wie z. B. die Zwiebel auf St. Gregorius d. i. den 12. März.

So ersann der Volkshumor bei uns Heilige wie S. Nimmermeer, den Bruder des deutschen S. Nimmerling oder S. Nimmerlein, sowie auch des S. Jamais der Franzosen.

Diese Zeitbestimmung ist jedoch nicht so verbreitet als gewisse andere, gebildet durch einen Wortverband, aus dessen komischer Zusammenstellung die Unmöglichkeit oder die Unwahrscheinlichkeit von selbst hervorgeht.

Schon im Mittelniederländischen kommen Redensarten vor, in welchen örtliche und zeitliche Bestimmung scherzhaft zusammengeworfen wird.

Reinaert, der Schalk, bindet dem Löwen die schlau erfundene Fabel auf von dem Schatz, der zu Kriekeput vergraben liegt. Der König kennt aber den schlauen Gast und fürchtet, dass Kriekeput ein „geveinsde (ersonnener) Name“ sei. Nein, König, antwortet Reinecke darauf:

.... ghi sijter also na,
Alse van Colne tote Meie (vs. 2641)

d. h. Sie sind soweit davon, als von Köln bis zum Mai = was Sie denken, ist unmöglich.

Dergleiches Wortkoppeln ist also sehr alt und bis auf unsere Zeit bekannt geblieben. Noch heute, scheint es, bestehen in Süd-Deutschland zahlreiche Ausdrücke wie zwischen Pfingsten und Strassburg, oder zwischen Pfingsten und Esslingen, mit der Bedeutung von nirgends, als Antwort auf Fragen, welchen man ausweichen will[1]).

Auch in den lateinischen Gedichten des Mittelalters finden sich Beispiele. Inter Pascha Remisque (zwischen Ostern und Rheims) liest

1) S. van den Vos Reinaerde (Ed. Martin) Anm. zu vs. 2641. Auch ed. Jonckbloet, Bijvoegsel zum Glossar. S. ferner C. Müller-Fraureuth: Die deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhausen (Halle 1881) p. 104 (Anm. 62).

man im Reinardus II, vs. 690; und weiter (ib. IV, vs. 970) inter Cluniacum et sancte festa Johannis obiit (d. i. er starb zwischen Cluny und S. Johannes).

Tuinman (Nederduitsche Spreekwoorden I, p. 334) erwähnt den niederländischen Ausdruck: van Aken tot Paschen (= von Aachen bis Ostern); auch hat er: tusschen Kalis und Sinte Reinuit, welches er aber nicht erklärt. — Noch heute ist die französische Redensart: cela s'est passé entre Maubeuge et la Pentecôte (das ist geschehen zwischen Maubeuge und Pfingsten) in vollem Gebrauch.

Pierrot in Molières Don Juan ou le Festin de Pierre (II, 1) spricht von einer „garderobe“ (= Schürze) aussi large que d'ici à Paques. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Molière, um den komischen Effekt zu steigern, seiner Person eine dieser populären Massbestimmungen in den Mund gelegt hat.

Es giebt zahlreiche Redensarten, um eine Zeit anzudeuten, welche niemals kommen soll. Dabei nimmt der Volksgeist oft seine Zuflucht zu kirchlichen Festen, wobei dann eine komische Unmöglichkeit hinzugefügt wird.

Sehr gewöhnlich ist unter anderm die Redensart: als Paschen en Pinkster op éen dag vallen (wenn Ostern und Pfingsten auf einen Tag fallen); oder: als Paschen op een Maandag valt (wenn Ostern auf einen Montag fällt).

Es giebt sogar ersonnene Festnamen, um dasselbe auszudrücken: te Pruimpaschen heisst es in Limburg, als de kalveren op 't ijs dansen (Pruimpaschen aus pruim = Pflaume, und Paschen; wenn die Kälber auf dem Eise tanzen). Statt Pruimpaschen sagt man auch Sint Jutmis oder Juttemis, ein Ausdruck, der schon 1738 bei Marin (Dict. franç. hollandais) vorkommt.

Auch im Französischen finden sich dergleichen komische Redensarten. Cela arrivera, heisst es, si le Carême dure sept ans (= das wird geschehen, wenn die Fasten sieben Jahre dauern); oder auch: la Semaine des trois Jeudis (= die Woche der drei Donnerstage). Zuweilen wird dieser letzten Redensart hinzugefügt: quarante jours après Jamais (= vierzig Tage nach Nimmer).

In demselben Falle antwortete der Italiener mit einem assonantischen Reim:

Il dì di San Bellino,
Tre dì dopo il giudidio

(d. i. den Tag des S. Bellino, drei Tage nach dem letzten Urteil). S. Bellino ist ebenfalls ein ersonnener Heiliger[1]).

Man könnte diese Redensarten ohne Mühe vermehren; die gegebenen

1) S. Rolland, Rimes et Jeux de l'Enfance (Paris 1881) p. 289.

Beispiele mögen aber genügen. Wir haben noch für das niederländische Sprachgebiet eine Redensart zu erwähnen, bei welcher wir einen Augenblick stillzustehen wünschen.

Niemals heisst oft in Limburg: als de klaver uit 't veld is (= wenn der Klee aus dem Felde sein wird); aber, viel charakteristischer, in Flandern in der Umgangssprache ganz gewöhnlich, und sogar in geschriebener Rede: In't jaar Een, als de Uilen preeken (= im Jahr Eins, wo die Eulen predigen). Es ist wahrscheinlich, dass dieselbe durch ganz Belgien geht; bisweilen aber finden sich Abweichungen, sowie in Maastricht, wo sie lautet: in et jaor ein esten uil preek[1]). In West-Flandern sagt man auch: In't jaar blok als de uilen kraaien en de koeien met patijnen gaan (= im Jahr Block, wo die Eulen krähen und die Kühe mit Holzschuhen gehen)[2]).

Über den Ursprung dieser Redensart sind mehrere Vermutungen ausgesprochen worden. G. D. Franquinet versuchte die folgende Erklärung: Könnte man, sagt er, den Ursprung dieser Redensart nicht in der Volksüberzeugung suchen, dass, im Gegensatz zu unserer christlichen Zeitrechnung und zu der Predigt des Wortes Gottes, eine neue Jahrzählung und insbesondere eine Predigt des dummen Unglaubens (hier vorgestellt durch eine Eule, das Symbol der Finsternis und des Unverstandes) unmöglich sind?

Nicht mehr Wert hat die Mutmassung von J. De Smet[3]). Er will nämlich die Eule in dieser Redensart für einen Spottnamen ansehen, der im Jahre 1801 den Priestern gegeben ward, welche sich vor den französischen Sansculotten verbergen mussten und genötigt waren, des Nachts zu predigen. Das Bestehen dieses Spottnamens hat er durch nichts bewiesen und sich sogar, um die Redensart für seine Erzählung passend zu machen, erlaubt, in derselben das Tempus des Verbums zu ändern: In het jaar Eén, als de uilen preekten. Dass dieses die echte Form nicht ist und die Volkssprache wirklich das Präsens anwendet, erhellt aus Schuermans Algemeen Vlaamsch Idiotikon, s. v. jaar.

Alles, was zur Erklärung dieser Redensart angeführt ward, ist daher wenig gründlich. Der Ursprung liegt auch wahrscheinlich ausserhalb Flanderns und geht weiter zurück als zum Anfang unseres Jahrhunderts; denn auch Deutschland kennt ein Jaar Een; „das Jahr Eins nämlich, wo die Elbe brannte und die Bauern mit Strohwischen löschen kamen[4])".

1) G. D. Franquinet, Hoe het Volk spreekt te Maastricht in der Zeitschrift Maasgouw (1880–1886) in Nr. 2894.

2) De Bo, Westvlaamsch Idiotikon (2. Aufl. 1892) s. v. blok.

3) Overleveringen, Legenden en Bijgeloovigheden, Gebruiken, Uitvindingen, Gedenkstukken, enz. der Menapiers. (Brugge 1886) p. 284. Ein albernes Buch.

4) C. Müller-Fraureuth, Lügendichtungen, p. 104.

Leider können wir für das Alter weder der niederländischen, noch der deutschen Redensart Belege beibringen. Die äussere Form dieser letzten erinnert aber an die Menge anderer, in denen der komische Effekt erreicht wird durch eine Verwechselung zwischen Subjekt und Prädikat. Solche Umkehrung geschieht mehr in der Volkssprache. Fragt das Kind z. B., was oder wieviel es bekommen werde für einen oder den anderen kleinen Dienst, den es geleistet, so antwortet die vlämische Mutter scherzhaft: Alle guldens drij maanden (= jeden Gulden drei Monate). Ist es nicht eine ähnliche Umstellung, welche den Worten der Marschälle des Brautzugs auf der schwedischen Insel Huckö zu Grunde liegt, wenn sie, um der Gesellschaft den Durchzug zu erkaufen, versprechen, dass „Jeder Mann ein Stoof Heu, jedes Pferd ein Bund Bier erhalten“ werde[1])?

In der Litteratur früherer Jahrhunderte sind solche Umstellungen ungemein zahlreich. Fischart, eine sehr reiche Quelle für die Geschichte des Komischen, sagt unter anderm in seinem Binenkorb (200): Zur zeit, da die bach branten und man mit stroh leschte, die bauren bollen, die hund mit spissen herausloffen, nemlich zur zeit des strengen Finkenritters.

Die Erwähnung von dem Namen des Finkenritters führt uns mitten in die komische Litteratur des XVI. Jahrhunderts, von welcher die unter diesem Titel bekannte Sammlung von Schwänken und Erdichtungen die beste Vorstellung giebt. Dieses Buch erschien etwa 1559, es ist aber nur eine Kompilation von Stoffen, welche schon lange unter dem Volke gäng und gäbe waren.

Bis auf unsere Zeit hat das Volk sein Vergnügen daran gehabt, Unsinn und Lügen zu ersinnen; es hat auch wohl zuweilen Unsinn dichten wollen. Bis heute sind Lügenlieder und Lügenmärchen bekannt geblieben, in Holland[2]) wie in Flandern, in Frankreich wie in Deutschland. So sehr findet das Volk Vergnügen an den Bildern, welche es sich schafft, wenn es seiner Phantasie die Zügel schiessen lässt, dass noch heute, in Flandern wie anderswo, häufig ein Streit um die grösste Lüge eine Nummer des Kirmessprogramms ist.

Es besteht eine ganze Litteratur lügenhafter Fiktionen, von denen die ältesten, welche uns bekannt sind, zum XI. Jahrhundert hinaufreichen. In diesen findet man auch die Quelle von all den Lügen, welche noch heute unter dem Volk umlaufen.

Das Jahr Eins, auch das Jaar Eén der Flamländer, scheint mir zu diesen Schöpfungen zu gehören, von denen mehrere in der heutigen Volkssprache übrig geblieben sind, in erster Stelle der Name des ersonnenen Landes.

---

1) L. v. Schröder, Hochzeitsgebräuche der Esten, Berlin 1888, p. 63.
2) S. Kalff, o. c. p. 489.

Für das niederländische Sprachgebiet liefert wohl die älteste Anspielung auf dasselbe eine Stelle der mittelniederländischen Klute (= Schwank) van Pleyerwater. Die Frau beauftragt Werrenbracht, ihren Mann, player-water, d. h. Spielwasser (von plaren, spielen, cf. eng. to play) zu holen. Dieses Wasser ist eine Erdichtung der spielerischen Phantasie. Auf seine Frage, wo dieses zu finden sei, antwortet die Frau:

(vs. 46) Tonvreen, in oest lant, in het vloeyt hoghe
Uten berghe van ontwijste bij tal van drofheyen.

Professor Moltzer (Middelnederl. dramatische Poëzie, Groningen, J. B. Wolters, 1873) erklärt p. 260 diese Stelle: „Tonvrede, d. i. te onvrede, dus zooveel als in onrust en bekommering; de vrouw maakt er maar wat van, om Werrenbracht te verschalken“ (d. h. tonvrede, d. i. zu Unfrieden, also soviel als in Unruhe und Besorgnis; die Frau macht nur etwas daraus, um W. zu hintergehen“.

Bis dahin Moltzer. Die Stelle muss wohl ganz anders aufgefasst werden. Die Frau, meine ich, gebraucht ersonnene Ortsnamen, deren wir früher soviel Beispiele gaben: Zu Onvrede, der Berg von Ontwijste, d. i. der Unweisheit oder Thorheit; das Thal van Droefheid, d. i. Trübsinn. Alle diese Orte werden vom Dichter selbst nach Oestlant (= Ostland) verlegt, das ebenfalls, trotz unserer mittelalterlichen Lieder, welche eine historische Farbe haben, als ein fiktives Land wird aufgefasst werden müssen [1]).

Zu demselben Gebiet gehört das Engeland, das in niederländischen Liedern aus früherer und späterer Zeit vorkommt und von Mannhardt gedeutet wird als das Land der Engel oder das Seelenland [2]).

Mehr populäre Namen für ein ersonnenes Land sind das Luilekkerland (= Schlaraffenland) und die Verkeerde Wereld (= Verkehrte Welt). Bevor wir aber auf diese zwei Schöpfungen des Volkshumors näher eingehen, müssen wir noch mit einem einzigen Wort eine andere Redensart erwähnen, in den südlichen Niederlanden wohl geläufiger als in den nördlichen.

Loop naar Bommelskont (Lauf nach B.) ist eine Art Verwünschung, in welcher wieder ein fiktives Land zu stecken scheint. Das Wort Bommelskont findet sich, nach Harrebomee, noch in einer anderen Redensart: Hij gaat naar Bommelskont, sagt man, drie uren boven de hel, daar de honden met het gat blaffen,“ (d. h. er geht nach Bommelskont, drei Stunden über der Hölle, wo die Hunde mit dem Hintern bellen) angewendet im Falle, wenn man sich mit Sachen abgiebt, welche nicht zu entwirren sind.

---

1) G. Kalff, o. c. p. 369.
2) G. Kalff, o. c. p. 492.

Das Schlaraffenland und die Verkehrte Welt sind zwei ganz verschiedene Schöpfungen.

Der älteste Bericht über das Schlaraffenland im Niederländischen reicht bis zum XV. Jahrhundert; nicht als Luilekkerland, sondern mit dem Namen von Cockaenghen. Es ist schwer zu bestimmen, wann dieses Wort ausser Gebrauch gekommen ist, aber Kiliaen (XVI. Jahrhundert) kennt nur Luy-leckerland. Der Titel der Sproke (= Schwank), in welcher dieses ideelle Land erwähnt wird: „Dit is van dat edele lant von Cockaenghen" weist zurück auf eine französische Quelle, welche in dem Fabliau de Coquaigne gesucht werden dürfte, der ins XIII. Jahrhundert gehört[1]).

Die bestbekannte Schilderung des Luilekkerlandes ist die, welche Hans Sachs in seinem ergötzlichen Schwank Das Schlauraffen Land vom Jahre 1530 lieferte. Es liegt bei ihm, nach einer Ortsbestimmung, welche wir schon früher kennen lernten, „drey meil hinter weynachten". Die Arbeit, die man zu vollbringen hat, um dahin zu gelangen, ist ganz in Übereinstimmung mit dem Charakter des Landes: man muss einen Berg von Reisbrei von drei Meilen durchessen. Nicht nur Faulheit, sondern auch all die übrigen Laster und Fehler werden mit Gut und Würdigkeiten belohnt, während derjenige, welcher sich verständig und ehrbar zeigt, in jenem Lande nicht zurecht kommt. Diese Züge sind ungefähr dieselben als die, welche man in einem niederländischen Lied des XVII. Jahrhunderts antrifft, welches Kalff mitteilt[2]).

Während das Schlaraffenland sich gewissermassen auffassen lässt als eine Parodie des christlichen Paradieses, ist die Verkehrte Welt ein Mythus, welcher sich ziemlich spät nach den Erdichtungen der Volkspoeten aus früherer Zeit von der Sippschaft des Finkenritters gebildet hat. Waren dergleichen Märchen schon früher bei dem Volke beliebt, wie der Finkenritter zur Genüge beweist, so erhielten sie in der Schöpfung der Verkehrten Welt einen festen Körper. Der ganze Mythus beruht auf einer Umstellung zwischen Subjekt und Objekt: in dem Finkenritter wird gesprochen von einem Ort, wo unter anderm die Frucht den Baum trägt, die Hunde von dem Hasen erwischt werden, die Schafe die Wölfe hängen, Hühner und Gänse die Füchse belauern, und die Mäuse die Katzen fressen. Zu der Befestigung und Verbreitung des Mythus trugen ohne Zweifel die populären Kinderbilder bei, und von der Verkehrten Welt ist nl. ein sehr bekanntes Bild vorhanden, das noch heute zu Epinal und Metz immer neu aufgelegt wird. Auch in den Niederlanden kannte man dieses Bild; es gehört sogar zu denjenigen, welche „der niederländischen Jugend

1) F. J. Poeschel, Das Märchen vom Schlaraffenland. (Halle 1878) p. 22.
2) o. c. p. 490.

wenigstens zwei Jahrhunderte zum Vergnügen dienten und die Einkünfte des Schulmeisters nicht wenig vermehrten[1]).

Hiermit wollen wir unsere Liste von scherzhaft angewendeten Eigennamen schliessen. Die angeführten Beispiele, welche ohne Mühe vervielfältigt werden könnten, genügen, um uns einen Einblick zu öffnen in die Volkspsychologie. Sie werfen ein helles Licht auf die stets in den Vordergrund tretende Spottlust des Volkes, welche durch die Feder eines einigermassen begabten Dichters zu einer reichen Quelle komischer Effekte und Situationen werden kann. Die Autorität eines Mannes von Talent trägt manchmal kräftig dazu bei, um manchen dieser Redensarten und Ausdrücke, welche sonst nur zur Volkssprache gehören und deshalb meistens als trivial verurteilt werden, in den allgemein gebrauchten Wortschatz Eingang zu verschaffen. Für das niederländische Sprachgebiet hat Breero gewiss mehr als eine solcher Redensarten, wo nicht weiter bekannt gemacht, so doch am Leben erhalten. So übt das Volk stets Einfluss auf die Bildung oder Bereicherung des Wortschatzes der Sprache, und, unter den linguistischen Thatsachen, auf welche es sein persönliches Siegel prägt, giebt es keine, in welchen sich sein Charakter und seine eigentümliche Philosophie besser abspiegelt, als die scherzhaft gebildeten oder scherzhaft angewendeten Eigennamen.

Der Geruch
vom Standpunkte der Volkskunde.

Von **Dr. M. Höfler.**

Die Entwickelungsgeschichte, die grosse Lehrmeisterin und Pfadfinderin in der Physiologie, wies nach, dass die Geruchsmembrane der Nase beim Embryo aus Hautgebilden entsteht; die Sinnesempfindungen des Geruchsorganes sind demnach nur Modifikationen der ursprünglich bloss der Haut zukommenden Empfindungen. Die Nase, das Schutz- und Traggerüst für die Geruchshaut, welcher ein ganz bestimmter Kreis von Empfindungs-Qualitäten zukommt, ist, wie „der biblische Medikus" (1743) sich ausdrückt, „zu nicht geringer Zierde des menschlichen Körpers mitten in dem Angesicht hingestellt", zwischen die Augen und oberhalb des Geschmack-

1) G. D. J. Schotel, Vaderlandsche Volksboeken en Volkssprookjes I, p. 304.

organes. Wo dieser Sinn besonders entwickelt ist, wie z. B. beim Spürhunde, da ist auch dieses Knochengerüst besonders weit vorgestreckt. Die Anthropologen der Neuzeit würdigen bei ihren Messungen des Gesichtsschädels die Grössenverhältnisse des Nasengerüstes zum übrigen Gesichtsschädel eingehender Untersuchungen. Nach seinen Messungen findet z. B. J. Ranke (Beitr. z. Anthropol. Bayerns 1892 S. 107) „die Anschauung, dass die Form der Nase ein Wertmesser der Physiognomik sei, für wirklich begründet, so dass die Nase als Merkmal für die Gehirnentwickelung innerhalb gewisser Grenzen einen diagnostischen Wert erhält“.

Für den Forscher auf volkskundlichem Gebiete braucht es darum keine Entschuldigung, wenn er diesen sogenannten niederen Sinn auch in das Gebiet seiner Aufmerksamkeit einbezieht unter Berufung auf das Wort des Terenz: Nil humani a me alienum puto; dem Arzte ist diese Aufmerksamkeit ohnehin eine Berufsaufgabe. „Ehrlichen und reinlichen Leuten ist es allerdings eine Scheu und Schande,“ meinte der Koburger Arzt Kolreuter (1574), „die Nase mit Gunsten über allen Unlust zu recken; wir Ärzte müssen es aber doch bisweilen thun, alles dem Menschen zum Besten und um unseres Berufes willen.“

Vom kulturhistorischen Standpunkte aus erinnert uns der Geruchssinn so recht an das Platosche „Tier für sich innerhalb des Menschen“, an die rein tierischen Triebe des Menschen, den Nahrungs- und Geschlechtstrieb, diese mächtig drängenden Faktoren in der menschlichen Kulturentwickelung.

So veredelt und verfeinert, ja fast fadenförmig uns auch heutzutage der Zusammenhang des Geruchsinnes mit dem Geschlechtstriebe erscheinen mag, immerhin dürfte ein solcher doch noch bestehen; nimmt man doch an, dass die Nasengrösse mit der Grösse der Geschlechtsorgane beim Menschen eine gewisse Kongruenz habe. Wahrhaft poetisch schildert Ranke („Der Mensch“ I. 556) den Zusammenhang der Höhe der Sinneseindrücke mit den verschiedenen Altersstufen: „die Sinne sind die eigentlichen Freudenbringer des Menschen, jeder in verschiedenem Masse für die verschiedenen Lebensalter; die erste Jugend hat ihre grösste Freude an den Empfindlichkeiten des Geschmackssinnes; dann suchen der schwärmerische Jüngling und die Jungfrau im Dufte der Blumen und Blüten freudigen Genuss . . . das Auge ist der Freudensinn des Alters.“ Das geschlechtlich-apathische Alter ist für Gerüche sehr abgestumpft und bei vielen Greisen fehlt nach J. L. Prevost das Geruchsvermögen ganz. Bei sexuellen Irritationszuständen beobachtet man nicht selten auch Geruchshallucinationen. Je duftender der „Schmeckbüschel“ der bäuerlichen Geliebten, je feiner das Parfüm des Billet-doux, desto wonniger fühlt sich der Verehrer. Wenn der verliebte Bursche seiner Auserwählten einen Apfel zu essen giebt, den er vorher eine Zeitlang unter der Achsel getragen hat, so liegt dieser Spende die Hoffnung auf Gegenliebe zu Grunde,

die dieser Geruch erwecken könne. Der Manzanille-Baum (Hippomane Mancinella) sollte — allerdings nur im Glauben der Alten, dem vielleicht keine Erfahrungsthatsache zu Grunde lag — durch seinen Blütenduft eine an die Rosswut (hippo-mane) grenzende physische Liebe erzeugen. Dass aber jeder Wohlgeruch zugleich auch ein wohlthuendes Aufregungsmittel für das sensuelle Leben überhaupt sei, ist kein blosser Glaubenssatz. Lüstlinge gebrauchen zur Erregung ihrer geschlechtlichen Sinne gar oft der verschiedensten Parfümerieen, die einen Geruchsrausch erwecken, ähnlich den Wollustdüften des Orientalen.

Wir wollen aber diesen Gedankengang, der uns auf niedrigere Kulturstufen oder Entwickelungszustände zurückführen würde, nicht weiter verfolgen.

Viel auffälliger und jedem riechenden Menschen bekannt ist nun der Zusammenhang des Geruchsinnes mit dem Nahrungstriebe. Wie feinfühlig ist diesbezüglich die Tierwelt vom naseweisen Spürhunde bis zur eilfertigen Aasfliege; allerdings übertrifft der Geruchsinn der meisten Säugetiere den des Menschen weit, obwohl letzterer z. B. noch 0,000 000 5 *mg* Moschus und 0,000 000 1 Cumarin riecht; letzteres ist in den volksüblichen Geruchsmitteln (Heublumen, Waldmeister, Steinklee, Gartenraute etc.) enthalten; ebenso ist das menschliche Geruchsvermögen für Essigsäure 0,000 3 *mg* besonders empfindlich. Dieser feine Geruchsinn ist eine regulatorische Einrichtung für die Nahrungsaufnahme auch beim Menschen; wie oft führt das sich entwickelnde Kind seine Finger, die einen ihm noch unbekannten Gegenstand halten, mit diesem zuerst zur Nase und dann zum Munde und auch später noch riecht das grössere Kind mit Vorliebe und nach Affenart an allen neuen Gegenständen; unbewusst scheinbar will es lernen den Geruch zu trennen vom Geschmacke; denn Geruchs- und Geschmacksempfindungen verschmelzen gerade beim bearmten Geschöpfe, das sich seine Nahrung herbeilangen kann, am innigsten; ja sogar so innig, dass z. B. bei dem Alemannen- und Bayern-Volke noch heute „schmecken" ausschliesslich für „riechen" landläufig geblieben ist[1]). Das Volk denkt nicht daran, die Geruchsempfindungen von den Geschmacksempfindungen sprachlich zu trennen, weil eben unter den gewohnten Verhältnissen ein zugleich schmeck- und riechbarer Stoff mit dem Geschmacksinne auch immer den Geruchsinn anregt gemäss dem anatomischen Bau der Nasen-, Rachen- bezw. Mundhöhle, in der die flüchtigen Substanzen, die auf die Zunge gebracht werden, durch die Choanen-Öffnung auch in die Nasenhöhle dringen.

Neben den Nerven des Geruchsinnes (Olfactor) besitzt die Nase gleich der Zunge auch Nerven (vom ersten und zweiten Ast des Trigeminus), die der allgemein verbreiteten Tastempfindung dienen und so bethätigt die

1) Verweis auf ahd. mhd. Wörterbücher und Schmeller.

Nase ihre Teilnahme an dem, was in der Mundhöhle vorgeht, nicht bloss durch die eigentlichen Geruchsempfindungen, sondern auch durch (prickelnde, beissende, stechende etc.) Tastempfindungen. Während aber beim Geschmacksinne nur süss, sauer, salzig (oft mit „sauer“ nicht bloss vom Kinde, sondern auch vom Erwachsenen verwechselt) und bitter („hantig“)[1]) geschmeckt wird, alles Übrige aber undefinierbar „eigentümlich“ bleibt, sind die physiologischen Reizquantitäten, die die physikalischen Agentien der Düfte und Gerüche auslösen und sich dem Sinne kundgeben, weit mannigfaltiger. Der weit leichter bewegliche Geruchsnerv kommt so dem nahegelegenen, aber in Bezug auf Reizempfindungen langsameren Geschmacksorgan sehr zu Hilfe. Wäre ein nicht riechender Mensch in Bezug auf die Auswahl seiner Nahrung ganz allein auf die Selbsterfahrung seiner Zunge angewiesen, er würde den Mangel dieses niederen Sinnes sehr bald beklagen müssen, auch wenn er gerade kein Gastrosophos wäre; ein fein riechender Mensch wird auch caeteris paribus eine bessere Küche haben und gesunder wohnen. Die Trennung der Lust- und Unlust-Empfindungen ist eine bei allen sensitiven Nerven vorkommende Thatsache, da jeder solcher Nerv derartige subjektive Qualitätsempfindungen auslöst, so auch beim Geruchsnerv, der sogar grössere und individuelle Freiheiten in dieser Beziehung erlaubt und die vielseitigsten Accomodationen zulässt. Ob es wohl auch eine individuelle Harmonie der Gerüche giebt, die uns die Anhänglichkeit an die Heimat, den hochentwickelten Heimatssinn mancher Tiere (Hunde, Katzen u. a.), wenigstens zum Teil, erklären könnte?

Starke, namentlich ungewohnte Gerüche werden fast immer zuerst unangenehm empfunden. Geisteskranke haben fast ausschliesslich unangenehme Gerüche; Hypnotisierte riechen ungemein weit und selten Unangenehmes. Der allmählich angewöhnte, zuerst unangenehm empfundene Geruch eines Stoffes kann nach und nach zu einem individuell beliebten Parfüm werden (Jodoform, Karbolsäure z. B. bei Ärzten) oder sich sehr abstumpfen. Die Lieblichkeit des Geruches, die allerdings viel öfter individuell ist, setzt im allgemeinen eine gewisse Verdünnung des Geruchs-Agens in dem jeweiligen Menstruum voraus, damit sie als solche sich bemerkbar macht.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob das Landvolk Geruchsempfindungen schlechter percipiert als der Städter? Wenn man auch zugeben muss, dass der Städter im allgemeinen in einer weniger reinen Athemluft lebt und dementsprechend die Geruchsempfindungen sich bei ihm abstumpfen könnten, [eine Abstumpfung, die auch das von den europäischen Kulturstätten aus ins Landvolk verbreitete Tabakschnupfen als

---

1) „hantig“ ist sowohl bitter, scharf, als salzig und sauer, stets im Gegensatz zu süss.

Abwechselung bietendes Nasenreizmittel uns erklären könnte] und wenn man auch wieder zugeben muss, dass der Städter und namentlich der Gastrosoph eine grössere Auswahl von Geruchsbezeichnungen hat, weil er auch mehr Vorstellungskreise besitzt, die er damit in Verbindung bringen kann, so wäre es doch irrig, daraus auf eine mangelhaftere Geruchsperception beim Landvolke zu schliessen. In der volksüblichen Sprache Altbayerns fehlen allerdings die Ausdrücke: „riechen“, „modern“, „duften“, „ranzig sein“ u. s. w.; das Volk kennt aber „schmecken“ und „stinken“ und schafft sich aus dem Kreise seiner Vorstellungsbegriffe durch das Deminutiv-Anhängsel „eln“ eine Reihe von Geruchsbezeichnungen, deren Anzahl für eine solche Armut an Geruchs-Prototypen gerade nicht beweisend ist, z. B. schmiergeln (zu Schmer, Fett), graweln (zu grau, nach grauem Schimmelpilz der Speisen riechen), schimmeln, böckeln, muffeln, fauleln, räucheln, brandeln, möseln, schwitzeln, kutteln, höseln u. a. Es geht hier beim Geruchsinne wie beim Farbensinne; das Landvolk kommt z. B. mit ungefähr 10 Farbenbezeichnungen aus, der Grossstädter aber hat, wie W. Schwartz in dieser Zeitschrift 1892 S. 249 nachwies, 133 solche Bezeichnungen von Farben; der Städter sieht ebenso viele Farben wie das Landvolk; er hat nur mehr Bezeichnungen für die einzelnen Unterarten. Unter normalen Verhältnissen ist für Gerüche eigentlich jeder Mensch, dessen Nasenschleimhaut gesund ist, empfänglich, auch bei sonst verschiedenen Bedingungen[1]); immer aber sind es nur subjektive Vergleiche mit bestimmten realen Typen, mit denen wir diese Geruchseindrücke bezeichnen. Ein besonderer Feinschmecker, Baron Vaerst, fand einmal z. B. in der Schweiz, dass ein Hammelbraten nach Veilchen rieche. Diesen Vorrat an Prototypen schuf und erweiterte erst die fortschreitende Kultur, die das Bedürfnis nach solchen (durch die Notwendigkeit, die Geruchsart zu fixieren und sprachlich zum Ausdrucke zu bringen gegebenen) Geruchsbezeichnungen setzte. Die Ursache des Bedürfnisses ist nach dem Pflügerschen Gesetze auch die Ursache zur Befriedigung des Bedürfnisses. Der Handels- und Warenverkehr war es namentlich, welcher durch die Unterscheidung frischer von alter Ware, echter und falscher Stoffe die Geruchsbezeichnungen erweitern half, nachdem längst vorher schon und in erster Linie die Nahrungsauswahl die Veranlassung zu differenten Geruchsbenennungen gegeben hatte.

Eine der ältesten Bezeichnungen für riechende Stoffe ist z. B. das Aas (ahd. âs) = O-as, Ab-ass, Ab-uzz, abseits gelegtes oder weggeworfenes Essen[2]). Hierher reihen sich an: Abwasser = faules, übelriechendes Wasser; Abkraut, Abwurz = übelriechendes Kraut; Abfleisch = ungeniessbares, faules Fleisch; Abfell (A-fel) = (übelriechende?) Hautablösung; Abgeschmack = übelschmeckend, geschmacklos.

---

1) Selbst der Schwerkranke erfreut sich noch am Dufte der Blumen, und noch der Scheintote reagiert auf Geruchsempfindungen, selbst wenn alle anderen Sinnesreize ohne Einfluss geblieben waren.

2) O-aett (Upland) = ekelerregend.

Auffällig ist, dass das Wort „stinken", dem (nach Kluge) das griechische ταγγός = ranzig, etymologisch am nächsten steht, im Althochdeutschen und bis zum frühen Mittelalter noch bedeutete: „einen Geruch von sich geben", ja sogar noch „duften". Hierher gehören die verschiedenen Stink-Blumen, Stink-Tiere (Wiesel und Wanze), Stink-Wasser (meist Schwefelwasser).

Das „Riechen" ist eigentlich hierzulande nicht volksüblich; wie schon erwähnt, tritt hierfür „Schmecken" (G'schmach) ein; riechen ist noch mhd. auch = rauchen, Rauch und Geruch verbreiten. Das Wort „Wass" ahd. uuâz = feiner Geruch ist ebenfalls nicht mehr üblich (zu ὄζω, οδον) (A-wasel = Aas). Hierher die verschiedenen Ruchgräser, Ruchbäume, Schmeckblumen, schmeckende Wasser etc.

Die übrigen Geruchsbezeichnungen stammen grösstenteils oder fast ausschliesslich aus dem Vergleiche mit südlichen Produkten, wie sie durch die Einführung römischer Gartengewächse und orientalischen Rauchwerkes dem Volke schon sehr gut bekannt geworden waren, z. B. Rosen, Kümmel, Wein, Nelken, Zimmt, Moschus, Balsam etc. Die Ärzte und Klostermönche, Kräutersammler und Warenhändler waren es, die diese nicht einheimischen Geruchsbezeichnungen volksüblich machten und bei botanischen Objekten den geruchlosen oder anders riechenden Pflanzen den Beinamen Hund-, Kuh-, Wild etc. gaben. Die übrigen einheimischen Ruchpflanzen haben Namen, die mit ähnlichen einheimischen Gerüchen verglichen werden; die Kräutersammler verfuhren bei deren Auswahl gerade nicht ästhetisch, deshalb können wir diese Namen zum Teil übergehen; Bock, Wanze, Schwein, Esel, Kröten, Katze etc. lieferten nicht wenige solcher Vergleiche. Als Inbegriff eines besonders feinen Aromas gilt auch heutzutage noch die Apotheke, die vielen Pflanzen die Geruchs-Signatur gab; „mein Wiesen-Heu schmeckt wie eine Apotheke" kann man hier und da aus bäuerlichem Munde hören. Der Schwefelgeruch (Schwefel ist ein gemein-germanisches Wort, das nach Kluge erstickender, tötender, einschläfernder Stoff bedeutet) kommt bloss dem Teufel und Gespenstern zu im Volksmunde; der urgermanische Lauch, dessen Geruch vielleicht einer der am längsten bekannten Pflanzengerüche ist, wurde nach der Edda (Sigrdrifa-Lied 8) dazu verwendet, um den Meth auf beigemischte giftige und berauschende Gewürze zu prüfen, wobei daran zu erinnern ist, dass man noch heute mit Vorliebe auf das erste Gericht Schnittlauch streut. Der Speisengeruch und der Feuerungsrauch wird wohl für den in Not befindlichen Menschen stets eine Art von „kostlicher" Witterung gewesen sein; der Almhüttenrauch und der Geruch der sogenannten Samstagnudeln ist noch heute eine solche für Wilderer und Betteleute.

Die Witterung der Tiere ist besonders lehrreich; so behaupten die Jäger, dass die Gemsen und das Hochwild vor den in Sennhütten eingeräucherten Wildschützen und Hirten weniger Scheu hätten, als vor den kostümierten Jägern und Jagdherren. Hunde auf Einzelgehöften wittern streunende, ihre Wäsche selten wechselnde Vaganten viel rascher als ihnen fremde Einheimische; ebenso wittern die Hunde ganz rasch die Hundefleisch-Verzehrer. Als das Christentum den Genuss des heidnischen Pferdefleisches

verbot, bezw. auf das noch 732 hier zu Lande wild lebende Pferd einschränkte, musste dem Volke der eigentümlich süssliche Geruch auffallen, den die Hautausdünstung der Rossfleisch verzehrenden Altgläubigen hatte und den noch heute das Volk verabscheut. Vielleicht hat der Name Hunde-Ross-Kraut mit diesem Geruche des Hundefleisch- oder Pferdefleisch-Opfers in der Heidenzeit einen Zusammenhang. Von Pflanzennamen sei hier noch „Siebengezeit" erwähnt (Melilotus caeruleus, Foenum graecum), das seinen Namen davon haben soll, dass es siebenmal in der Tageszeit dufte; es ist aber wahrscheinlicher, dass es seinen Namen von den sieben kanonischen Zeiten (horae) der Klostermönche hat, die die wohlriechende Pflanze in die betreffenden Abschnitte ihrer Gebetbücher legten, wie noch heute das sogenannte Bauernherbarium in Gebetbüchern zu finden ist. Die Klöster, namentlich die Nonnenklöster, verfertigten auch kunstvoll gefasste kleine Ossuarien aus Teilchen von Reliquien, wie sie noch heute zu finden sind. Die Einbalsamierung der Heiligen-Reliquien und der damit getriebene Handel brachte dem Volke neue „wunderbare" Gerüche zur Kenntnis. „Caeterum ex reliquiis Sanctorum saepenumero odorem suavissimum fuisse emissum passim docent scriptores," schreibt Meichelbeck in seinem Chr. Benedictorum unterm Jahre 1053. Solche Heiltümer verbreiteten in ihrer Umgebung die Düfte orientalischer Balsame und Harze und so stand mancher Zellenmönch „im Geruche der Heiligkeit," den die anderen nicht genossen.

Wie viele Gerüche in einem Raume, z. B. einer Wohnstube vorhanden sind, so können sie für den darin Wohnenden vollständig durch Abstumpfung verschwinden; nach Kussmaul sind schon die Neugeborenen für beständige, auch starke Gerüche bald abgestumpft. So gewöhnt sich der Mensch mit der Zeit an die übelriechendste Atmosphäre (z. B. Kutscher an den Stallgeruch), die auf den nicht daran gewöhnten Mitmenschen oder fremden Reisenden eine geradezu betäubende Wirkung haben kann. So kommt es, dass fast jedes Volk das andere als stinkend bezeichnet (Völker-Geruch); vergl. die orientalischen Juden noch heute (im Mittelalter war „Stinker" ein Schimpfname für Juden), den Neger-Geruch u. s. f. Die geringere Hautpflege, die künstlichen Hautschmieren, die verschiedene Bekleidung (Wolle, Pelze etc.) und vor allem die verschiedene Nahrung werden daran mehr Schuld tragen, als der noch sehr zweifelhafte specifische Rassen-Geruch. Allerdings duftet auch der Mensch unter abnormen Verhältnissen verschieden, z. B. Wöchnerinnen, Menstruierende, Totkranke (moschusartiger odor mortis, der vielleicht die Veranlassung gab zur Fabel vom Tode durch Blumendüfte). Blattern-, Masern-, Influenza-, Rheumatismus-, Syphilis-Kranke riechen ganz verschieden; „er stinkt wie die Pest" ist noch landläufiger Ausdruck (Sepsis-Geruch); es sind dies aber abnorme Verhältnisse mit abnormen Stoffwechselvorgängen. Der Hircus axillaris scheint international zu sein; lästig wurde dieser manchen Deutschen erst im Mittel-

alter, wie man daraus schliessen darf, dass erst mit der Verwendung der Mineralbäder (15. Jahrhundert) dieser Geruch eine der Indikationen für deren Gebrauch abgab.

Einen unangenehmen Geruch durch andere Gerüche zu verdecken, ist durchaus keine moderne Erfindung; sie ist sicher so alt als die Beigabe von wohlriechenden Harzen oder harzreichen Holzarten zum Brandopfer; der kirchliche Weihrauch ist eigentlich nur eine Ablösungsform für das volle Brandopfer; man wollte mit der Beigabe wohlriechender Harze dieses Brandopfer der Gottheit angenehmer oder „annehmbarer“ machen. Ob die von Tacitus (Germania c. 37) beim Leichenbrande berühmter Männer erwähnten „besonderen Holzarten“ fremdländisch waren, ist zu bezweifeln; wahrscheinlich bedienten sich die Germanen des einheimischen Wachholders, dessen Beeren als „Lohbeeren“, „heilige Weih-Eicheln“ verbrannt wurden; er lieferte die Wodansgerte (Lebensrute) und alte Pestmittel. Der Opferrauch (Geruch) hat als hl. 3 Königsrauch, Rauchkerzchen, Räucher-Essenz noch immer seine nach dem Volksglauben reinigende Wirkung und Verwendung. Der heilige Rauch (Weihrauch) sollte Seuchen, Krankheits-Schelme, Hexen und Teufel vertreiben; die Fäulnis der Luft sollte, wie die Fäulnis des Fleisches, durch Geruchsmittel vertrieben werden; daher noch heute der stinkende Bock im Viehstalle, früher der Wachholderrauch in den Pest-Kontumaz-Häusern, „Rauchhäusern“, das Wachholder-„Glütl“ in den Spitälern (Mitte des 19. Jahrhunderts), das Aufhängen von starkriechenden Hexenkräutern gegen Krankheits-Schelme (Schrätzlein, Putzl, Nörkeln, Heinzeln, Wichtlein, Kunter, Kasermannl, Witemannl, Bilweizen, Töckeln, Truden, Alperer, Gefraischlein, Holzweibl, wilde Ochsner etc. etc.), welche volkstümlichen Krankheitsdämone zur Zeit der humoral-pathologischen Medizinschulen auf den Namen: „phlegmatischer Schleim“ oder „schwarze, verbrannte Galle“ sich umtaufen liessen, während sie heutzutage als Kommabazillus (sogar mit specifischem Sippen-Geruch) als Typhus-, Milzbrand-Bazillus etc. der modernen Kulturmenschheit ihre Visitenkarten abgeben. Aus den staubigen Winkeln der Häuser sucht man die Hexenkraft zu bannen durch antipymotische, starkriechende Frauendreissigstkräuter (Wohlmut, Baldrian, Münze, Wachholder, Weinraute, Teufelsdreck etc.) und aus den Truhen und Schränken durch die motten-, fäulnis- und pestwidrige Citrone[1]) alles schelmenhafte, verzauberte und hineinverhexte Ungeziefer zu vertreiben. Lavendel, Myrte, Thymian, Salbey, Speik, Rosmarin etc. sind solche Wäschekräuter, durch deren Geruch, wie durch den der übrigen G'wand- und Quendelkräuter, Kittelkräuter, Laubquesten (Ruchbirke) etc. man alle krankhaften Agentien zu entfernen bestrebt war.

1) An deren Stelle ist heute meist der „Schmalzapfel“ getreten, d. h. ein wohlriechender, zur besseren Konservierung mit Schmalz bestrichener, glänzender Apfel. Die Apfelsalbe (pomada) mag darum zu den älteren, Ungeziefer vertreibenden kosmetischen Mitteln gehören.

In diese doppelte Rolle eines Unholdinnen und Schelmen vertreibenden und dabei kosmetischen Geruchmittels, das stets bei sich zu tragen ein menschliches Verlangen war, teilte sich der „Gürtler“ oder „Schmecker“, der als „Sonnwendgürtel“ vom Weibe verwendet wurde. Das kraut- und küchenkundige Weib, das stets auch des Schmuckes und Liebreizes nicht vergass, musste zuerst auf wohlriechende, fäulniswidrige, Motten und Geziefer vertreibende Pflanzen seine Fürsorge gerichtet haben, die ihm auch den Vorteil eines für die Festtage bestimmten Kosmetikum boten. Das älteste volksübliche Wohlgeruchsmittel des deutschen Weibes ist vielleicht die Raute gewesen. Unter dem Namen Raute versteht aber das Volk stets wohlriechendes, grünes, vielfach verzweigtes, gelapptes Krautblätterwerk von Blumen verschiedener Arten, hauptsächlich den Beifuss (bîbôz = Beistoss = Beiwürze zur alltäglichen Küchenspeise) = Artemisia vulgaris (Schosswurz oder Johannesgürtel), Artemisia spicata (Gürtler, Speik, Stabwurz), Artemisia nana, Artemisia nitida (Schosswurz), Artemisia abrotanum (Eberraute, Stabwurz), Artemisia mutellina, Tanacetum balsamite (Schmecker, Gürtler, Mutterstab, Frauenblatt), Valeriana celtica (Magdalenenkraut, Speik) (Tirol), Senecio incanus (Edelraute), Asplenium, Fumaria, Galega, Thalictrum, Veronica, Ruta graveolens etc. etc. Der Name „Raute“ (Rauten) ist so verbreitet, dieses ureinheimische Kraut so volksüblich und bekannt, seine volksmedizinische Verwendung bei Frauenleiden aller Art so allgemein, bei Milchmangel seine Benutzung durch Hirten und Senner so alltäglich, darf man fast sagen, dass an dem germanisch-deutschen Indigenate dieses ältesten Küchenkrautes (das allerdings mit vielen anderen rautenähnlichen Blättern früher oft verwechselt worden sein mag) nicht zu zweifeln, und die Entlehnung desselben aus dem Lateinischen höchst unwahrscheinlich ist; auch Kluges Wörterbuch hält das lateinische ruta fur „urverwandt“ mit dem ahd. rûta; die Raute, das Graut, ist in der That „die Mutter aller Kräuter“; sie war die Beiwürze (Beistoss, Beifuss) zur alltäglichen Speise wegen ihres Geruches und Geschmackes, sie ist das Sonnenwendkraut, das mit dem ebenfalls uralten Eisenkraut ins Sonnwendfeuer geworfen wird, mit dem sich die Jugend beiderlei Geschlechter bekränzte auf Sommersonnenwendzeit, wovon vier Bündel in der Kammer gegen die Hexen aufgehangen werden, womit sich die Jugend beim Kirchengange heute noch mit Vorliebe ziert[1]), mit dessen Rauch man den „Kunter“ in den Stallungen vertreibt, womit sich das Wiesel (= Jungfrau) beim Kampfe mit der Schlange, wie Lonicerus schreibt, stärkt, eine so allgemein verwendete Pflanze, auf die jede Sennerin heute noch hoch und teuer schwört, dieses Kraut kann nie und nimmer ein entlehntes oder erst eingeführtes sein. Die fremdländischen Kräuter verraten sich nicht nur durch ihren

1) „Herzschmecken“ und „Hutbüschel“ werden diese wohlriechenden Kräuterbündel genannt.

Namen, sondern vor allem durch die Art und Weise ihrer Verwendung und durch die Krankheitsnamen, gegen die sie gebraucht werden; die Raute ist aber geradezu ein Prototyp einer ureinheimischen Pflanze, die ihrem Wohlgeruche ihre frühzeitige Verwendung gegen alle Faulheiten des Fleisches und der Luft verdankt; sie wurde zur Mutter aller in der Küche verwendeten Kräuter: als wohlriechender Rautengürtel wurde dieses Schosskraut, Frauenblatt, Gürtelkraut, Hollenkraut, Schmeckerkraut etc. auf dem blossen Schoss oder Bug (Schenkel) getragen, daher sie auch „Bungler“ genannt wurde (Schmeller-Frommann[2] I. 206. 217 II. 302 der Zillerthaler nennt seine Schenkel noch „Bunglen“).

Mit steigender Kultur trat an die Stelle des wohlriechenden Heulagers (Heublumen) das mit solchen Kräutern gefüllte Bettkissen. Dem Bettgaste legte man im Mittelalter solche Ruchsäcklein aufs Kopfkissen: „ez smecket so manz iender regt, alsam ez vollez balsmen sî“ sang Walther von der Vogelweide (L. 54, 14) und der „Schlafkienzl“, „Schlafputzen“ von der wohlriechenden Rose (heute von Rosa canina) (Rosenkönig auch genannt) wurde als Wunscherfüller und Fruchtbarkeitsmittel unters Schlafkissen gelegt; so kam auch der Thymian zur Benennung: „Unser Frauen-Bettstroh“.

Die wohlriechenden Öle und Salben lernte das Volk des Mittelalters erst durch die Kreuzzüge kennen, desgleichen die warmen Wannenbäder mit wohlriechenden Blumen (Rosen, Liebstöckl, Lavendel, Chamille etc.), die als Zwagkräuter, Badekräuter, Laugenblumen, Waschkräuter etc. solche Verwendung fanden; so warf man auch im Mittelalter Rosen in die Badewannen (Wolfram von Eschenbach, Parcival 166, 26 Lachm.) und die „Rosenbusch-Jungfern“ waren an den Höfen eine ganz gewöhnliche Beigabe zum Männerbade. Überhaupt legte das Mittelalter grossen Wert auf aromatische Bäder, namentlich bei Frauenleiden. Die Badestuben-Gelehrten jener Zeit, die sogenannten Bader, wissen auch allerlei Wirkungen zu erzählen von der frischen „Ruchbirke“ gegen Hautkrankheiten etc. (s. des Verf. Volksmedizin und Baum- und Waldkult) und dem wohlriechenden, amulettartig am Hinterkopfe getragenen „Hauptkisschen“ gegen Schläfrigkeit und Gedächtnisschwäche.

Das Volk der Berge hat, wie jeder Reisende sich überzeugen kann, grossen Sinn für Farben, der sich in verschiedener Weise bemerkbar macht, aber auch für feinere Gerüche. Die Bäuerin pflegt im Wurzgarten, auf der Laube und hinterm Fenster nicht bloss farbenprangende, sondern vor allem „schmeckende“ Blumen und selbst der ältere Bauer steckt sich noch eine Wiesenblume auf den Hut, aber dann nur eine „schmeckende“ (Maiglöckchen und Schmeckprimel); das junge Volk aber liebt nicht bloss diese, es ziert sich mit Lamberten, mit dem Rauten, mit dem Nagerl (Nelke), für deren Diebstahl nicht jeder Geistliche Absolution erteilt. Für die reine Luft der Berge hat auch der Gebirgsbauer Sinn, er, der an dem würzigen Geruche des Tannenharzes, am Dufte blühender Wiesen ebenso

teilnahmslos vorübergeht, wie an der Düngerstätte und an dem Krautfasse, die ihn gerade so gleichgiltig lassen, wie den Hamburger der Steinkohlen-Geruch oder den Venetianer der Lagunen-Geruch.

Tölz in Bayern.

Kleine Mitteilungen.

Noch einmal die gefesselten Götter bei den Indogermanen.

Von **Wilhelm Schwartz.**

Wenn ich noch einmal auf den Artikel „Die gefesselten Götter bei den Indogermanen" im II. Bd. unserer Zeitschrift S. 197 zurückkomme, so geschieht es, weil ich inzwischen noch eine höchst interessante Notiz zur Sache gefunden habe, die den behaupteten Hintergrund der dahin schlagenden Vorstellungen in bedeutsamer Weise erweitert und bestätigt.

Im ersten Artikel, um ihn kurz zu rekapitulieren, hatte ich, gemäss der Anfrage von Miss Gertrude Godden inbetreff der gefesselten Götter, namentlich Göttermythen herangezogen, welche sich der Naturanschauung anschlossen, dass die Winde (und überhaupt die Gewitterwesen) gewöhnlich „eingeschlossen" bezw. „gefesselt" erschienen und im Unwetter dann, wenn sie an der Arena des Himmels auftreten, ihre Bande angeblich sprengten, bezw. am Ende des Wetters in neue geschlagen wurden. Wie die „Wolke", aus der die Stürme hervorbrachen, als ein „Berg", eine „Höhle", in der sie eingeschlossen gewesen, dabei in der Urzeit aufgefasst wurde, so galten unter anderm die „Blitze", welche man dabei als „zauberhafte Fäden" ansah, als wunderbare Bande, die, so fein sie wären, doch schwer zerreisbar seien, wie es noch der Mythos vom Bande Gleipnir, welches den Fenriswolf, d. h. den heulenden Sturmeswolf, fesselt, in der Edda in eingehender Weise ausführt (s. I. Artikel S. 197 Anm. 4).

Eine Stelle des Eunapios von Sardes nun, auf die ich zufällig stiess, lenkte meine Aufmerksamkeit nachträglich noch auf den zauberhaften Gebrauch des sogenannten Windzaubers und lässt diesen höchst bedeutsam für die ganze Sache werden. Wenn wir denselben nämlich bisher nur bei den Nordgermanen und Finnen (nach J. Grimm, M.[2] S. 606 und 1041) kannten, so lehrt uns die erwähnte Stelle, dass er auch in Griechenland heimisch war, und lässt weitere Folgerungen für unser Thema daran knüpfen, indem überall auch in einem Gebrauch das Fesseln der Winde sich als ein Hauptmoment ergiebt.

Denn Eunapios berichtet, dass noch zur Zeit Kaiser Konstantins allgemeiner Glaube in Byzanz war, jemand könne nach Wunsch Winde „fesseln" und so ihr Wehen verhindern. Er erzählt nämlich, der beim Kaiser hochangesehene Philosoph Sopatros sei von demselben seinen Gegnern preisgegeben und getötet worden, weil sie ihn während einer Hungersnot in Byzanz verleumdeten, er habe die Südwinde „gefesselt" (κατέδησε), damit Getreideschiffe nicht in die Propontis einlaufen und die Stadt verproviantieren könnten.

Unter dem Reflex dieser Thatsache gewinnt aber die gelegentlich hervortretende Vorstellung bei Homer vom „Fesseln“ der Winde durch die Götter je nach Bedürfnis[1]), vor allem das Bild, wie Aiolos dies ausführt, ein besonderes Interesse. Er giebt bekanntlich dem Odysseus einen Schlauch, in dem alle Winde bis auf den West, der ihn in seine Heimat tragen soll, mit einer glänzenden silbernen Schnur gefesselt sind, welche die Gefährten des Odysseus dann aus Leichtsinn lösen, so dass die eingeschlossenen Winde herausstürmen. Od. 10, 23 ff. heisst es:

νηῒ δ'ἐνὶ γλαφυρῇ κατέδει (die im Schlauch eingeschlossenen Winde)
μέρμιθι φαεινῇ,
ἀργυρέῃ, ἵνα μήτι παραπνεύσῃ ὀλίγον περ.

Und nachher:

βουλὴ δὲ κακὴ νίκησεν ἑταίρων·
ἀσκὸν μὲν λῦσαν, ἄνεμοι δ'ἐκ πάντες ὄρουσαν.

Das Bild erhält nun unter Voraussetzung eines dahin schlagenden Volksglaubens auch in Griechenland eine neue, charakteristische Bedeutung, zumal es in dem Kern der Ausführung genau zu dem Verfahren der nordischen Zauberweiber beim Windzauber passt. Diese verstehen es (wie J. Grimm, Myth.[2] 1041 sagt) angeblich „Wind und Unwetter in einen Sack zu schliessen, dessen Knoten sie zu gelegener Zeit lösen, wobei sie ausrufen: „Wind in Teufels Namen!“ Dann fährt Sturm heraus, verheert das Land und stürzt Schiffe im Meere um“. Das ähnliche Verfahren des Aiolos ist nach allem nun nicht mehr eine poetische Fiktion des Dichters, sondern derselbe hat nur eine alte, auch griechische Tradition vom Windzauber, die sich, wie so viele Arten der Zauberei, als ein altes Erbe aus der Urzeit entpuppt, seiner Darstellung verwebt, indem so es ihm möglich wurde, den Gefährten des Odysseus die Rolle zuzuweisen, die guten Absichten des Aiolos zu vereiteln.

Der zauberhafte Gebrauch aber an sich ergiebt sich in seinem Ursprung, wie die meisten ähnlichen Zauberstücke der Urzeit, als eine einfache *μίμησις* angeblicher Vorgänge am Himmel, indem der Naturmensch durch Nachahmung derselben dieselben Erfolge zu erzielen gedachte, die mit jenen dort oben verbunden zu sein schienen, in diesem Falle also das Lenken der Winde nach Belieben[2]). Die Wolke wird dabei repräsentiert durch einen Sack (Windsack, Windbeutel), der Blitzesfaden durch einen Strick[3]), und wenn weiter dabei das Schürzen, bezw. Lösen der Knoten an dem Strick eine besondere Rolle spielte, ja allein schon stellenweise, z. B. bei den Vinländern unter Wegfall eines Sackes als Zaubermittel zum Windzauber galt[4]), so geht dies Moment speciell auf die sich

1) Od. 10, 20 f. heisst es vom Aiolos: *ἔνθα δὲ βυκτάων ἀνέμων κατέδησε κέλευθα, κεῖνον γὰρ ταμίην ἀνέμων ποίησε Κρονίων;* ähnlich von der Athene 5, 383: *ἤτοι τῶν ἄλλων ἀνέμων κατέδησε κελεύθους* — bis auf den Boreas, der den Odysseus zu den Phäaken bringen sollte.

2) Über die der Hauptmasse der alten Zauberei zu Grunde liegende *μίμησις* siehe Prähist. Studien die im Index unter Mimesis angeführten Stellen, sowie meinen Aufsatz über prähistorische Mythologie, Phänomenologie und Ethik in der Zeitschr. der Berliner anthropol. Gesellsch. vom Jahre 1885 S. 539 f.; vergl. auch den II. Bd. unserer Zeitschr. S. 76 Anm. 7.

3) Über die Wolke als „Sack“ s. Poet. Naturansch. II 2, über den Blitz als „Faden“ oder „Seil“, ebendas. 104.

4) Globum enim de filo faciunt, heisst es in einem Bericht aus dem XIV. Jahrh., et diversos nodos in eo connectentes usque ad tres nodos vel plures de globo extrahi

kreuzenden Blitze, welche ja auch sonst so im Aberglauben aufgefasst erscheinen, z. B. dem nodus Herculeus, dem Nestelknüpfen und dergl. zu Grunde liegen[1])

Auf dem Standpunkte der Zauberei also, die Hegel schon seinerzeit, das Richtige ahnend, mit als die älteste Religionsphase bezeichnete[2]), erscheint hier auch schon dieselbe gläubige Vorstellung einer Fesselung der Winde als sachliches Element verwendet, welche hernach in der Zeit anthropomorphischer Auffassung, als man in den betreffenden Erscheinungen überirdische Naturwesen wirkend wähnte, sich an diese unter anderen Formen und Bildern anschloss[3]), und die dabei hervortretende Analogie stützt, bei allem Fortschritt in der sonstigen Auffassung der Erscheinungen, nicht unwesentlich die Richtigkeit der seiner Zeit von mir gegebenen Deutung.

Ich gebe zum Schluss die Stelle aus dem Eunapios ausführlich wieder, zumal sie sonst wenig beachtet worden ist und doch nicht nur in prägnanter Weise den erwähnten Volksglauben schildert, sondern auch neben einzelnen anderen interessanten Momenten anschaulich zeigt, wie der Glaube an Zauberei noch im vierten Jahrhundert n. Chr. die öffentliche Meinung gelegentlich in Griechenland bis zum Kaiser hinauf beherrschte. Dies wird auch nach anderer Seite hin bedeutsam, indem sich daraus erklärt, dass die christliche Kirche (Augustin) auch dieser Art von Aberglauben gegenüber specielle Stellung nahm, womit derselbe dann nach aussen hin in eine neue Art von Entwickelungsphase trat. Denn wenn bis dahin — wie

praecipiunt, secundum quod voluerint ventum habere fortiorem etc. J. Grimm denkt bei dem Globus an den magischen turbo, der bei Horat. epod. 17, 7 vorkommt, ich mehr an einen Zauberknäuel, wie er bei den Esthen eine so prägnante Rolle spielt (siehe Kreutzwald, Esthnische Märchen. Halle 1869. S. 10. 14. 196 ff.), und daselbst, wenn er in der Nacht wie die Sonne strahlt, sich als eine Apperception eines sogenannten Kugelblitzes ergiebt; siehe Poet. Naturansch. II. S. 106.

1) In betreff der Blitzkreuze bezw. Knoten u. s. w. s. Zeitschr. der Berl. anthropol. Gesellschaft vom Jahre 1855, S. 540. Der Blitz als Waffe in den Händen des Indra heisst auch der hundertknotige.

2) Welcker und selbst auch J. Grimm sträuben sich freilich nach ihrem ganzen Standpunkt dagegen, dies voll anzuerkennen und praktisch zu verwerten. s. Welcker, Griech. Götterlehre. II. 1860. S. 153. — Wenn Hegel übrigens der Religion der Zauberei, welche er voranstellt, die Religion der Phantasie folgen lässt, so ist dies nicht ganz richtig, und es reflektiert in dieser Ansicht der Standpunkt der damaligen mythologischen Wissenschaft bei ihm. Denn die inzwischen erblühten prähistorischen Studien und der überall analog hervortretende Charakter der niederen Mythologie zeigen deutlich, dass das erste religiöse Denken des Naturmenschen, wie es sich in den Formen einer gewissen Dämonologie und eines Zauberglaubens bekundete, in gleicher Weise von der Phantasie (oder, wie man jetzt sagt, „Apperception“) ausging. Freilich ist dann bei dem Entwickelungsprozess der Dämonologie zum Polytheismus die Phantasie die besonders treibende Kraft gewesen, die im Anschluss an den kulturellen Fortschritt der Menschen immer neue Bilder entfaltet und ausgebildet hat. — Über die Dämonologie als prähistorischen Hintergrund auch der klassischen Mythologie s. unter anderm meinen Indogerm. Volksglauben S. 229—241.

3) In lebendigen Schilderungen kehren noch heutzutage oft solche Bilder wieder. So heisst es in Fr. Gerstäckers „Inselwelt“ 3. Aufl. S. 322: „Jetzt schienen aber die Geister des Sturmes auch zum erstenmale die Fesseln zu brechen, die sie bis dahin in Schranken gehalten, und während noch der Donner in weiter Ferne nachrollte, kam der brausende Orkan jubelnd und jauchzend über das Meer daher“ (ähnlich wie auch die Winde bei Homer immer in Saus und Braus leben). Poet. Naturansch. II. S. 53 f.

fast überall, — so auch in Griechenland das Volk gegen Zauberer nur gelegentlich reagierte, wenn man sie dieser oder jener Unthat beschuldigte[1]), die gebildeteren Schichten aber sich von dem Glauben an Zauberei immer mehr abwendeten, so wurde von den Kirchenvätern dieselbe doch „als vorhanden“ anerkannt, indem man sie nur als ein Teufelswerk hinstellte und als solches je länger je mehr verfolgte, was dann im Mittelalter zu dem epidemisch auftretenden Wahnwitz der Hexenverfolgungen führte.

Eunapios (4./5. Jahrhundert) erzählt also in seinem Werke *βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν* und zwar in der Vita Αἰδέσιος (in der Ausgabe von Boissonade, Amsterd. 1822, 2 vol.) I. p. 21 Folgendes: *καὶ ἐς τοσοῦτόν γε ἐξίκετο* (scl. Σώπατρος)[2]) *σοφίας καὶ δυνάμεως, ὡς ὁ μὲν βασιλεὺς* (scl. Κωνσταντῖνος) *ἑαλώκει τε ὑπ' αὐτῷ καὶ δημοσίᾳ σύνεδρον εἶχεν, εἰς τὸν δεξιὸν καθίζων τόπον* .... Darüber wurden andere Personen am Hofe (*παραδυναστεύοντες*) neidisch (*ῥηγνύμενοι τῷ φθόνῳ*) und suchten nach einer Gelegenheit, den verhassten Philosophen zu stürzen. Diese fand sich bald. Konstantinopel war damals, durch des Kaisers Schuld, übervölkert und litt daher öfters Hungersnot, zumal bei ungünstigen Winden. Denn die Getreideschiffer aus Asien, Ägypten, Syrien u. s. w. konnten in die Propontis nicht einlaufen, *ἂν μὴ καταπνεύσῃ νότος ἀκρατὴς καὶ ἄμικτος* (p. 23). Nun war gerade damals solcher *λιμός*; das Volk strömte ins Theater *καὶ* — so heisst es p. 23 weiter — *τὸν βασιλέα κατεῖχεν ἀθυμία. καὶ οἱ πάλαι βασκαίνοντες* (scl. den Sopatros) *εὑρηκέναι καιρὸν ἡγούμενοι κάλλιστον, „ἀλλὰ Σώπατρός γε, ἔφασαν, ὁ παρὰ σοῦ τιμώμενος κατέδησε τοὺς ἀνέμους δι' ὑπερβολὴν σοφίας, ἣν καὶ αὐτὸς ἐπαινεῖς, καὶ δι' ἣν ἔτι τοῖς βασιλείοις ἐγκάθηται θρόνοις“. καὶ ὁ Κωνσταντῖνος ταῦτα ἀκούσας καὶ συμπεισθεὶς καταχοπῆναι κελεύει τὸν ἄνδρα, καὶ ἐγένετο διὰ τοὺς βασκαίνοντας ταῦτα θᾶττον ἢ ἐλέγετο.*

Berlin, September 1893.

„Die falsche Braut“ in Niederösterreich.

Bezugnehmend auf eine in dieser Zeitschrift III. 88 f. erschienene Anfrage wegen der „falschen Braut“, erlaube ich mir mitzuteilen, dass diese Sitte in Niederösterreich wohl bekannt ist, und zwar im ganzen Viertel unter dem Manhartsberg, im grössten Teile des Viertel ober dem Manhartsberg, ferner an der Leitha und im Wechselgebiete an der steirischen Nordostgrenze; hingegen ist sie unbekannt in den Alpen.

Die hierbei sich abspielenden Gebräuche sind beispielsweise in Stranzendorf (Bezirk Hollabrunn, Kreis unterm Manhartsberg) folgende:

Nachdem die beiderseitigen Hochzeitsgäste im Hause der Braut sich versammelt haben, tritt der „Bittmann“, das ist der Beistand des Bräutigams, vor und hält folgende Ansprache:

> „Nun müsst ihr uns nicht übel aufnehmen, dass wir euch so grob „überlaufen; es wird euch wohl wissentlich sein, dass ein gewisser Heirats- „kontrakt entschlossen sei; wenn zwei oder drei darunter sind, die gerne

---

1) Plato, Menon. p. 80. Demosthenes gegen Aristogiton. I. p. 793.

2) Im Papeschen Wörterbuch wird der Name Sopatros mit Ahlwardt übersetzt; ob mit Recht, lasse ich dahingestellt.

„wissen möchten, was der Jungherr Bräutigam seiner Jungfrau Braut ver-
„heiratet, dies will ich euch kurz erklären:

„1. Verheiratet der Jungherr Bräutigam seiner geliebten Jungfer Braut
„Haus und Hof,

„2. Einen gesunden, frischen Leib,

„3. Eine ehrliche Freundschaft,

„4. Wollen wir euch bitten, eine kurze Antwort zu geben und die Braut
„ausbitten zu lassen.“

Hierauf antwortet der „Heiratsmann“ (Beistand der Braut):

„Wenn der Herr Bräutigam und die eingeladenen Hochzeitsgäste
„wissen wollen, was die Jungfer Braut ihrem Herrn Bräutigam verheiratet,
„nämlich:

„1. 4000 Gulden Geld,

„2. Einen gesunden Leib,

„3. Eine ehrliche Freundschaft — und

„wenn der Herr Bräutigam sich die Braut gemerkt hat, so
„will ich sie vorführen.“

Nun wird unter dem Gelächter der Hochzeitsgäste ein halbwüchsiges, etwa in der Küche beschäftigtes Mädchen vorgeführt. Der Bräutigam sagt: „Dö is nid, dö is ma z' jung“. Hierauf geht der „Heiratsmann“ kopfschüttelnd wieder hinaus und bringt unter erhöhter Heiterkeit des Publikums ein altes Mütterlein herein, worauf der Bräutigam sagt: „Dö is ä nid, dö is ma z' old“.

So wird der jedenfalls schon viele Jahrhunderte alte Witz noch einige Male wiederholt, wobei der Bräutigam auch Gelegenheit finden kann, seinen Mutterwitz zu entfalten, bis er endlich sagen kann: „Das ist die Rechte“.

Im Bezirke Eggenburg, im Viertel unter dem Manhartsberge, war es eine noch vor 30 Jahren übliche Sitte, dass die falsche Braut den Bräutigam mit Schmähungen überschüttete und schliesslich unter dem Rufe „Dä häbts enga Drongöld“ demselben ein Bündel mit Glasscherben vor die Füsse warf; im Bezirke Malzen ist es heute noch gebräuchlich, dass die falsche Braut unter obigem Rufe einige Silber-Zwanziger zu Boden wirft.

Nachdem die richtige Braut endlich gefunden ist, bittet das Brautpaar um den elterlichen Segen, nach dessen Erteilung zur Kirche aufgebrochen wird.

Wien. Dr. Eugen Frischauf.

Des Schneiderleins Glück.

„Ein armes Schneider-Bürschchen ging seiner Wanderschafft nach, einesmahls kam er in einen sehr grossen Wald, und weil er die Wege nicht wuste, ging er irre, die Nacht überfiel ihn, und er muste sich entschliessen, an diesem ihm so furchtsamen Orte zu campiren, dahero er sich nach einem Platz umsahe, wo er vor dem Anlauff der wilden Thiere und andern Gefährlichkeiten sicher zu seyn vermeynte. Dieserwegen stieg er auf das oberste einer sehr hohen Eiche, das Bügel-Eisen schützte ihn vor der Gewalt des Windes, welcher ihn sonst zweifelsfrey treffliche Lufft-Sprünge würde haben machen lehren. Da er nun solchergestalt einige Stunden mit Zittern und Zagen zugebracht hatte, erblickte er nur ein paar Hundert Schritte von sich den Schein eines Lichts, dahero er urtheilete,

dass jemand hiernechst wohnen müsse, stieg demnach von seinem selbst gewachsenen Wacht-Thurme herunter, und ging diesem Lichte zu. Er kam an ein kleines von Rohr und Binsen verfertigtes Häussgen, auf sein Anklopffen trat ein überaus alt Männgen zu ihm heraus, welches mit vielerley farbigten Lumpen bekleidet, und fragte was sein Begehren? er erwiederte, wie er als ein armes reisendes Handwercks-Bürschgen in dieser Wildniss von der Nacht überfallen worden, bäthe dahero ihn biß Morgen zu beherbergen. Ey! mit solchen Land-Läuffern mag ich nichts zu thun haben, gegenredete der Alte, es ist ihnen nicht allezeit zu trauen, drum sehet, wo ihr bleibet, und hiermit wolte er wieder hinein gehen; doch das Bürschel fasste ihn bey einem Rock-Zipffel und hörte nicht auf zu bitten und betteln, biß er ihn überredete. Der Alte wiese ihm hierauf ein ziemlich gutes Nacht-Lager in einem Winkel der Hütte an, nachdem er ihm vorher etwas zu Essen gereichet. Der arme Schelm brauchte keines einwiegens, sondern er schlieff unbesorgt bis an den lichten Morgen, würde auch wohl noch lange nicht ans Aufstehen gedacht haben, wenn er nicht durch einen grossen Tumult wäre erwecket worden, denn ein lautes Geschrey und Gerassel erschallte vor der Hütte. Er erschrak zwar anfangs hefftig, doch warff er seine Hülle um sich und lief hinaus zu sehen, was vorginge. Er erblickte kaum einen Büchsen-Schuss weit einen grossen schwartzen Ochsen[1]) mit einem schönen Hirsche hefftig streiten; diese Thiere schienen so ergrimmt auf ein ander, dass von ihren Stössen und Getrampel die Erde unter ihnen erbebete. das Blut floss Strom-Weise von ihnen herab, und es schiene ungewiss, welches von beyden obsiegen würde. Endlich glückte dem Hirsch ein Stoss in des Ochsens Bauch, dass dieser mit erschrecklichem Brüllen zu Boden suncke und zu sterben schiene, worüber der Hirsch sich ungemein erfreut bezeugte, und den überwundnen Theil mit Füssen vollends zum Tode beförderte. Der Schneider sahe diesem allen mit Verwunderung von weiten zu, aber ach! in was vor Erstaunen wurde er versetzt, als er den sieghafften Hirsch in vollem Springen auf sich zueilen sahe, der tödtliche Schrecken liess ihn an keine Flucht gedenken, welche ihm jedoch wenig würde genutzet haben, weilen der Hirsch ihm bereits auf dem Halse, und auf sein Geweihe gefasset hatte. Er eilte sogleich schnellen Lauffes mit seinem mehr todt als lebenden Reuter fort über Stock und Stein, durch Thal und Wald, bis er an einen Fluss kam, über selben schiene er mehr zu fliegen als zu schwimmen, bald darauf kam er vor einen Felsen, legte sich auf die Erden, dass also das arme Schneidergen gantz sanfft herab fiel; als er sich ein wenig wiederum ermuntert und zu sich selber kommen war, sahe er den Hirsch annoch vor sich stehen, und wurde zugleich einer grossen eisernen Thüre in dem Felsen gewahr, in dem sahe er den Hirsch mit gröster Gewalt mit den Geweihen darwider stossen, wovon die Thür jehling aufsprang, zugleich fuhren viel Feuer-Flammen heraus, denen ein dicker Dampf folgte, welcher dem Schneider den Hirsch aus den Augen brachte.

Als er nun bey sich erwegte, was er nun anfangen oder wohin er sich wenden solte, dass er wieder zu Leuten gelangte: so hörte er eine Stimme aus dem Felsen: Junger Schneider! komm herein, fürchte dich nicht, dir soll kein Leid wiederfahren. Er konnte sich zwar lange zu nichts gewisses entschliessen, doch eine heimliche Gewalt nöthigte ihn, dass er sich zuletzt mit langsamen Schritten hinzu nahete, und mit tausend wider einanderlauffenden sorgsamen Gedanken durch die Thüre hinein trat. Das was sich seinen Augen vorstellete, war ein grosser geraumer

1) Auch in dem Märchen von Reinhold dem Wunderkind bei Curtze, Volksüberlieferungen aus Waldeck, Nr. 20, tritt der Zauberer in Stiergestalt auf und kämpft mit Reinhold, der den Zauber bricht und die Prinzessin erlöst.

Saal, dessen Decke, Wände und Boden mit hell polirten Quatersteinen besetzet, auf deren jeden ein ander unbekandter Character eingegraben zu befinden war. Nachdem sich das gute Schneider-Bürschgen allhier satsam umgesehen, wolte er wieder hinaus gehen, indem hörete er die obige Stimme: Trit auf den mittelsten Stein dieses Saals, so wird dein Glück vollkommen seyn. Als er diesem Folge leistete, sanck der Stein unter seinen Füssen und er zugleich viele Klafftern mit hinunter in die Tieffe. Hier fandt er mehr zu betrachten und zu bewundern. Denn er sahe sich in einem sehr geraumen weitläufftigen und dem obigen an Grösse fast gleichen Saal, dessen Wände voller Fäche oder vielmehr Löcher waren, in deren jedem ein helles Glaß zu befinden, in welchen vielerley Farbigter Spiritus oder dem Rauch gleiche Materie zu sehen. In der Mitten dieses Saals stunden zwey grosse Gläserne Behältnisse; da sich der Schneider hinzu machte, erblickte er in dem einen ein überaus zartes Schlößgen oder adeliehen Hoff mit vielen andern kleinen Häusergen, Höffgen, Ställen, Scheunen und unbeschreiblichen vieler andern artigen Sachen mehr; solches alles schiene ein überaus schönes Kunst-Stück einer mühsamen Hand zu sein, und er bildete sich gäntzlich ein, daß das gantze Werckgen so sauber geschnitzt oder gedrechselt sey. Er würde seine Augen von Betrachtung dieser Seltenheiten noch nicht abgewendet haben, wenn sich nicht die erste Stimme wiederum hätte hören lassen: Beschaue doch auch das übrige. Hiermit wandte sich der Schneider zu dem andern Glaß-Kasten, in welchem er eine über alle massen schöne und wohlgebildete, gantz nackende, und der Länge lang ausgestreckte Weibes-Person liegen sahe. Selbige hatte zwar Anfangs die Augen geschlossen, und lag sonder einige Bewegung, bald aber öffnete sie selbige zugleich mit dem Munde, und redete folgender Gestalt: Du siehest allhier ein unglückseeliges Weibes-Bild vor dir, welche durch die verteuffelte Kunst eines verfluchten Zauberers in diesen unglückseeligen Zustand gerathen; das gütige Geschick des gerechten Himmels hat dich an diesen Ort gebracht, meines Unglücks Ende, und den Anfang deines vollkommenen Wohlseyns zu machen, darum befreye mich lebendig begrabene, durch Wegschiebung dieses Riegels aus diesem gläsernen Grabe, so will ich alsdann ausführlich mit dir reden, und dir zeigen, daß meine Worte auf lauter Wahrheit gegründet. Das Schneidergen war bey Anschauen so wunderbahrer Begebenheiten und Anhörung so schöner Worte nicht mehr recht bey sich selbst, ja er wuste bey nahe nicht, ob er wachte, oder ob ihm traumete, jedoch zog er, als zum Gehorchen gebohren, den bezeichneten Riegel weg, worauf als bald die schöne nackende heraussticg. Sie lief eilends in eine Ecke des Saals, hub einen falschen Stein aus der Mauer, und nahm aus der dahinter verborgenen Höle sehr kostbare Frauenzimmer Kleider hervor, welche sie in möglichster Eyl anlegte, darauf näherte sie sich dem Schneider wieder, empfing ihn als ihren Erlöser mit einem freundlichen Kuß und sagte: Ich hoffe nichts straffbares zu begehen, wenn ich dir zum Zeichen meiner vollkommnen Dankbarkeit solchergestalt begegne, zumahl, weil ich wünsche, mit dir als meinem vom Himmel selbst erkiesten Ehe-Gemahl, bis an das Ende meines noch übrigen Lebens, vergnügte Tage zu zählen; und damit du weißt, mit wem du zu thun, so vernimm folgende Umstände:

Ich bin ein gebohrnes Gräffliches Fräulein, meine Eltern sturben in meiner noch zarten Jugend, ihr Absterben setzte meinen bereits erwachsenen ältern Bruder in schmertzlich Leidwesen, er lebte dem letzten Willen unserer Eltern treulich nach, indem er mich brüderlich liebte. Wir besassen die ererbten schönen Güther in aller Eintracht mit einander, des einen Meynung war des andern Wille, dahero entschlossen wir uns, niemahlen zu heyrathen, sondern bis an unser Lebens-Ende

beysammen zu wohnen. Die löbliche Tugend der Gast-Freyheit, welche wir gegen Nachbarn sowohl als Fremde ausübten, muste Gelegenheit zu unserm erfolgten Unglück geben. Denn einstens kam an einem Abend eine ansehnliche Mannes-Person in unser Schloß eingeritten und bath um eine Nacht-Herberge, man nahm ihn, wie gewöhnlich, mit aller Höfflichkeit auf, und er wurde noch denselben Abend an unsere Taffel gezogen, er unterhielt uns mit denen aller-angenehmsten Gesprächen, so daß es eine Lust war, ihn reden zu hören, indes beobachtete ich, daß er mich beständig anschauete und mit durchdringenden Blicken betrachtete, mein Bruder aber hatte ihn bereits so lieb gewonnen, dass er ihn inständig ersuchte, ein paar Tage auf unserm Schlosse zu verziehen, worin er endlich nach einem verstellten Weigern willigte. Und also wurde vor diesmahl die Tafel geendet, dem Frembden wurde ein gutes Bette angewiesen, und ich verfügte mich bald darauf in mein Schlaff-Zimmer, ließ mich von meiner Leib-Dienerin entkleiden, und legte, weil es spät in die Nacht war, meine der Ruhe begierige Glieder in die weiche Federn. Kaum war ich ein wenig eingeschlummert, so wurde von einer gantz unvergleichlich schönen Music wieder aufgemuntert. Ich konnte nicht begreiffen, wo selbige herkühme, und wolte meine im Neben-Zimmer schlaffende Cammer-Mädgen aufruffen, befand aber mit grossem Erstaunen, daß eine mir unbekannte Gewalt mir die Sprache hemmete, so daß ich nicht vermögend, den geringsten Laut von mir zu geben. Indem tratt der verdammte Zauberer vor mein Bette, obgleich zwey fest verschloßne Thüren jedermann den Zugang bis dahin verwehreten. Er brachte viel ungereimte verliebte Reden vor, und unterstund sich Sachen von mir zu begehren, welche zu erwehnen mir die Jungfräuliche Zucht verbietet. Da er nun sahe, daß ich ihn nicht einmahl einer Antwort würdigte, sagte er voller Verdruß: Ob ich mich zwar gleich itzo meiner habenden Gewalt bedienen könnte, ihren Hochmuth zu bezwingen, so will jedoch mich der Rache auf eine gelegenere Zeit bedienen, welche ihr schwer genug fallen soll. Mein Zorn und Grimm über diesen Un-Menschen nahm mich so ein, daß ich in eine schwere Ohnmacht gerieth, und also dieses Ungeheures Abschied nicht gewahr ward. Da nun endlich meine Lebens-Geister sich wieder erholet, sahe ich, daß es bereits Tag war, ich warff mein Nacht-Kleid über mich, willens meinem Bruder so fort zu hinterbringen, was mir von dem Frembden begegnet. Ich fand meinen Bruder nicht in seinem Zimmer, und als ich die Bedienten nach ihm fragte, berichteten sie mir, wie er mit unserm Gast mit anbrechendem Tage hinaus schiessen gegangen, mir schwahnte gleich ein Unglück, dahero kleidete mich vollends an, ließ meinen Leibzelter satteln und ritte in Begleitung eines Pagen in vollem Jagen dem Walde zu, um meinen Bruder daselbst anzutreffen. Mein Page stürzte mit dem Pferde, welches einen Schenkel brach, dahero konnte er mir nicht mehr folgen, dessen ungeachtet ritte ich fort, wenig Minuten darauf sahe ich den Teufels-Banner von weitem auf mich zukommen, er führete einen schönen Hirsch an der Hand bey einer Leine, ich schrye ihm gleich zu, wo er meinen Bruder gelassen, und wo er zu diesem Hirsch kommen, an welchem ich gewahr ward, daß Thränen aus seinen Augen flossen. An statt mir zu antworten, fing jener an laut zu lachen; ich erzürnete hierüber hefftig, ergriff eine Pistohl, und druckte es auf den Zauberer ab, doch die Kugel prallete von seiner Brust zurück, und fuhr so tief in meines Pferdes Kopff, daß Knall und Fall bei selbigem eins war, dahero stieg ich halb verzweifelt ab. Der Zauberer murmelte einige Worte, welche die Krafft hatten, mich meiner Sinne auf einige Zeit zu berauben.

Wie es weiter zugegangen, kann ich selbst nicht sagen, ausser da ich die edle Würckung meiner Sinnen und Vernunfft wieder empfand, befand ich mich gantz



nackend in dieser unterirdischen Grufft, und zwar in diesem Glase verschlossen. Der Zauberer stellte sich meinen Augen dar, berichtete mir, daß er meinen Bruder in einen Hirsch verwandelt, mein Schloß mit allem zubehörigen in diese kleine Forme, in jenem gläsernen Behältnisse, und alle meine Haußgenossen in Rauch verwandelt in diesen vielen kleinen Gläsern in seiner Gewahrsam hielte, würde ich nun seinen Willen erfüllen, wolte er alles bald wieder in vorigen Stand setzen, dann setzte er hinzu, ich darff nur jedes Gefässe öffnen, so geschiehet das übrige von sich selbst. Ich sanne zwar so Tag als Nachts auf ein Mittel, mich aus diesem Kercker zu erlösen, aber es war alles umsonst; einstens träumte mich mit vielerley artigen Umständen, ich würde von einem jungen Schneider Hülffe empfangen, und nun sehe ich die Erfüllung meines nächtlichen Gesichts, bin daher gesonnen, alles genau zu beobachten, was mir damahls vorkommen. Vor itzo helffet mir, mein Freund, dieses Gefässe, worinnen mein Schloß ist, auf jenen rothen Stein heben. redete das bisher verwünscht gewesene Fräulein fort, damit dazu der Anfang gemacht werde.

Als dieses der Schneider bewerkstelligen helffen, erhube sich der Stein mit beyden darauf fest stehenden Personen, zu samt der andern Last sehr schnell, sehr schnell in die Höhe, und hörete nicht auf zu steigen, bis sie sich wieder auf wohnbarem Erdreich befanden. Das Fräulein öffnete das Glas-Gefäß, alsbald fing das darinnen befindliche Schlößgen mit höchster Verwunderung des Schneiders an zu wachsen und vergrössert zu werden, bis es nach und nach zu völliger und erster Gestalt gelangete. Hierauf machten sich beyderseits wieder hinunter in die unterirdische Höle, setzten alle sich darinnen befindliche Gläser auf obbemeldeten rothen Stein, welcher bis in den Schloß-Hoff sich damit erhub. Das Fräulein eröffnete auch diese Gläser, und der in einem jeden befindl. Rauch verwandelte sich sofort in einen lebendigen Menschen, welche die Fräulein alle samt vor die Ihrigen erkante. Nachdem sie sich nun mit einander über diese glückliche Verwandlung zur Gnüge erfreuet, so hielte auch das Fräulein dem vorher armen Schneider ihr Versprechen, indem sie ihm bald darauf die eheliche Hand reichte."

Und hiermit endigte Polidors alte Muhme ihre läppische Erzehlung, welche als ein Model vieler andern hier einfliessen zu lassen, mich nicht wohl habe entziehen können.

(Das verwöhnte Mutter-Söhngen oder Polidors gantz besonderer und überaus lustiger Lebens-Lauff auf Schulen und Universitäten nebst vielerley andern curieusen Avanturen zum beliebigen Zeit-Vertreib und Gemüths-Ergötzung mitgetheilet von Sylvano.

Freyberg 1728. S. 22—32.)

Chemnitz. Dr. Herm. Ullrich.

Das Märchen von der Königstochter, die nicht lachen konnte.

Mitgeteilt von **Heinrich Carstens.**

Von der Königstochter, die nicht lachen konnte, habe ich in Ditmarschen vier Fassungen aufgezeichnet, die ich hier zur Mitteilung bringe.

I.

Einst lebte ein König, der hatte eine Tochter, die nicht lachen konnte. Da liess der König in seinem ganzen Reiche bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben.

Nun war in demselben Lande auch ein Schäfer, der hatte Schafe mit goldener Wolle. Kamen zu ihm einst zwei Mädchen, die fragten ihn, ob sie nicht eine Handvoll Wolle von seinen Schafen nehmen dürften.

Sprach der Schäfer: „Ja, nehmt nur eine Handvoll." Kaum aber hatten sie nur eben die Schafe berührt, so sprach der Schäfer: „Himpamp, hol fass!" Und sofort sassen die Mädchen an den Schafen fest und konnten nicht wieder loskommen, so sehr sie sich auch abmühten. Nun zog der Schäfer mit seinen Schafen fort. Kommt er da zu einem Wirt, und als dieser die Mädchen losreissen will, ruft der Schäfer: „Himpamp, hol fass!" Und auch der Wirt sass fest und konnte nicht loskommen. Der Wirt ruft nun seinen Knecht und dieser kommt mit der Düngergabel und will seinen Wirt befreien. Der Schäfer aber ruft abermals: „Himpamp, hol fass!" Und auch der Knecht sass fest und konnte nicht loskommen. Der Schäfer zog mit dem „Himpamp" weiter. Kommt da von ungefähr ein Pastor in seinem Summar und als der den wunderlichen Aufzug sieht, spricht er:

„Was hat denn das zu bedeuten?" Sprechen alle: „Wir können nicht loskommen." Da will der Pastor den „Himpamp" auseinanderreissen.

Kaum aber hat derselbe auch nur einen berührt, so spricht der Schäfer: „Himpamp, hol fass!" Und auch der Pastor sass fest und konnte nicht wieder loskommen. Der Pastor ruft seinen Küster, und als der nun kommt und seinen Pastor befreien will, ruft der Schäfer nochmals: „Himpamp, hol fass!" Und auch der Küster sitzt fest.

So kommt der Schäfer denn endlich nach dem Königsschlosse hin, und als die Königstochter den wunderlichen Aufzug sieht, lacht sie laut auf.

Aus Dahrenwurth bei Lunden.

11.

Ein König hatte eine Tochter, die nicht lachen konnte. Da liess der König überall in seinem Reiche und darüber hinaus bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben. Da meldeten sich viele Prinzen, aber keinem wollte es gelingen, die Prinzessin zum Lachen zu bringen. Da liess der König zum andern Mal bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben; er sei, wer er sei.

Um diese Zeit lebte ein Schäferjunge, der wollte auch hin zur Königstochter. Sein Vater aber sprach: „Was willst du da? Du bringst sie ja doch nicht zum Lachen!" „Doch," sprach der Junge, „man kann nicht wissen," und so reiste er denn fort. Unterwegs nun verirrte er sich in einem Walde. Da gewahrte er ein kleines Licht. Darauf geht er zu und kommt nach einer kleinen Hütte. Darin wohnte eine alte Frau, die wohl eine Hexe war. Diese fragte ihn: „Wohin willst du?" „Ich," sprach der Schäferjunge, „ich will hin und die Königstochter zum Lachen bringen." „Dabei will ich dir behilflich sein," sprach die Alte. „Hier hast du eine Gans, die nimm mit in die Stadt. Kommt da jemand an die Gans, so sprichst du nur: „Kleb' an!" und sofort sitzt der dann fest an der Gans." Der Schäferjunge geht nun mit der Gans fort. Als er nun in die Stadt kommt, kommt da auch schon bald einer und spricht: „Hast du eine fette Gans?" und befühlte sie. Sprach der Schäferjunge: „Kleb' an!" und der Mann sass an der Gans fest, und so sehr er sich auch abmüht, los kann er nicht kommen und muss mit fort. Der Junge geht weiter. Da kommt er an einem Haus vorbei. Da steht ein Mädchen gerade in der Thür, die ruft: „Ach, Herr Jesus, das ist ja mein Bräutigam," läuft hin und will ihren Freier losreissen. Da ruft der Schäferjunge abermals: „Kleb' an!" und auch die sitzt fest. Und so kommen noch viele, aber so



bald sie die Gans berühren und der Junge ruft: „Kleb' an!“ so sitzen alle fest. So kommt der wunderliche Zug denn auch bald nach dem königlichen Schlosse und als die Prinzessin dies sieht, fängt sie laut an zu lachen.

Der Schäferjunge hatte sie also wirklich zum Lachen gebracht und bekam die Prinzessin auch wirklich zur Frau.

(Von meinem 87jährigen Pflegevater, einem geborenen Heider. Nach einer anderen Fassung hat derjenige, der die Königstochter zum Lachen bringt, einen Schlitten, woran alle festkleben; und ein Knecht, der gerade mit der Mistschaufel draussen steht, schlägt mit der Schaufel dazwischen, aber auf das Wort: „Kleb' an!“ sitzt auch er samt seiner Schaufel fest.)

III.

Es war einmal ein Schlächter, der handelte mit Fleisch. Da lief ihm ein grosser Hund nach und bellte gewaltig nach dem Fleisch. Da fragte der Schlächter: „Willst du auch Fleisch kaufen?“ „Wauwau!“ sagte der Hund. „Das kostet aber so und soviel,“ sprach der Schlächter. „Wau, wau!“ bellte der Hund. Da gab er dem Hunde das Stück Fleisch. Nachher aber wollte der Hund nicht bezahlen. Da ging der Schlächter mit dem Hund hin zum König und verklagte den Hund. Sprach der König: „Der Hund hat ja kein Geld, der kann nicht bezahlen.“ „Ja,“ sagte der Schlächter, und griff dem Hund nach dem Beutel, „er hat einen ganzen Beutel voll.“ Da lachte die Königstochter, die bisher nicht hatte lachen können, laut auf.

Von demselben.

IV.

Einst lebten drei Brüder. Der jüngste von ihnen hiess Dumm-Hans und dieser stotterte auch gewaltig. Einst wollten die beiden ältesten Brüder hin und wollten die Königstochter, die nicht lachen konnte, zum Lachen bringen. Da stotterte Hans: „Da—da—dann wi—wi—will ich auch mit.“ „Ach,“ sagten die andern beiden, „was willst du dummer Kerl, bleib du nur hier.“ Die beiden ältesten zogen sich nun hübsch an, setzten sich zu Pferde und ritten fort. Hans aber stolperte auf seinen Holzpantoffeln hinterher. Als er eine Strecke gegangen war, fand er eine alte Pfannkuchenpfanne mit einem Loch darin. Nun fing er an, auf seine Brüder zu rufen, dass er etwas gefunden habe. Als die Brüder nun zurückkamen und die alte Pfanne sahen, wurden sie böse und prügelten Hans tüchtig durch. Darauf ritten sie wieder fort und Hans ging hinterher. Als er wieder eine Strecke gegangen war, fand er einen alten Nagel und fing abermals aus Leibeskräften auf seine Brüder an zu rufen, dass er etwas Merkwürdiges gefunden habe. Sprachen die beiden: „Was der dumme Bengel denn nur schon wieder hat? Wir müssen ja hin und einmal nachsehen.“ Als sie hinkamen und Hans weiter nichts hatte, als einen alten verrosteten Nagel, prügelten sie ihn abermals gehörig durch und ritten fort. Hans „tüffelte“ wieder hinterher. Da fand er einen Schiss, der schon ganz vertrocknet war. Wieder rief er aus Leibeskräften auf seine Brüder und nochmals kehrten diese um. Als sie aber sahen, was er gefunden, wurden sie erst recht zornig und prügelten ihn noch mehr durch, als die beiden ersten Male und ritten davon. Endlich kamen die beiden nach der Prinzessin, und so sehr sie sich auch abmühten, so gelang es ihnen doch nicht, dieselbe zum Lachen zu bringen, und mussten unverrichteter Sache wieder abziehen. Nun kam auch Hans hereingestolpert. „Gu—gu—guden Dag, Kon—Kon—Konfessin,“ sagte er, „wat süht du rot ut.“ „Ja,“ sagte sie, „ich habe auch

Feuer im Mars." „Na," meinte Hans, „de—de—denn kö—kö—könnt wi ok Pannkoken brat'n," und zeigte seine Pfanne. „Ach was," meinte die Prinzessin, „darin ist ja ein Loch." „O, o—o," meinte Hans, „da—da—dat ma—ma—mak wi mit'n Nagel to," und kriechte seinen Nagel aus der Tasche. „En Schät ok!" rief die Prinzessin. „De—de—den heff ik ok," sagte Hans, und schüttete seinen vertrockneten Schiss in die Pfanne. Da fing die Prinzessin an zu lachen.

Mündlich aus Schwienhusen.

(Zu dem Märchenstoff: eine Prinzessin will den heiraten, der sie im Reden überbietet oder der sie zum Lachen bringt, hat Reinh. Köhler gehandelt in Pfeiffers Germania XIV, 269 f. und in der Zeitschrift für roman. Philologie II, 617. Eine lothringische Version bei Cosquin, Contes populaires de Lorraine II, 132.

K. W.)

Zu Glückshafen und Wettlauf[1]).

In einer deutschen Rhetorica meiner Bibliothek, aus dem XVI. Jahrhundert, ohne Titelblatt, von einem gewissen Küngspach[2]), ist neben vielen anderen Curiosis und interessanten Formularien und Beispielen, enthalten von einem Markgrafen ausgestellt, ein Ausschreiben eines gemeinen gesellen schiessens (Seite 184—189, einseitig paginierte Blätter). Nach den minutiösen Bestimmungen für das Scheibenschiessen folgt die Anordnung eines Glückshafens, eines Pferdelaufens und anderen kurzweiligen Wettbewerbes. Diesen Abschnitt will ich hier wörtlich mitteilen: „Wir haben auch zu disem schiessen verordnet vnd fürgenommen ein hafen mit nachuolgenden gewinnen. Also dz der erst zedel der ausz dem hafen kumpt, oder genommen würdt, einen guldin haben, vnd nachuolgend das bösst zweintzig guldin, der sibenzehn guldin, der dritt, fünffzehn guldin, der vierd, zwölff guldin, der fünfft, zehen guldin, der sechst, siben guldin, der sibend, fünf guldin, der achtend, vier guldin, der neünd, drei guldin, der zehend, zwen guldin, der eilfft, zwen guldin, der zwölfft, ein guldin, vnnd der letst zedel auch ein guldin Rheinischer. Vnd wer in disem Hafen die meisten creützer legt, vnnd zedel haben würdt, der soll einen Fanen vmb zwen guldin gewonnen haben, vnd wölcher in solchen Hafen zulegen lusst hat, der mag allweg auff einen zedel ein Creützer legen, dargegen soll desselben namen vnd warauff er eingelegt hat, mit fleisz verzeichent werden. Wir wöllen auch einem jeden, so der Hafen ausz ist, als vngeuerlich vmb N. zeit schier ist kommend beschehen sol, sein gewinnen zuhanden verordnen vnd heim schicken. Weiter haben wir auch in sollichem schiessen mit lauffenden Rossen vnguerlich ein renn meil wegs weit fürgenommen ein gerenn zuhalten. Namlich auff N. tag der do ist der N. tag des monats N. schier ist, so die glock achte schlecht mit den lauffenden Pferden auff dem gewonlichen anlasz des rennwegs allhie zu N. zuerscheinen, vnd sich am N. tag nechst daruor, vnserm verordneten Rennmeister, vmb die zwölffte vr in mittemtag anzuzeigen vnd bescheid (wie rennens oder pferdlauffens gebrauch ist)

1) E. Friedel, Vom Glückstopf und Glückshafen. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde I. 446—449. — K. Weinhold, Der Wettlauf im deutschen Volksleben; ebenda III. 1—23.

2) Es ist mir auch mit Hilfe des Bibliothekars an hiesiger Kgl. Bibliothek, Herrn Dr. H. Meisner, nicht gelungen, diesen Küngspach und sein Buch aufzuspüren. K. W.

zuempfahen. Allda sollen alle grosse vnnd kleine Rosz geschnitten vnnd vngeschnitten zugelassen werden, vnder den knaben zulavffen. Aber die Pferdsmüttern (sie wern geschnitten oder nit) sollen hiemit zulauffen auszgeschlossen sein, vnd wölcher sich also angesagt hat, alszdann auff sein pferd so er lauffen lassen will, dem Rennmeister als bald dasselbig verzeichent vnd besigelt würdt einen guldin Reinisch in gold oder sechtzehen batzen dafür zustellen, vnd wölches Pferd als dann vnder denselben zugelassen besigelten Rossen, vor allen andern den selben lauffenden Pferden über die gelegten ströwin zuuorderst vnd am ersten kompt, das hat ein rot tuch zweintzig fünff guldin Rheinischer werd gewonnen. Das ander vnnd nächstlauffend Rosz darnach einen feürstahl oder schieszzeüg. Das dritt darnach gewinnt ein Reitschwerdt. Vnd das letst Rosz nach allen andern lauffenden Rossen, soll gewonnen haben ein Sauw, wie roszlauffens gebrauch vnd recht ist. Darzu wöllen wir auch insolchem schiessen vorgemelts Zinstags, ein manns und darnach ein frawen lauffen haben, doch jedes nach dem andern, vnnd wölches das ander zum ersten über das fürgenommen zil mit lauffen fürkompt, dem soll zu einem gewinnen ein stuck Vlmer barchats gegeben werden. Darneben wir auch vmb kurtzweil willen, dem zulauffenden gemeinen volck einen tantz halten, der zwölff reien nach ein ander weren, vnd wölcher knecht am höchsten vnd basten springen mag, der soll ein Haan mit vergültem schnabel vnd klawen ertantzt haben. — Item wölcher mit dem mund zum bösstem wispeln oder pfeiffen kan, dem soll vier eln roter Vlmer barchats zu einem Wammas volgen. — Item wölcher das gröszt vnnd weitest maul hat, wölches mit einem zirkel (der jme im mund auszgespannt) vnnd wider herausz gezogen worden, der soll einen creütz käsz gewonnen haben. — Item wölcher ausz eigner stärcke einiche frembde hilf ausz einem Wiszbom N. eln hoch steigen mag, der soll ein par lindischer hosen vnser hoffarb gewonnen haben."

Budapest. A. Herrmann.

Über das Wendische Sprachgebiet.

Aus einem Briefe des Herrn Diakonus Müller, d. d. Spremberg, den 21. Sept. 1861. an Herrn Dr Richard Andree.

Die wendische Sprache zerfällt bekanntlich in zwei Hauptdialekte, den Oberlausitzischen und den Niederlausitzischen, aber zwischen beiden liegt ein Mittel- oder Zwischendialekt in zwei Schattierungen. Der ganze Spremberger Kreis und das Senftenberger Amt im Kalauer Kreise bildet einen Zwischendialekt der Niederl. Sprache, und nähert sich dem Oberl. Dialekte nur in der Aussprache mancher Endsilben und einzelner Buchstaben (z. B. das gelinde l, geschrieben ł, wird hier w wie in der Oberlausitz ausgesprochen, und das Niederl. psch in verschiedenen Wörtern als r). Im Hoyerswerdaer Kreise, namentlich diesseits der Stadt Hoyerswerda, und in den Muskauschen Dörfern (Rothenburger Kreis), welche an den Spremberger Kreis grenzen, herrscht hingegen der Oberl. Zwischendialekt, welcher sich wieder in der Aussprache einiger Wörter und Endsilben dem Niederlausitzischen nähert. Man könnte an der Grenze zwischen der Ober- und Niederlausitz füglich sagen: es wirft jeder Dialekt einen schwachen Wiederschein von sich über die Grenze hinaus. Im Spremberger Kreisgerichte kommen daher alle 4 Dialekte vor, die beiden reinen und die beiden Zwischendialekte, und es hatte für mich als

Dolmetscher des Kreisgerichts anfangs einige Schwierigkeiten, um mich in alle diese Dialekte einzustudieren.

Zur Beurteilung der Frage, ob eine Gegend ausschliesslich wendisch zu nennen sei, ist es nicht massgebend, dass in einer solchen Parochie auch noch wendisch gepredigt wird, sondern ich erachte die häusliche und geschäftliche Umgangssprache hierin als entscheidend. Denn wir haben in unserer wendischen Gegend Parochieen, wo aus Mangel an wendischen Predigern ein deutscher genommen werden musste, z. B. in Jessen (seit 15 Jahren) und in Gross-Bukow (seit 2 Jahren) im Spremberger Kreise, und im Senftenberger Amtsbezirk in Sorno (auch wendisch Sorno genannt, meine Geburts-Parochie) fungirt seit 40 Jahren ein deutscher Prediger. Und doch ist in diesen Dörfern das Wendische fast durchgängig die Umgangssprache. Es lässt sich aber nicht läugnen, dass in den Dörfern, wo keine wendische Predigt mehr gehört wird, das Deutsche viel schneller zunimmt, namentlich bei der Jugend, wie denn überhaupt in den Schulen des Spremberger und Kalauer Kreises etwa seit einem Vierteljahrhundert nur die deutsche Sprache gebraucht wird, ausgenommen in einigen ganz wendischen Dörfern, wo bei den kleinen Kindern das Wendische noch als Verständigungsmittel angewendet werden muss. Anderenteils steht es aber auch fest, dass in Parochieen, wo sonntäglich noch wendisch gepredigt wird, ein Abnehmen des Wendischen kaum zu verspüren ist, denn die Wenden nehmen ihre Liebe zu ihrer Muttersprache und überhaupt ihre sprachliche Nahrung meist nur aus der Predigt und ihren wendischen Andachtsbüchern.

Im Ganzen lässt sich bemerken, dass im Spremberger und Kalauer Kreise alle Wenden die deutsche Sprache ziemlich vollkommen verstehen, und nur selten brauchen alte Leute einen Dolmetscher im Gerichte, wogegen die Leute aus den Oberlausitzischen Dörfern jenseits der Spremberger Kreisgrenze oft kein Wort deutsch verstehen. In den Dörfern bei Spremberg habe ich oft von ganz wendischen Leuten gehört, dass sie eine grosse Freude darüber hatten, dass ihre Kinder so gut deutsch sprechen könnten, weil die Leute die Überzeugung haben, dass ihnen zu ihrem geschäftlichen Leben und Fortkommen die richtige Kenntnis der deutschen Sprache unumgänglich notwendig ist. Es ist aber doch zu beklagen, dass die Sprache eines sonst so dominierenden Volksstammes sich nach und nach, und wenn es auch noch Jahrhunderte dauert, in den Sand verläuft. Meine Erfahrungen, auf welche ich die vorstehenden Notizen stütze, reichen wenigstens 60 Jahre zurück.

Was nun die Grenzorte der wendischen Sprache anbelangt, so kann ich sie in betreff des Kalauer Kreises nur im Senftenberger Amtsbezirk angeben, da ich von der nördlichen Gegend, bei Alt-Döbern, Kalau, Vetschau und Lübbenau, keine so genaue Ortskenntnis mir zutraue, und auch voraussetze, dass Herr Prediger Burscher in Cottbus darüber berichtet haben wird. Im Senftenberger Amte ist das Wendische im allgemeinen wohl noch die Umgangssprache, jedoch an der westlichen Grenze, namentlich von dem Dorfe Sallhausen bis Ruhland, verschwimmt das Wendische ganz in dem Deutschen, so dass die älteren Leute, namentlich auch die aus andern wendischen Dörfern dorthin Verheirateten und Dienstboten, wohl noch einige Kenntnis der wendischen Sprache haben, aber nur selten davon Gebrauch machen, die Jugend hingegen das Wendische zu lernen gar keine Gelegenheit mehr findet und sich nur ausschliesslich der deutschen Sprache bedient. Die westliche Grenze des Wendischen geht also von Sallhausen (Barzig, Wormlage, Dollenchen sind ganz deutsch) über Drocho, Klettwitz, Zschiepkau, Tzschornegosda und Naundorf bei Ruhland, in welchen Dörfern es wohl einige

Kenntnis der wendischen Sprache giebt, aber aus der Umgangssprache ist sie ganz verschwunden. Naundorf, Tzschornegosda, Friedrichsthal und Kostebrau sind wohl ganz deutsch zu nennen. In Meuro und Zschiepkau wird von älteren Leuten mitunter noch wendisch gesprochen. In den übrigen Dörfern des Senftenberger Amts ist das Wendische im allgemeinen noch die Umgangssprache, nur das jüngere Geschlecht bedient sich ortsweise sehr oft der deutschen Sprache.

Jenseits der westlichen und teilweise südlichen Grenze bis zum Dorfe Peickwitz und Niemitsch, wo das Wendische wieder anfängt, ist alles deutsch. In Senftenberg in der wendischen Kirche, in welche die umliegenden Dörfer eingepfarrt sind, wird sonntäglich wendisch gepredigt, in Lauta und Gross-Räschen nur zuweilen, und in Klettwitz mit dem Filial Sallhausen seit 50 Jahren nicht mehr, und in Sorno giebt es keinen wendischen Prediger.

Im Spremberger Kreise ist das Wendische noch die allgemeine Umgangssprache, wiewohl die Jugend, namentlich in den nächsten Dörfern bei Spremberg, sich auch häufig der deutschen Sprache bedient, besonders die in hiesigen Fabriken beschäftigten Wenden. Dubrauke ist die deutscheste Parochie, wo seit 40 Jahren nicht mehr wendisch gepredigt wird, es hat auch jetzt einen deutschen Prediger. In den übrigen Parochieen (ausser Jessen und Gross-Bukow aus Mangel an wendischen Predigern) wird sonntäglich wendisch gepredigt: in der Spremberger Landkirche, in Graustein, Hornow, Gross-Luja und Stradow. Ausserhalb der Spremberger Kreigrenze, was zu dem Cottbuser, Hoyerswerdaer und Rothenburger (Muskau) Kreise gehört, ist alles noch viel wendischer als im hiesigen Kreise, nur in den Grenzdörfern des Sorauer Kreises (Forste) verschwimmt das Wendische allmählich und endet bald in ganz deutschen Dörfern.

Dass die Gegend von der westlichen Grenze des Kalauer Kreises bis an die Elbe wohl noch teilweise im vorigen Jahrhundert wendisch gewesen sein muss, scheint daraus hervorzugehen, dass die dortigen Ortschaften immer noch besondere wendische Namen haben, welche wohl in dortiger Gegend nicht mehr bekannt sein mögen, aber von den hiesigen Wenden stets noch wendisch benannt werden. So heisst z. B. Finsterwalde Grabin, Sonnenwalde Grożischćżo, Kirchheim Kostkow, Doberlug ist schon für sich eine wendische Bezeichnung, Golssen Solischyn, Schlieben Sliwin, Liebenwerda Rykow, Elsterwerda Wikow u. s. w. In Bautzen beim wendischen Buchhändler Smaler ist eine slavische Landkarte der Ober- und Niederlausitz zu haben, betitelt: Lużyce od reformacji do 1861 R. Ułozył Wilhelm Bogusławski, welche zwar die Grenzen der wendischen Sprache in der Ober- und Niederlausitz durch Farbendruck ziemlich richtig angiebt, aber in den Ortsnamen, welche slavisch genannt werden, und in der Lage derselben viel Unrichtiges enthält.

Nochmals das Märchen von den sieben Grafen.

(Bd. 2, 201. 244. 3, 61.)

Von der vielgelesenen lateinischen Novelle des Jesuiten Jakob Bidermann, die auf der alten Ballade vom Grafen von Rom fusste, sind mir durch den schönen Katalog der Wiener musikalischen Ausstellung noch zwei weitere Bearbeitungen in dramatischer Form bekannt geworden: 1) M. Martinus Lintner, J. U. S., List- und Lust-Spiel Ehlicher Treu, Oder Von seiner Gemahlin Ansberta Auß Band und Feßlen unverhofft erlöster Bertulfus. Saltzburg 1687. 4°. (Archiv Salzburg), und

2) Paulus Aler S. J., Ansberta, sive Amor Conjugalis tragoedia. 2. ed. Coloniae 1711. 8° (Stadtbibliothek Köln). 1726 spielte die Kaufbeurer Agentengesellschaft [1]), wie mir Karl Trautmann freundschaftlich mitteilt, ‚Vom weiblichen Lautenisten, oder Bertulfus und Ansberta, zweimal, und das nachspihl vom Weiberregiment'.

Recht wichtig wäre einmal eine Untersuchung der in Schwyz aufbewahrten Handschrift des 1643 daselbst von Kaspar Abyberg gedichteten vieraktigen Schauspiels in Versen ‚Graf Paqueville', das schon Baechtold (Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz 1892 S. 466. 471) mit dem späteren Walliser Drama gleichen Titels und dem österreichischen Marionettenspiele in Verbindung gebracht hat.

Zu dem Bd. 3, 65 abgedruckten Liede vom ‚Markgrafen Backenweil' hat mir Herr Professor F. M. Böhme in Dresden freundlichst eine bei Kretzschmer und Zuccalmaglio (Deutsche Volkslieder 1840 2, 13 Nr. 4) gedruckte Variante vom ‚Grafen Wattenwill' nachgewiesen. Der Text enthält 23 Strophen, also sechs weniger als unsere Fassung, und soll ‚in Lothringen erhalten' sein. Die Melodie ist die bekannte ‚Ich stand auf hohen Bergen' vom Jahre 1782 (Erk, Deutscher Liederhort 1856 Nr. 18a).

Auf S. 64 bitte ich noch zwei störende Druckfehler zu verbessern. Zeile 22: ‚Die Geschichte Philiberts von Paqueville finden wir auch in' ... Zeile 4 v. u. lies: ‚Minor in der Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte 1, 280'.

Zu dem noch heut im Volke lebenden Märchen von der treuen Frau ist auch eine russische Fassung zu vergleichen: Goldschmidt, Russische Märchen 1883 S. 124 ‚Der Gusslispieler'.

Berlin. J. Bolte.

Bücheranzeigen.

Stern, L. Will., Die Analogie im volkstümlichen Denken. Eine psychologische Untersuchung. Mit einer Vorbemerkung von M. Lazarus. Berlin, Philos.-hist. Verlag Dr. R. Salinger. 1893. S. IV. 162. 8°.

Der Verf. der vorliegenden Untersuchung will einen Gegenstand der Logik, die Analogie, psychologisch und methodologisch behandeln und nachweisen, dass dieselbe der elementarste und häufigste Denkprozess und die Grundlage aller höheren Schlussarten ist. Er führt den Beweis hauptsächlich durch die Resultate der Beobachtung, welcher er das Denken des nicht wissenschaftlich gebildeten Teils der Menschen, des sogenannten Volkes und der Kinder unterwirft. Er giebt damit einen interessanten Einblick in die ersten Stadien der geistigen Entwicklung des Menschen und einen Beitrag zur modernen Psychologie, der sich durch sorgsame Beobachtung und besonnenes Urteil auszeichnet.

1) Vgl. über diese Trautmann, Archiv für Litteraturgeschichte 14, 225.

Lukas, Franz, Die Grundbegriffe in der Kosmogonie der alten Völker. Leipzig, Friedrich, 1893. S. VIII. 277. 8°.

Verf. behandelt die Kosmogonien der Babylonier, der Genesis, der Ägypter, Inder, Eranier, Phönizier, Griechen, Römer und Etrusker, Kelten, Germanen. Er erklärt, dass seine Untersuchungen „überall bis auf die Grundtexte“ zurückgehen, doch gilt das, abgesehen vom Lateinischen, Griechischen und vielleicht Hebräischen, nur in dem Sinne, dass die Übersetzungen, deren sich der Verf. bediente, nach den Urtexten gemacht sind. Er hat sich aber fleissig in der zu den Quellen gehörigen Litteratur umgesehen und urteilt besonnen, nur in Bezug auf die Ägypter wohl etwas zu vertrauensvoll in die Sicherheit des Erkennbaren. Beim Wessobrunner Gebet und den Angaben der Edden über die Weltschöpfung spricht er sich gegen Verwertung biblischer Gedanken aus, gesteht vielmehr den eddischen Kosmogonien durchaus nordischen Charakter zu. Er handelt überhaupt im zusammenfassenden Schlussabschnitt sehr einsichtig über die Wahrscheinlichkeit kosmogonischer Entlehnungen und legt über Ähnlichkeiten in Schöpfungsmythen und Spekulationen Ansichten dar, die auch für das weitere Gebiet der Mythologie gelten. Seine Erörterungen sind überall geschult und klar, nur mehrfach breiter, als für ihre Deutlichkeit nötig gewesen wäre. Kleine Irrtümer mögen auch da vorkommen, wo ich sie nicht zu erkennen vermag, und der Druckfehler sind mehr, als die Berichtigungen angeben.

Berlin. Max Roediger.

Chr. Schneller, Beiträge zur Ortsnamenkunde Tirols. I. Heft. Herausgegeben vom Zweigverein der Leo-Gesellschaft für Tirol und Vorarlberg. Innsbruck, Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1893. XI und 92 S.

Nachdem Sch. bereits in seinem Buche „Tirolische Namenforschungen“, die sich mit den Namen des Lagerthales in Wälchtirol beschäftigten (vergl. meine Anzeige dieses Buches im ersten Jahrgange dieser Zeitschrift S. 222f.) auch viele Ortsnamen aus dem übrigen Tirol in den Kreis seiner Untersuchung gezogen hatte, giebt er in dieser neuesten Arbeit eine sehr dankenswerte Auslese von Ortsnamenerklärungen aus seinen reichen Sammlungen, die zum grösseren Teile nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet ist. Am umfangreichsten ist die im vierten Abschnitt gegebene Zusammenstellung jener Ortsnamen, deren Herkunft auf Verschiedenheit des Besitzes und der Siedelung, der Wohnungen und Bauten sich gründet. In diesem meines Erachtens die sichersten Ergebnisse enthaltenden Kapitel sind ungefähr 340 Namen auf 38 lateinische oder mittellateinische Etyma zurückgeführt, die mit Ausnahme von zweien (**cumpanea* it. *compagnia* und **morantia* 'stanza abitazione' frz. *de-meurence* 'Wohnort') als wirklich gebrauchte Wörter überliefert sind. Auch die beiden, unmittelbar sich auschliessenden Abschnitte, von denen der erstere auf Bezeichnungen von Ställen und Gehege zurückgehende Ortsnamen erklärt (es sind im Ganzen sieben aus dem Mittellatein bezeugte Etyma), der letztere eine kleine Anzahl interessanter Namen zu deuten versucht, welche nach Amt und Würde des einstmaligen Besitzers geschöpft zu sein scheinen, liefern der Hauptsache nach einleuchtende Ergebnisse. Aber entschieden zu weit gehend scheint mir der dritte Abschnitt, in welchem Ortsnamen auf *-ac* und *-ag* untersucht werden. Nach des Verfassers Ansicht sollen sie zum Ausdrucke alter Rechts-, Zins- und Lehensverhältnisse gedient haben. Diese Deutung trifft bei einem Teile der in Rede stehenden Ortsnamen allerdings zu, aber für den andern,

nicht kleineren, für den auch die Etyma nur erschlossen nicht belegt sind, vergl. z. B. *Magnago* zu **manducaticum*, wälschtir. *magnar*, essen, „von der Verpflichtung, dem Herrn Mahlzeiten zu bereiten oder bestimmte Esswaren zu liefern“, *Pinzagen*, entweder zu **pensaticum* 'Zins' oder **pinsiaticum* von *pinsiare*, it. *pigiare* 'zerstampfen, quetschen, besonders von Trauben', also soviel als Abgabe an „Praschglet“, scheinen mir die Deutungen, so scharfsinnig sie erschlossen sind, doch gar zu weit hergeholt. Ich kann wirklich nicht einsehen, warum Sch. gar so sehr gegen Flechias' Deutung solcher Ortsnamen aus keltisch-römischen Eigennamen eingenommen ist, die auch P. Orsi angenommen hat. Ist wirklich die Deutung von *Sedriago* aus einem nur nach Analogie von *sexteriaticum* (Getreidemass) erschlossenen **septeriaticum* wahrscheinlicher als Orsi's Ableitnng von einer *gens Setria* (etrusk. *seϑri* oder *seϑre*)? Über *Toblach*, das eher slavischen Ursprungs zu sein scheint, hat sich schon Dr. R. Müller in einer Besprechung unserer Schrift, die auch einige andere beachtenswerte Bemerkungen beibringt, in dem Österr. Litteraturblatt des Jahres 1893 (II. Jahrg.) S. 656 ff. geäussert. Zwei Abschnitte (I. und II.) handeln von lat. MN und von dem Auslaut DR und NDR in Ortsnamen. Schn. nimmt auf Grund einiger Namendeutungen, die mir keineswegs allzu sicher zu sein scheinen, Assimilation von MN zu *-mm-* an. Das verträgt sich aber doch keineswegs mit der von ihm selbst citierten Beobachtung von Meyer-Lübke Rom. Gramm. I 410, dass *-mn-* im Rätischen zu *-nn-* werde, z. B. engad. *dunna*. Ein ohnehin problematisches lat. **sedamen* müsste demnach, wenigstens nach der für eine exakte Forschung allein anzuerkennenden Methode der Analogie, **sedamnes* **sedannes* **Stans*, nicht aber *Stams* ergeben. Bezeichnend ist auch, dass die einzige wirklich überlieferte Form mit altem *-mn-*, nämlich *Alagumna* zu *Algun-d* geworden ist. Doch ich will nicht weiter anf Einzelheiten der interessanten Schrift eingehen, die in ihrem siebenten Abschnitt noch „Einzelnes“, darunter auch wiederum, wie mich dünken will, recht kühne Deutungen, wie beispielsweise die von *Latzfons Schenna* u. a. beibringt und im letzten Abschnitt „harte Nüsse“ zum Knacken vorlegt.

Die von mir vorgebrachten Bemerkungen beanspruchen nur Geltung von dem Standpunkte allgemeiner Sprachforschung, und wenn ich von diesem aus Bedenken äussern zu müssen glaubte, so stehe ich andererseits nicht an, die ausserordentliche Sprachkenntnis und den eindringlichen, von der Leuchte der Phantasie geleiteten Spürsinn des Verfassers aufs wärmste anzuerkennen.

Zum Schlusse noch folgende Bemerkung. Schneller hat S. 13 f. dieser Schrift den Namen des Dorfes *Nauders*, alt *Nudre*, *Nudris* u. s. w., wie ich glaube, mit grosser Wahrscheinlichkeit an den von Claudius Ptolomaeus überlieferten Namen Ἰνούτριον angeknüpft, den er mit Recht für vorrömisch hält. Hier hat der Zufall uns eine ältere, allerdings etwas civilisierte Form erhalten, die zur Erklärung des seltsamen Namens „Nauders“ sehr willkommen ist. Warum nun, frage ich, soll man andere Namen um jeden Preis auf das Prokrustesbett des Romanischen spannen und nicht lieber zugeben, dass sie nicht romanischer Herkunft sind?

Innsbruck. Fr. Stolz.

Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen. Von Dr. Heinrich von Wlislocki. (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde, I. Band.) Berlin, Verlag von Emil Felber, 1893.

„Für den Volksforscher, sagt Verfasser im Vorwort, ist Siebenbürgen mit seinen himmelanstrebenden Bergen und Zinnen, seinen weltverlassenen Hochlandsthälern

ein fruchtbarer Boden, ein Eldorado der Volkskunde. Brod- und heimlos habe ich im Dienste der Volkskunde dies wundervolle, bezaubernde Märchenland nahezu 15 Jahre lang, bis auf den heutigen Tag fast ununterbrochen, durchpilgert und im Kreise der einzelnen Völkerschaften ein bedeutendes Material zusammengebracht, das für religionsgeschichtliche Forschung und Völkerkunde der Beachtung wohl wert ist.“ In der That ist dies schätzbare Buch sowohl auf guter Eigenforschung als auf umsichtiger Benutzung verdienstvoller Vorarbeiter aufgebaut. Die Hauptsache bei der Ausarbeitung des Buches war dem Verfasser weniger kritische Erörterung als vielmehr möglichst reiche und umfassende Beschaffung von Stoff und Material. Mit Riesenschritten, sagt er, scheint die Zeit zu nahen, wo deutscher Brauch und deutsche Sitte in Klingsors Lande, in Siebenbürgen, verschwunden ist. Fremde überfluten in hastigem Jagen nach Gold und Genuss das stille Eiland mittelalterlicher Romantik, und wo einst der Weidruf deutscher Ritter und der Allelujagesang frommer Pilger erklang, dort braust das Dampfross; im flutenden Völkergetümmel taucht bald diese kleine Insel deutschen Volkslebens unter“ — gewiss beherzigenswerte Worte auch für die Volksforscher anderer deutscher Lande, welche urdeutsche Bräuche von der Sturmflut modernen Lebens gefährdet sehen. Reichhaltig und erschöpfend ist denn auch der Inhalt des Buches, der uns in den Volksglauben und die Volksbräuche der Siebenbürger Sachsen führt. Die einzelnen Kapitel lauten: I. Dämonen, II. Festgebräuche, III. Segen und Heilmittel, IV. Glück und Unglück, V. Tiere im Volksglauben, VI. Tod und Totenfetische; mit einer Fülle interessanter Einzelheiten und einer seltenen Reichhaltigkeit der Proben und Sammlungen. Der Freund des fernen deutschen Bruderstammes, der Volkskundige, der Ethnologe wird seine Freude an diesem Buche haben.

Eger. Alois John.

More English Fairy Tales collected and edited by Joseph Jacobs, illustrated by John D. Batten. London, David Nutt 1894. S. XII. 243. 8°. Mit 8 Vollbildern und vielen kleineren im Text.

Mrs. Joseph Jacobs, der Herausgeber der Zeitschrift Folk-Lore, lässt als eine Weihnachtsgabe auf 1893/94 für englische Kinder seinen Fairy Tales von 1889 eine weitere Märchensammlung folgen, Nr. 44—87, in jener geschmackvollen allerliebsten Ausstattung, welche das frühere Buch, sowie seine Celtic Fairy Tales und die Indian Fairy Tales auszeichnete. Der grössere Teil der in dem vorliegenden Werke gedruckten Märchen ist bisher nicht bekannt gewesen. Mrs. Jacobs hat die einzelnen Stücke von überallher genommen: aus den Vereinigten Staaten Nord-Amerikas, aus dem schottischen Unterland (was er im besonderen rechtfertigt), aus mündlicher Überlieferung, einige hat er aus alten Balladen hergestellt. Englischer Ursprung war seine Forderung, und englischer volkstümlicher Erzählungsstyl, was er äusserlich erreichen wollte. Seine Verteidigung seines Vorgehens gegen die gestrengen kritischen folk-lore friends, die es Entheiligung des reinen Textes der originalen Überlieferung schelten, ist in seiner Vorrede lesenswert. Sehr schätzbar sind die Anmerkungen (notes and references) zu den einzelnen Märchen, welche den Schluss des Buches (S. 215—243) bilden. Mrs. Jacobs giebt darin 1. die Quelle, 2. die Parallelen und 3. wo es nötig schien, erläuternde Bemerkungen. K. W.

Harou, Alfred, Mélanges de Traditionisme de la Belgique (Collection internationale de la Tradition. Vol. X). Paris, E. Lechevalier. 1893. S. 150. 12°.

Harou, Alfred, Le Folklore de Godarville (Hainaut). Anvers, J. Vancaneghem. 1893. S. 148. kl. 8°.

In dem wallonischen Belgien wendet man der Volkskunde jetzt sehr lebhafte Thätigkeit zu. Zwei Zeitschriften bezeugen es: die von der Société du Folklore Wallon durch Prof. Monseur in Lüttich herausgegebene, und die von M. O. Colson, ebenfalls in Lüttich, geleitete Wallonia. Unter den Sammlern ist Kapitän A. Harou in Antwerpen besonders eifrig, von dem wir zwei neue Veröffentlichungen, die oben bezeichneten, hier kurz anzeigen. — Die Melanges bringen eine sehr reiche Menge von Volksüberlieferungen, teils aus gedruckten, teils aus mündlichen Quellen und berücksichtigen auch die flämischen Landschaften. Sie berühren alle Teile des volkstümlichen Schatzes mit Ausschluss der Sagen und Lieder, welche einem eigenen Werke vorbehalten blieben. — In dem Folklore de Godarville legt Herr A. H. die Ergebnisse einer Sammlung des Aberglaubens, der Meinungen, Gebräuche, Spiele und poetischer Stücke aus einem abgelegenen, wallonischen Dorfe Godarville im Hennegau vor, welches den vielversprechenden Namen des Hexenlandes (pays des sorcières) bei den Nachbarn führt. Es kann nicht fehlen, dass viel interessantes darunter ist.

So vermehrt sich das volkskundliche Material für Belgien, und das kommt auch uns zu gute. K. W.

La poésie populaire par Mme la Comtesse E. Martinengo-Cesaresco. Paris. E. Lechevalier. 1893. S. VIII. 81. kl. 8°.

Das elfte Bändchen der von Prof. H. Carnoy herausgegebenen Collection international de la Tradition bringt unter dem Titel La poèsie populaire zwei Essays einer geistreichen und gelehrten Dame, der Contessa E. Martinengo-Cesaresco, einer Engländerin von Geburt, Italienerin durch ihre Vermählung, und Französin, wie der Herausgeber schreibt, „par le temperament, l'esprit, le style, la connaisance de notre langue.“ Contessa M. C. hat bereits 1886 Essays in the Study of Folk-Songs zu London herausgegeben, die in England Beifall fanden. In dem vorliegenden Büchlein giebt sie zuerst eine étude historique über die Volkspoesie, worin sie im ersten Abschnitt über die Balladen und ihre Beziehungen zu den alten geschichtlichen Liedern, und im zweiten über die Lieder der Bauern (namentlich bei den Erntefesten) und die Liebes- und Kinderliedchen plaudert. Der zweite Essay ergeht sich über die Schicksalsidee in den Volksüberlieferungen des europäischen Südens (Griechenland und Italien). Die feingebildete, belesene Frau, die angenehm zu schreiben versteht, zeigt sich überall. K. W.

Deutsche Volkslieder. In Niederhessen aus dem Munde des Volkes gesammelt, mit einfacher Clavierbegleitung, geschichtlichen und vergleichenden Anmerkungen herausgegeben von Johann Lewalter. 4. Heft. Hamburg, Gustav Fritzsche. 1893. S. VIII. 72. kl. 8°.

Den drei ersten Heften, die von 1890—92 erschienen, ist nun ein viertes gefolgt, das von neuem beweist, wie reich noch heute Hessen an Volksliedern ist.

Herr Lewalter hat bei seiner Sammlung das musikalische Element in dankenswertester Weise in den Vordergrund gestellt, was ihm, dem Musiker, zwar am Herzen lag, wofür wir ihm aber dankbar sind. Blosse Texte der Volkslieder geben nur die eine Seite derselben. Interessant ist, dass in den verschiedenen deutschen Ländern dieselben Texte nicht selten auf ganz abweichende Melodien gesungen werden. Belege dafür bietet das Vorwort dieses Heftes. In den Anmerkungen giebt Herr L. Nachweise über die Verbreitung der Texte. Das 4. Heft bringt 47 Lieder. K. W.

Český Lid. Sborník věnovaný studiu lidu českého v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a na Slovensku. Redaktoři Dr. L. Niederle, Dr. Č. Zíbrt. Bd. II (Prag 1893), Heft 2—6 (S. 106—740 und V); Bd. III, Heft 1 (S. 1—96).

Mit dem neuen Jahrgang ist die Änderung getroffen worden, dass in jedem Hefte der kulturhistorisch-ethnographische und der anthropologisch-archäologische Teil streng gesondert, dem ersten je vier, dem zweiten je zwei Bogen eines Heftes zugewiesen werden. Dieser Änderung stimmen wir ohne weiteres bei; erwähnen ausserdem, dass die Redaktion besonderes Gewicht auf populäre Darstellungen legen, streng fachgemässes auf Referate und dergl. beschränken will.

Unter den kulturhistorischen und ethnographischen Beiträgen — nur über diese berichten wir hier — zeichnen sich die des Herausgebers, Dr. Ž. Zíbrt, durch Weite des Gesichtspunktes, Heranziehen der gesammten einschlägigen Litteratur und kritische Gründlichkeit aus; besonders gilt dies von seinem Studium „das Todaustragen und dessen ältere und neuere Deutungen“ (S. 453—472 und 549 - 560). Nach Erschöpfung eines sehr reichen Materials lässt er uns allerdings über sein eigenes Endurteil im Zweifel — die Annahme des heidnischen, originalen Untergrundes dieses Brauches hat offenbar noch zu viel Bestechendes für ihn. Dasselbe gilt von der zugleich reich illustrierten Abhandlung über den mährischen und slovakischen „Königsritt“ zu Pfingsten, verwandt mit den deutschen Maigrafenfesten (S. 105—129), sowie über das Herumgehen zu Weihnachten mit einem roh nachgeahmten Pferd u. a. (klibna, vermummte Gestalt, Maske, S. 345—370). In deutsche Volkskunde schlägt mit ein die Erwähnung des Rübezahl in einem Buche des H. Žalanský über die bösen Engel oder Teufel (1618, Prag): im böhmischen Riesengebirge erscheine öfters ein Mönch, Rubical, geselle sich freundlich dem Wanderer, erbiete sich ihn zu geleiten und wenn er ihn nun in Abgründe verführt, springe er auf einen Baum und lache und höhne, dass der ganze Wald schalle. Einen hübschen Beitrag für die Rätsellitteratur gewährt der Abdruck (in Auswahl) eines böhmischen Rätselbuches, s. l. et a., aus dem 17. Jahrhunderte, ein getreuer, öfters unverstandener Abdruck noch älterer Texte (vor 1567).

Von Beiträgen und Aufsätzen anderer seien erwähnt ein illustrierter Bericht über Zeichnungen mährischer Ostereier von Prof. Klvaňa, sowie andere Beiträge zur Volksornamentik, darunter auch über Vignetten und dergl. von Gebetbüchern, zumal des 17. und 18. Jahrhundertes; dann über Weihnachtsspiele; über Kinderspiele in Mähren; über Volksgebete u. dergl. m. Mitteilungen von Volkstexten, Erzählungen, Liedern, Hirtenrufen u. dergl; ethnographische Schilderungen, besonders eingehend die des böhmischen Hauses, einzelner Gewerbe, Tänze, Bräuche; Beiträge zur Geschichte der Trachten, des Hausgerätes u. s. w. wechseln in bunter

Folge. Der Aufsatz von Bř. Jelínek (Denkmäler slavischer Urzeit in Ortsnamen mit besonderer Rücksicht auf Böhmen) bringt reiches Material, doch geht der Verf. mit der Sprache allzu willkürlich um. Das von einer Menge über ganz Böhmen verbreiteter Korrespondenten beigesteuerte Material betrifft Fasten- und Osternbräuche. A. Brückner.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, 26. Mai 1893. Herr Prof. Dr. R. Lange sprach über das Allerseelenfest in Japan, dessen Feier, bei der allgemeinen Umkehr zum Alten im Lande, mit neuem Eifer begangen wird, obwohl es die Tendenz zeigt, zu einem Kinderfeste herabzusinken; über die Sitten und Bräuche während der dreitägigen Bon-Feier, das Illuminieren mit Laternen, das Festmahl, den Gräberbesuch, die Tänze u. s. w.; auch legte der Vortragende die reich illustrierten Bände der japanischen Zeitschrift für Volkskunde zur Ansicht vor. — Herr Geh. Rath Weinhold hob die übereinstimmende Ausstaltung und dergl. des walisischen Neujahrsapfels und des schlesischen Weihnachtsapfels hervor; Prof. Brückner wies auf die Übereinstimmung zwischen Lausitzer Schlosssagen und der Schlosssage in der böhmischen Chronik des Dalemil.

Freitag, 27. Oktober. Herr Privatdozent Dr. R. M. Meyer sprach über die Anfänge der deutschen Volkskunde; griff auf die Alten zurück, um ihre Gesichtspunkte bei volkskundlichen Berichten klarzustellen, ging zum Mittelalter (Karl der Gr. u. a.) über, hob das vielseitige Interesse der Reformationszeit (Dürer, Luther, Agricola, Fischart) hervor, hierauf die Anfänge einer wissenschaftlichen Aufzeichnung (Neocerus, Rockenphilosophie u. a.) und den seit 1774 durch Möser, Herder, später die Romantiker erneuten Sinn dafür. Zuletzt besprach er die Gegenwart der Volkskunde, wie sie namentlich in der Litteratur (seit Walter Scott) auftritt, die dagegen durch Platen und Gutzkow geltend gemachte Opposition, die Düsseldorfer Schule, Riehl und das Bairische Nationalmuseum, endlich die der Pflege der Volkskunde gewidmeten Vereine.

Nach diesem Vortrage wurden kleine Mitteilungen gemacht von Herrn Direktor Dr. W. Schwartz über das im Havellande vorkommende Wort Muggel für Kröte, von Geh. Rat Dr. Meitzen über die Pferdeköpfe an den Firstbalken der Häuser, und vom Vorsitzenden über einen verdienten Volksforscher in Jütland, den Pastor Feilberg in Askov bei Vejen. A. Brückner.



Register.

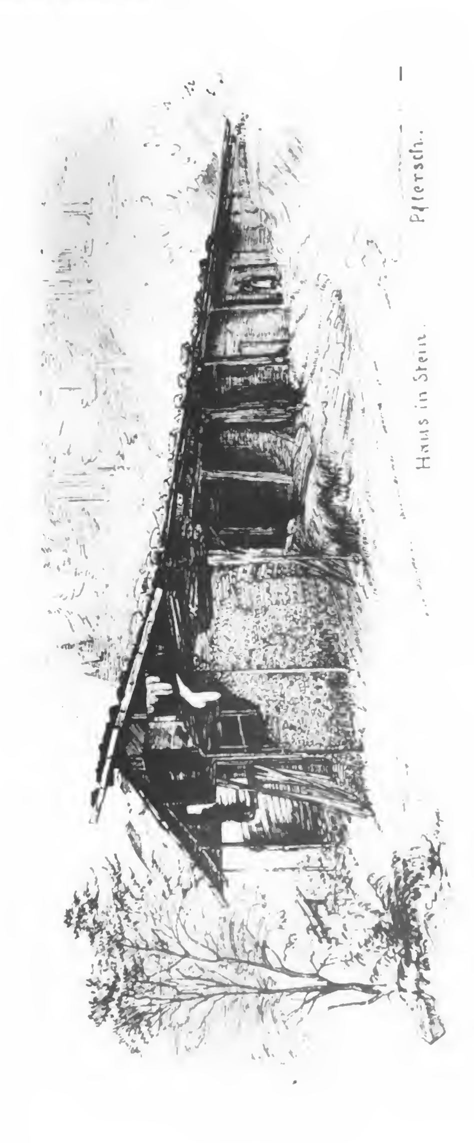
Druckfehler:

S. 248 Z. 21 v. u. muslár. Z. 19 v. u. muslór lies mustár.

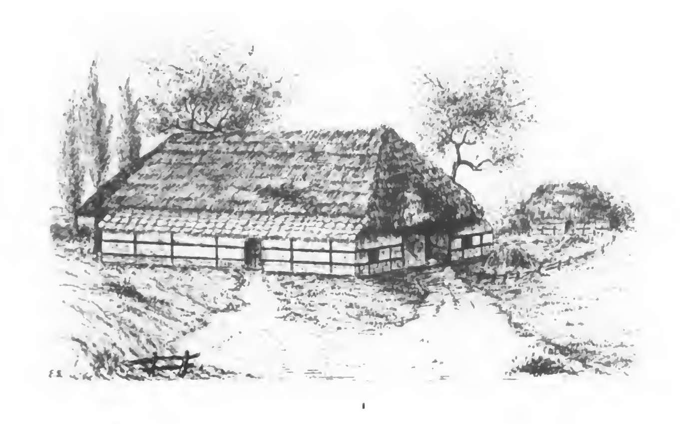
Druck von Gebr. Unger in Berlin, Schönebergerstr. 17a.



„Die Ballm" Schmuck der Häuser am Palmsonntag. (Beim Hofer im Feld.)



Haus in Stein. Pflersch.



1



2

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft,
begründet von M. Lazarus und H. Steinthal.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Karl Weinhold.



Vierter Jahrgang. 1894.

Mit zwei Tafeln und mehreren Abbildungen im Text.

BERLIN.
VERLAG VON A. ASHER & Co.

Inhalt.

Abhandlungen.

Kleine Mitteilungen.

Bücheranzeigen.

Verzeichnis der Mitarbeiter

an der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

Band I, II, III, IV.

Amalfi. Gaetano, Dr., Torre Annunziata bei Neapel.
Ammann. J. J., Gymnasial-Professor, Krummau in Böhmen.
Arendt. C., Professor am orientalischen Seminar, Berlin.
Back. Friedr., Dr., Bibliothekar, Berlin.
†Baumgart. Aug., Pastor, Fürstenau in Schlesien.
Biegeleisen, Dr., Lemberg
Bolle, C., Dr. phil., Berlin.
Bolte, Joh., Dr., Oberlehrer, Berlin.
Bruchmann, K., Dr. phil., Berlin.
Brückner, Al., Dr., ordentlicher Professor, Berlin.
Carstens, Heinrich. Lehrer, Darenwurth in Holstein.
Christaller, J. G., Missionar. Schorndorf in Württemberg.
Cohn. Alex. Meyer. Bankier, Berlin.
Daviðsson. Olafur, Cand. phil., Kopenhagen.
Diels. Herm., Dr., ordentlicher Professor, Berlin.
Dirksen, C., Lehrer. Meiderich, Rheinprovinz.
Englert. Anton, Reallehrer, München.
Feilberg. H. F., Pastor. Askov bei Vejen St., Jütland.
Flaischlen. Caesar. Dr. phil.
Fränkel. Ludwig. Dr. phil., München.
Fränkel, Siegmund. Dr., ordentlicher Professor. Breslau.
Friedel. E., Geheimer Regierungs- und Stadtrat. Berlin.
Frischauf. Eugen. Dr., Notar. Wien.
Gittée. August. Lycealprofessor. Lüttich (Belgien).
Godden. Gertrud, Miss. Ridgefield bei Wimbledon. England.
Greussing. Paul. Gutsbesitzer. Telfs im Stubai. Tirol.
Haase. K. Ed. Oberlehrer, Neuruppin.
Hammershaimb. V. U., Probst. Lyderslev. Dänemark.
Hartmann. Martin. Dr., Professor am orientalischen Seminar. Berlin.
Hauffen. Ad., Dr., Privatdozent. Prag.
†Hell. Thomas, Dr. med., Welsberg in Tirol.
Herrmann, Anton. Dr., Professor. Budapest.
Höfler, M., Dr. med., Bezirksarzt. Tölz in Bayern.
Hönig. Bernhard. Dr. phil., Wien.

Ilwof, Franz, Dr., k. k. Regierungsrat, Graz.
Ivanoff, S., Gutsbesitzer. Hasan-Tersie bei Razgrad, Bulgarien.
Jahn, Ulrich, Dr. phil., Charlottenburg.
Jensen, Christian, Lehrer, Oevenum auf Föhr.
Jiriczek, O. L., Dr., Privatdocent, Breslau.
John, Alois, Schriftsteller, Eger.
Jón Þorkelsson, Dr., Kopenhagen.
Kauffmann, Friedrich, Dr., ordentlicher Professor, Jena.
†Köhler, Reinhold, Dr., Oberbibliothekar, Weimar.
Kollmann, Dr., Regierungsrat, Oldenburg.
Kossinna, G., Dr., Bibliothekar, Berlin.
Krauss, Fr. S., Dr. med., Wien.
Krejči, Johann, Prag.
Kretschmer, Paul, Dr., Privatdocent, Berlin.
Kunze, F., Lehrer, Suhl.
Lange, Rudolf, Dr., Professor am orientalischen Seminar, Berlin.
Laue, M., Dr., Bibliothekar, Berlin.
Lewy, Heinrich, Dr., Gymnasiallehrer, Mülhausen i. E.
Lovarini, Em., Dr., Professor, Padua.
Löwe, R., Dr. phil., Magdeburg.
Lukas, Franz, Dr., Gymnasial-Professor, Wien.
Marelle, Ch., Professor, Berlin.
v. Maurer, Konrad, Dr., Geheimrat, München.
Meitzen, August, Dr., Professor, Geheimer Regierungsrat, Berlin.
Menghini, Mario, Universitäts-Professor, Rom.
Meyer, Rich. M., Dr., Privatdocent, Berlin.
Mielke, Robert, Zeichenlehrer, Berlin.
Minden, G., Dr., Syndikus, Berlin.
Müller, G. Ad., Dr. phil., München.
Nehring, Wladislaw, Dr., Professor, Geheimer Regierungsrat, Breslau.
Nyrop, Kristoffer, Dr., Universitäts-Professor, Kopenhagen.
Olrik, Axel, Dr., Privatdocent, Kopenhagen.
Olsen, Björn, Rektor, Reykjavík, Island.
Pappenheim, M., Dr., ordentlicher Professor, Kiel.
Piger, Fr. P., Gymnasial-Professor, Iglau in Mähren.
Pischel, R., Dr., ordentlicher Professor, Halle a. S.
Polek, J., Dr., Bibliothekar, Czernowitz.
Prahn, H., Lehrer, Berlin.
Prem, S. M., Dr., Gymnasial-Professor, Bielitz in Österreichisch-Schlesien.
Rademacher, C., Lehrer, Köln a. Rh.
Rehsener, Marie, Fräulein, Gossensass in Tirol.
Roediger, Max, Dr., ausserordentlicher Professor, Berlin.
Sartori, Paul, Oberlehrer, Dortmund in Westfalen.
Schatzmayr, E., Dr. phil., Gymnasial-Professor, Mantua.
Schell, O., Bibliothekar, Elberfeld.
Schmidt, Erich, Dr., ordentlicher Professor, Berlin.
Schröer, K. Jul., Dr., ordentlicher Professor, Wien.
Schwartz, Wilhelm, Dr., Geheimer Regierungsrat, Berlin.
Siebs, Theodor, Dr., Professor, Greifswald.
Singer, S., Dr., Privatdocent, Bern.

von den Steinen, Karl, Dr., Professor, Neu-Babelsberg bei Potsdam.
Steinthal, H., Dr., ausserordentlicher Professor, Berlin.
Stolz, Friedrich, Dr., ordentlicher Professor, Innsbruck.
Thumb, Albert, Dr., Privat-Docent, Freiburg i. Breisgau.
Tille, Alexander, Dr. phil., Docent, Glasgow.
Tobler, Ludwig, Dr., ordentlicher Professor, Zürich.
Treichel, Alexander, Rittergutsbesitzer, Hoch-Paleschken in Westpreussen.
Ullrich, Hermann, Dr., Gymnasial-Oberlehrer, Chemnitz.
Vogt, Friedrich, Dr., ordentlicher Professor, Breslau.
Voretzsch, C., Dr., ausserordentlicher Professor, Tübingen.
Weber, Albr., Dr., ordentlicher Professor, Berlin.
Weinhold, Karl, Dr., ordentlicher Professor, Geheimer Regierungsrat, Berlin.
†Zingerle von Sommersberg, Ignaz, Dr., ordentlicher Professor, Innsbruck.
Zingerle von Sommersberg, Oswald, Dr., ausserordentl. Prof., Czernowitz.

Das deutsche Volkslied in Österreich-Ungarn.

Von **Adolf Hauffen.**

Auf dem Gebiete der deutsch-österreichischen Volkspoesie giebt es Ausgaben und Sammlungen in Hülle und Fülle, es fehlt jedoch eine zusammenfassende Darstellung. Darum sei hier der erste Versuch einer kurzen übersichtlichen Schilderung des reichen deutschen Volksliederschatzes in Österreich-Ungarn unternommen. Allerdings ergiebt sich gleich im Eingang die Frage: Darf man dieses Gebiet überhaupt so abgrenzen? Giebt es ein österreichisches Volkslied, das an gemeinsamen hervorstechenden typischen Eigenschaften erkennbar, vom Volkslied in Deutschland und der Schweiz sich als eine besondere Erscheinung abheben würde? Diese Frage muss, wenn es sich um das ganze weite Bereich der Monarchie handelt, natürlich verneint werden. Die deutschen Stämme in Österreich sind untereinander in Sprache, Art und Lebensführung zu verschieden, um ganz dieselben Volkslieder zu schaffen, ausserdem sind die Hügelländer des Westens und die Umgebungen grosser Städte mit Deutschland durch hundert Fäden verschiedenfältigsten Verkehrs so innig verbunden, dass sie auch am Liedergute der Brüder im Reiche starken Anteil haben.

Andererseits aber giebt es in Österreich Landschaften, die, durch das Hochgebirge oder durch dazwischen wohnende fremdsprachige Volksstämme von jenem Verkehr abgeschnitten, eine Volkspoesie geschaffen haben, die in der Melodie, wie in der äusseren Form, im Stoffe, wie in der Stimmung als ihr besonderes Eigentum aufgefasst werden muss, ohne dass die Fäden, die sie mit den übrigen Volksgenossen verbinden, vollständig abgerissen wären. Eine Darstellung der deutschen Volkslieder in Österreich muss darum einzelne Landesteile ins Auge fassen, insbesondere die Alpenwelt und die Sprachinseln, und sie wird hier mehrere Gruppen eigenartiger mannigfaltiger Volkspoesie unterscheiden. Schon durch den gewichtigen Umstand allein, dass das mehr oder weniger weltabgeschiedene Dasein, die eigenartige landschaftliche Umgebung, die besonderen Erwerbsverhältnisse in einem grossen Teile Österreichs, endlich die fortgesetzte Berührung mit fremden Volksstämmen auch eigenartige Zustände des Lebens geschaffen

haben, schon dadurch erhält das dichterische Spiegelbild dieser Zustände, das Volkslied dieser Gegenden, einen besonderen Charakter. Es scheidet sich so von dem Volksliede im Deutschen Reiche, das hier im wesentlichen überall gleich geworden ist, weil dem steten Wechselverkehr, dem Austausch und der Ausgleichung in Form und Inhalt kein Hemmnis entgegengetreten war.

Das österreichische Volkslied hat in erster Linie ein ganz äusserliches Erkennungszeichen: die Sprache, d. h. die Mundart; denn es wird im ganzen Bereiche der Monarchie von allen Stämmen, mit geringen Ausnahmen, in der reinen Mundart gesungen. Man kann oft die Äusserung lesen, das deutsche Volkslied werde nur in der Schriftsprache gesungen. Hoffmann von Fallersleben hat auch hierfür einen an Jakob Grimmsche Äusserungen anschliessenden Grund angeführt[1]). „Wie das Volk," sagt er, „in seinen Liedern überall durch eine edlere und höhere Gefühls- und Anschauungsweise sich aus der gemeinen Wirklichkeit zu erheben trachtet, lieber in einer weitentrückten Vergangenheit, als in seinen dermaligen Zuständen verweilt, lieber mit Königen, Markgrafen und Rittern, als mit seinesgleichen verkehrt u. s. w., — — so sucht es auch in eben diesen Liedern sich seiner gemeinen Sprache zu entäussern." Und er fügt hinzu: „Das Volk singt hier (in Schlesien) wie überall in Deutschland mit wenig Ausnahmen hochdeutsch." Der Satz in dieser Allgemeinheit ist falsch und bedarf entschiedener Einschränkung und zwar nach Landschaften und nach Stoffen. Wer die zahlreichen deutschen Volksliedersammlungen durchsieht, kann leicht die Beobachtung machen, dass die Lieder in ganz Mitteldeutschland und am Rhein, soweit er durch das Reich fliesst, schriftdeutsch gesungen und aufgezeichnet werden, dass hingegen im Norden, auf plattdeutschem Gebiet und im Süden, in Schwaben und Bayern, in der Schweiz und in Österreich die Mundart in ihnen vorherrscht. Hoffmann, der in Schlesien, Böckel, der in Oberhessen, Lewalter, der in Niederhessen, Ditfurth, der in Franken, Mündel, der im Elsass Lieder nach dem Volksmunde aufzeichnete, sie alle kennen nur schriftdeutsche Lieder und haben dies auch meist ausdrücklich betont[2]). Auch die Volkslieder, die uns aus der Oberlausitz und Obersachsen, aus Thüringen und den Maingegenden, aus dem Odenwalde, dem Taunus etc. bekannt wurden, sind frei von der Mundart. Diese Erscheinung ist ja ganz begreiflich. Hier in Mitteldeutschland und am Rhein waren die alten Heeresstrassen, hier fand vom 15. Jahrhundert ab der stärkste Austausch des Volksliederschatzes statt,

1) Hoffmann und Richter, Schlesische Volkslieder S. IV; vgl. Grimm, Grammatik 1² S. 380 über die mhd. Litteratursprache: „Jede freie, edle Poesie strebt aus dem Besonderen und Gemeinen heraus und über den unendlichen, ja grellen Zwiespalt niederer Idiome erhebt sich eine die gebildeten Teile des Volkes verbindende Sprache, in welcher zwar landschaftliche Grundlagen immer noch vorhanden sind, nur weit leiser hervortauchen."

2) Vgl. ausser Hoffmann besonders Böckel, Deutsche Volkslieder aus Oberhessen S. CXVIII; Ditfurth, Fränkische Volkslieder 2 S. XXVI.

hier entfernen sich auch die heimischen Mundarten nicht so stark von der Schriftsprache, als dass das Volk nicht ohne zu grosse Schwierigkeit ein schriftdeutsches Lied sich merken könnte. Dem Norden zu beginnt an den Grenzen des Niederdeutschen auch das mundartliche Lied. Reifferscheids Sammlung westfälischer und Zurmühlens Sammlung niederrheinischer Volkslieder enthalten neben zahlreichen hochdeutschen bereits mehrere niederdeutsche Lieder. In Ostpreussen halten sich beide Gruppen die Wage[1]). In Schleswig-Holstein, im Münsterland, in Lippe, in Mecklenburg und Pommern ist das Plattdeutsche fast alleinherrschend, mit Ausnahme grösserer Städte und ihrer Umgebung.

Wie im Norden der grosse Abstand der Mundart von der Schriftsprache die Hauptursache für das mundartliche Lied bildet, so im Süden die grössere Abgeschiedenheit vom Verkehr, denn hier ertönt der Volksgesang vor allem im Gebirge. Auch hier giebt es, wie auf niedersächsischem Gebiet, allmähliche Übergänge. In Schwaben, in Österreichisch-Schlesien und in Böhmen sind die schriftdeutschen Volkslieder ebenso häufig wie die mundartlichen. Die deutsch-böhmische Sammlung von Hruschka und Toischer bietet neben vielen hochdeutschen Liedern, den vier deutschen Stämmen des Landes entsprechend, sprachlich das bunteste Bild dar. Das an Schlesien grenzende, von Slawen halb eingeschlossene Kuhländchen in Mähren, die Alpenwelt und die deutschen Sprachinseln südlich und östlich davon kennen fast nur Dialektlieder. Ist doch der Mehrzahl der Bewohner dieser Gegenden das Schriftdeutsche so gut wie eine fremde Sprache.

Diese nach der geographischen Verbreitung gewonnene Regel gilt nicht ohne Ausnahme. Sie wird durchbrochen durch eine von den Stoffen ausgehende zweite Regel. Die vornehmste und älteste Gruppe der Volkslieder bilden die Balladen und die erzählenden Liebeslieder höheren Stils. Das sind die Lieder, auf die Hoffmann hinweist, mit Königen und Rittern, Gold und Perlen, eine durchwegs feiertägliche Poesie. Sie sind an keinen Ort gebunden, sie besingen ausserordentliche Ereignisse, die überall Aufmerksamkeit, Mitleid, Bewunderung erweckten. Sie wurden früher von Soldaten, Handwerksburschen, Studenten, Kaufleuten von Ort zu Ort getragen und mussten so ihre landschaftliche und sprachliche Besonderheit abstreifen. Sie wurden schon im 15. und 16. Jahrhundert in Liederbüchern niedergeschrieben, auf Flugblättern gedruckt, von gebildeten Tonsetzern umgearbeitet und verloren auch auf diesem Wege die ursprünglichen Züge der Mundart. Ähnlich verhält es sich mit den historischen Liedern, mit den von Geistlichen beeinflussten Kirchenliedern und mit den bei feierlichen Gelegenheiten gesungenen Chorgesängen der Bergleute, Soldaten,

1) Vgl. Frischbier, Preussische Volkslieder in plattdeutscher Mundart, 1877; Derselbe, Hundert ostpreussische Volkslieder in hochdeutscher Sprache, 1893.

einzelner Zünfte u. a. In älterer Zeit gab es genug plattdeutscher Balladen höheren Stils. Wie reich ist daran das „Niederdeutsche Liederbuch" vom Anfang des 17. Jahrhunderts, aus dem Uhland für seine Sammlung geschöpft hat. Heute werden sie auch auf niedersächsischem Boden meist hochdeutsch gesungen. Aus dem nördlichsten Teil, aus Schleswig-Holstein, das reich an plattdeutschen Liedern ist, berichtet Müllenhoff, dass die Volkssprache in Balladen sich nicht mehr behaupten kann; „der höhere Stil ward ihr durchaus ungewohnt," und er teilt aus dieser Landschaft mehrere rein hochdeutsche Balladen mit[1]). Alle die bekannteren Volksballaden drangen auch nach Österreich vor und man kann einzelne von ihnen (es wird noch später davon die Rede sein) in schriftdeutscher Sprache bis nach Tirol, Österreich, Kärnten und Steiermark verfolgen. Nur in den Sprachinseln werden auch alle Balladen und historischen Lieder (mit Ausnahme der allerjüngsten Zeit) in die Mundart übertragen.

Dieser Gruppe allgemein deutscher feierlicher Volkspoesie steht eine an Zahl viel reichere Gruppe von einfacheren Volksliedern mit Stoffen des gewöhnlichen Lebens gegenüber, die aus örtlichen Ereignissen und Zuständen hervorgegangen, auch in ihrem Wirkungskreis durch landschaftliche Grenzen beschränkt sind. Der alltägliche Kreis des Liebes- und Familienlebens, Scherz und Satire bilden ihren Inhalt. Ihre Darstellung ist packend, anschaulich, bilderreich, wo es der Stoff erheischt, auch derb und niedrig. Alle diese Lieder haben entschieden lokale Färbung und werden überall in der unverfälschten Mundart gesungen. Es ist heimische Ware. Gelungene Erzeugnisse dieser Gruppe wandern wohl auch in die Fremde. Viele Kinderlieder sind über das ganze Gebiet, einzelne Vierzeiler über einen grossen Teil deutscher Lande verbreitet. Meist jedoch sind diese Lieder ihrem Wesen nach an die Heimat gebunden. Durch die Bezeichnungen des besonderen örtlichen Gewerbes, durch Redewendungen und den Reim sind sie so mit der Mundart verknüpft, dass sie in die Schriftsprache nicht ohne weiteres übersetzt werden könnten. Nirgends fehlen Lieder dieser Art gänzlich. So werden Rundas in Thüringen, Scherzlieder in Schlesien im Dialekt gesungen[2]). Doch ist ihre Zahl im mittleren Deutschland gering. Sie wird um so grösser, je weiter wir uns vom lauten Markt des Lebens entfernen, je mehr die Gegenden ihre angestammte Eigenart sich bewahrt haben. Kein Gebiet ist in dieser aus dem täglichen Leben schöpfenden, doch darum poetisch nicht tiefer stehenden Volksdichtung so reich, wie die österreichische Alpenwelt.

Zwischen beiden Gruppen stehen die sprachlich gemischten Lieder, die entweder auf sichtbar schriftdeutscher Grundlage einzelne eingestreute

1) Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg, 1845, S. XLIII und 491 ff.

2) Vgl. Dunger, Rundas und Reimsprüche aus dem Vogtlande, 1876; Mittler, Deutsche Volkslieder Nr. 1062 f., 1324 u. a.

mundartliche Wendungen und Ausdrücke zeigen, oder umgekehrt ihre ursprüngliche mundartliche Färbung noch nicht völlig verloren haben, oder endlich Spuren verschiedener Mundarten an sich tragen. Stände, die mit Städten in Berührung kommen, bringen Lieder aus der Stadt aufs Land und setzen sie nur teilweise in die Mundart der Heimat um. Gemischt hoch- und niederdeutsche Lieder werden in Schleswig-Holstein gesungen[1]). In Siebenbürgen dringt in neuester Zeit das Schriftdeutsche in mundartliche Lieder ein[2]). In Kärnten kann man in den feierlichsten schriftdeutsch gesungenen Liedern die echt kärntnische Wendung „lei nit" antreffen[3]). In einem Aufruf der Tiroler vom Jahre 1797 lösen mundartliche und schriftdeutsche Strophen einander unvermittelt ab[4]). In der komischen „Beichte der Sennerin", die in Steiermark und Tirol fast völlig gleichlautend gesungen wird, bedient sich die Sennerin des derbsten Dialekts, der Pfarrer des reinsten Schriftdeutsch[5]).

Deutsch-Österreich ist überaus reich an den mannigfaltigsten, wertvollsten, ältesten Volksliedern. Mit dem „Aussterben des Volksliedes" hat es also hier noch seine guten Wege. Auch in diesem Punkt bedarf die so oft ausgesprochene allgemeine Meinung einer Einschränkung. Seitdem in Deutschland Volkslieder von gebildeten Sammlern aufgezeichnet werden — und das ist nun über 120 Jahre der Fall — ertönt immer wieder die Klage, das Volkslied sterbe aus, man könne es nur mehr von einigen alten Frauen hören, es sei höchste Zeit, die vorhandenen Reste durch Schrift und Druck festzuhalten und vor dem Untergang zu retten. Aber seit Herders, seit Arnims und Brentanos Sammlungen wurden in allen deutschen Landschaften Tausende und Abertausende von Volksliedern gefunden und je später, um so eindringlicher und zielbewusster wurde geschürft und um so reichere Schätze wurden zu Tage gefördert. Und die vielberufenen alten Frauen können doch nicht ewig leben. Goethe hat im Sommer 1771 für Herder „auf seinen Streifereien im Elsass aus denen Kehlen der ältesten Mütterchens" Lieder gesammelt und dabei nur ein Dutzend Balladen „aufgehascht"[6]). Mündel, der ein Jahrhundert später elsässische Volkslieder sammelte, teilt in strenger Auswahl aus seinen Funden 256 Nummern mit. Die vor zwei Jahren abgeschlossene deutschböhmische Sammlung von Hruschka und Toischer bringt (die Vierzeiler und Kinderreime abgerechnet) ein halbes Tausend Volkslieder, die, wie

---

1) Vgl. Müllenhoff a. a. O.

2) Schuster, 15 und 417.

3) Herrmann und Pogatschnigg, Deutsche Volkslieder aus Kärnten, Salon-Ausgabe, S. 45 ff.

4) v. Ditfurth, Die historischen Volkslieder des österreichischen Heeres, 1874, S. 76.

5) Schlossar, Deutsche Volkslieder aus Steiermark, 1881, Nr. 336. — Greinz und Kapferer, Tiroler Volkslieder 1, 17 ff.

6) Vgl. Ephemerides und Volkslieder von Goethe, herausgeg. von Martin (Deutsche Litteraturdenkmale 14) S. XVI.

die Herausgeber ausdrücklich erklären, „jetzt noch vom Volke gesungen werden, oder doch noch bis in die neueste Zeit bekannt waren[1])". Und angeregt durch die Sammlung, sandten Kenner des Volkes aus allen Teilen Böhmens den Herausgebern so viele neue Lieder, dass diese einen reichhaltigen Nachtrag werden veröffentlichen müssen. Meinert hat im Jahre 1817 durch seine reiche Sammlung aus dem Kuhländchen die deutschen Forscher überrascht. Doch wird demnächst eine Sammlung kuhländischer Liedchen erscheinen[2]), die Meinert ganz in Schatten stellt, obwohl seitdem zwei Menschenalter unter dem Einfluss der ausgleichenden Kultur gelebt haben. In einem Gebiet, das mir persönlich näher bekannt ist, in der deutschen Sprachinsel Gottschee in Krain, hat Schröer im Jahre 1867 an dreissig Lieder gesammelt[3]), während meine mit Hilfe heimischer Lehrer veranstaltete Sammlung (die im Frühling erscheinen wird) an zweihundert Gottscheer Volkslieder bringt.

Von einem Aussterben des Volksliedes kann heute nur in jenen Landschaften und bei jenen Gattungen die Rede sein, bei denen der schriftdeutsche Gesang herrscht. In industrie- und verkehrsreichen Strichen vergisst das Volk die alten Balladen. „Vor dem Qualm der Fabriken verschwinden die Volkslieder, wie einst die Elfen vor dem Schalle der Glocken"[4]). Fremde Einflüsse beirren die ruhige Sammlung, zersplittern die Kraft des Gedächtnisses. Vielfach wissen die Sänger von längeren Balladen nur mehr einzelne Strophen oder einen lückenhaften Auszug anzugeben. (Doch ist noch heute das Gedächnis einzelner Frauen im Volke erstaunlich[5]). In Gegenden, die dem Bannkreis der Städte näher liegen, werden die alten Balladen allerdings unaufhaltsam verdrängt von albernem Operetten-Singsang, von den ethisch sehr tief stehenden geschmacklosen Erzeugnissen der modernen Bänkelsänger, die sich stolz Volkssänger nennen (so besonders im weitesten Umkreis von Wien herum), von liederlichen Gassenhauern und von den gottlosen Liedern der sozialdemokratischen Liederbücher[6]). Doch in abgelegeneren Gegenden, da stirbt das Volkslied nicht aus, da lebt und grünt es fort und treibt täglich neue Blätter und

---

1) Deutsche Volkslieder aus Böhmen, 1891, S. XI; vgl. auch die Nachträge in der Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 3, 176 ff.

2) Vgl. Willibald Müller, Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren, 1893 S. 338.

3) Schröer, Wörterbuch der Mundart von Gottschee (Wiener Sitzungsbericht) 1868 und 1870.

4) Böckel, a. a. O. S. II.

5) Ditfurth, a. a. O. 2, S. XXVIII berichtet von Sängerinnen in Franken, die weit über hundert Lieder vollständig auswendig wussten. Das Gleiche kann ich für Gottschee bestätigen.

6) „Gottlos" in dem Sinne, als sie den Ausdruck Gott ängstlich vermeiden. Das schöne Eichendorffsche Lied: „Der frohe Wandersmann" z. B. beginnt hier:

„Wem man will rechte Gunst erweisen,
Den schickt man in die weite Welt." (!)

Blüten. In Österreich wurden noch in jüngster Zeit auf moderne Ereignisse neue Volkslieder und Vierzeiler von poetischem Gehalte geschaffen[1]). (Nebenbei gesagt hat auch der glorreiche Feldzug vom Jahre 1870/71 in Deutschland eine Reihe der schönsten Soldatenlieder auf blutgedüngtem Boden gezeitigt[2]).) Die zahlreichen österreichischen Sammlungen geben uns noch kein abgerundetes Bild von der Fülle der im Volke lebenden Poesie. Vieles in Hochthälern und Sprachinseln harrt noch des Finders, anderes, was lange den Druck verdient hätte, liegt unbenutzt in verstaubten Handschriften. Wie viel mehr würde gewonnen werden, wenn die historischen Vereine der einzelnen Kronländer planvolle Sammlungen veranlassen würden. Eine zweite Ausgabe, die so reichhaltig und wissenschaftlich gediegen wäre, wie die schon wiederholt erwähnte deutsch-böhmische Sammlung, giebt es in Österreich nicht. Am nächsten reichen an sie heran die Ausgabe siebenbürgisch-sächsischer Volkslieder von Friedrich Wilhelm Schuster, die Kärntnische von Pogatschnigg und Hermann und die reichhaltige (aber auch einzelnes Unechte enthaltende) steirische Sammlung von Schlossar, die an ältere Vorarbeiten von Weinhold, Rosegger, Jeitteles und an die von Erzherzog Johann veranlassten Aufzeichnungen anknüpft[3]).

---

1) Auch auf die Okkupation in Bosnien, wie mir Dr. Pommer mitteilte und vgl. unten S. 14.

2) Vgl. unter anderem F. von Ditfurth, Historische Volks- und volkstümliche Lieder des Krieges von 1870—1871, zwei Bände. Berlin, 1871. 1872.

3) Ich unterlasse es hier, die ausführlichen Titel aller Sammlungen und Aufsätze anzugeben, indem ich auf die jüngste Bibliographie des Volksliedes von John Meier in Pauls Grundriss der germanischen Philologie 2, 1, 750—776 verweise. Diese Zusammenstellung ist bedentend reichhaltiger, als die nächst ältere bei von Bahder, Die deutsche Philologie im Grundriss 1883, 278—291 und dürfte im allgemeinen erschöpfend sein. Zu den Kapiteln über Österreich-Ungarn erlaube ich mir einige Zusätze und Berichtigungen. Bei Meier fehlt die Angabe der von Schröer mitgeteilten Volkslieder der Deutschen im ungarischen Berglande (vgl. unten S. 20 Anm. 1) und der Gottscheer (vgl. oben S. 6 Anm. 3). In § 17 gelten Pommers Jodler und Juchezer und Hörmanns Schnaderhüpfeln für das ganze Alpengebiet und nicht für Tirol und Salzburg allein, wie es nach Meiers Einteilnng vermutet werden sollte. In § 18 erstrecken sich die Sammlungen von Vogl, Vernaleken und Seidl auf ganz Innerösterreich, die übrigen auf Nieder- oder Oberösterreich allein, was doch zu scheiden gewesen wäre. Rank, Aus dem Böhmerwald, gehört nicht in § 27, sondern in § 29, ferner reiht Meier unter „Sammlungen" auch Schriften über das Volkslied ein, so in § 17 Wagner, Die Volksdichtung in Salzburg. Endlich sind jüngst neu erschienen zu § 30 Willibald Müller, Beiträge zur Volkskunde der Dentschen in Mähren, Wien und Olmütz 1893; zu § 17 Greinz und Kapferer, Tiroler Volkslieder, Zweite Folge 1893 und J. Pommer, 252 Jodler und Jnchezer, Neue Folge, 1893; zu § 20 Hans Neckheim, 222 echte Kärntnerlieder, zwei Abteilungen (Wien 1893). Die beiden letztgenannten Sammlungen wurden herausgegeben von dem überaus rührigen Deutschen Volksgesang-Verein in Wien, der unter der Leitung Prof. Dr. Pommers, seit seiner Gründung (1889) mit Erfolg die Verbreitung und Pflege des echten Volksliedes fördert, mehrere österreichische Volkslieder für vierstimmigen Männerchor und Flugschriften „zur Kenntnis und Pflege des deutschen Volksliedes" veröffentlicht hat. Unter diesen ist Nr. 1 ein Neudruck des schwungvollen Anfsatzes: „Die österreichischen Volksweisen" von Anton Ritter von Spaun aus dem Jahre 1843, Nr. 4 (in Vorbereitung): „Verzeichnis empfehlenswerter Volksliederausgaben und Schriften über das Deutsche Volkslied."

In Niederösterreich sind seit der von Tschischka und Schottky zumeist aus dem Wienerwald geschöpften, schon 1819 (und in zweiter Auflage 1844) erschienenen Sammlung Volkslieder im grossen nicht mehr aufgezeichnet und veröffentlicht worden. Aus Oberösterreich haben wir ausser Weihnachtsliedern, einige Alm- und Tanzlieder[1]) und ein paar Balladen. Für Tirol giebt es neben der kritiklosen Lienzer Sammlung und verstreuten Stücken die unverlässlichen und unwissenschaftlichen Salonausgaben der Schnadahüpfeln und Volkslieder von Greinz und Kapferer. Eine umfassende Sammlung fehlt; möge der einzig Berufene, Ludwig von Hörmann, sein Versprechen, sie zu liefern, möglichst bald einlösen. Salzburgische Volkslieder veröffentlichte Maria Vincenz Süss. Doch eine grössere, an 700 Nummern zählende spätere Sammlung hinterliess er handschriftlich dem Salzburger Museum. Überaus reichhaltig sind die Mitteilungen aus Österreichisch-Schlesien von Anton Peter. Doch sind in dem dritten Band (1873) die versprochenen Anmerkungen und Abhandlungen ausgeblieben. Aus Mähren wurden seit Meinerts schöner Gabe aus dem Kuhländchen (1817)[2]) einzelne Kinderreime und Weihnachtslieder durch Feifalik, viele Vierzeiler und Sprüche durch Willibald Müller bekannt gemacht. An Abhandlungen über das deutsche Volkslied in Österreich ist, abgesehen von einzelnen Einleitungen zu den Ausgaben und kurzen Aufsätzen über beschränkte Gebiete nichts vorhanden. Auch in den bisher erschienenen Bänden der österreichisch-ungarischen Monarchie in Wort und Bild ist das Volkslied — im Gegensatz zu den sehr eingehenden Schilderungen der Sitten und Bräuche — auf beschränktem Raum kurz abgethan nnd von den verschiedenen Mitarbeitern ganz ungleichmässig behandelt worden.

In dem vorliegenden Versuch kann ich nur eine ganz kurze Übersicht geben über den reichen Besitz Österreichs an deutschen Volksliedern. Vor allem müssen die bezeichnenden, unserer Heimat eigentümlichen Gruppen hervorgehoben werden. Die Almlieder, die besondere Poesie der Alpenwelt, die stofflich damit verwandten Schnadahüpfeln und die Lieder der Sprachinseln. Dann müssen wir Österreichs Anteil an den allgemeinen deutschen Volksballaden, an dem historischen und dem geistlichen Liede feststellen und endlich einige Worte über die Beziehungen zu dem Liedergute unserer fremdsprachigen Mitbürger sagen.

Die Almlieder sind die echte heimische Blüte der Alpenwelt. Die eigenartige Lebensweise der Älpler verleiht auch ihrer Poesie ganz

1) Spanns Sammlung Österreichischer Volksweisen[2] Wien 1882, bringt (nach einer Mitteilung des Sohnes Spaun an Pommer) fast ausschliesslich oberösterreichische Lieder. Die übrigen oben erwähnten Sammlungen verzeichnet John Meier a. a. O.

2) Über die Entstehung dieser Sammlung giebt jetzt interessante Auskunft Müller, Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren S. 334ff. — Fast alle älteren oben genannten Ausgaben sind jetzt im Buchhandel vergriffen und auch durch Antiquare oder auf Bibliotheken nur schwer zu erhalten.

bestimmte Merkmale. Vieles ist allerdings allen Bewohnern von Hochgebirgen gemeinsam und man findet entsprechende Züge auch in den Hochländern Schottlands, Norwegens und im Kaukasus. Insbesondere aber verbindet der Charakter der Alpenwelt verschiedene Völker zu gleichen poetischen Äusserungen. Italienische und französische Älpler haben die gleichen Bergsagen, wie Alemannen und Baiern. Aus dem hübschen Buche der gelehrten Italienerin Maria Savi-Lopez[1]) geht dies deutlich hervor. Sie hätte noch die Slowenen Oberkrains und Kärntens heranziehen können. Suchen wir aber nach einem engeren Begriff, so finden wir eine natürliche Abrundung für die Bewohner der österreichischen Alpenwelt, die sich der baierischen Mundart bedienen. (Oberbaiern muss natürlich mitgenommen werden). Auf diesem Gebiete werden wir wohl kaum schärfere Unterschiede für einzelne Länder feststellen können. Nicht politische und historische Grenzen, sondern der Lauf der Gebirgszüge bildet die massgebende Scheidewand. So haben die einzelnen Thäler eine bestimmte Form der Mundart, besondere Lieder, Sprichwörter, dramatische Spiele u. s. w. Allen aber ist in grossen Zügen dieselbe Volkspoesie der Alpenwelt gemeinsam.

Die eigenartigste Erscheinung im Leben der Gebirgsbewohner bildet die Almwirtschaft. Im Frühling ziehen Knechte und Mägde mit den Rinderherden aus ihrem tiefer gelegenen Dorfe zu den hohen, ihrem Herrn oder den Gemeinden gehörenden Bergwiesen, wo das Vieh den Sommer über im Freien weidet, der Senner oder Schwaiger und die Sennerin (Schwaigerin) die Milch versorgen, Butter und Käse zubereiten müssen. Diesen ganzen luftigen Sommeraufenthalt mit all seinen einzelnen Erlebnissen begleitet und verklärt das Lied[2]). In rein lyrischen Tönen, ja zuweilen mit sentimentalem Naturgefühl erklingt hier die Freude über den Frühling, über die apern d. h. schneefreien Fluren, über die freie Alpenluft, die weite Rundsicht. Die Sennin besingt in jubelnden Liedern die blühenden Blumen, die leuchtende Morgenröte, das lustige Springen der Kälber und Kühe. Eine Reihe von Liedern in Steiermark, Salzburg, Kärnten etc. beginnen mit dem Vers: „Lustig ists auf der Alm“, „Auf der Alma oben da ist 'n lustigs Leben,“ „Auf der Alm is kan Trauer“[3]). Kurz, der Älpler kennt und wünscht sich kein schöneres Leben. Und gar wenn es ihm die Blüte der Liebe verschönt. Die Sennin herrscht in ihrem Staate gewöhnlich allein, bisweilen mit Hilfe eines alten Melkers oder eines kleinen Hirtenknaben. In ihrer Einsamkeit gedenkt sie des fernen Geliebten, eines Holzbauers oder Jägers, und haucht ihre Sehnsucht

---

1) Le leggende delle Alpi, Torino 1887, deutsch Stuttgart 1893.

2) Vgl. Mittler, Nr. 1105—1132, Schlossar, Nr. 113—175. Und die oben erwähnten Sammlungen.

3) Süss, S. 65, 66, 75, 79. — Schlossar, Nr. 113, 131, 136 u. a. — Pogatschnigg und Hermann 2, 548 und Neckheim Nr. 13.

empfindungsvollen Liedern ein. Kommt er zu Besuch, gewöhnlich Samstags Abend, dann begrüsst sie ihn mit einem ausgelassen heiteren Liebeslied oder mit einem weithin hallenden Jodler, er antwortet mit kecken Schnadahüpfeln. Der weite Weg verschuldet es auch, dass er erst des Nachts eintrifft, dann erhebt sich vor ihrer Kammer der poetische Fensterstreit, das gesungene Zwiegespräch der Liebenden mit losen Scherzen und heissen Liebesschwüren[1]). Erst weist sie ihn ab, neckt und höhnt ihn. Harrt er aus und zieht er nicht beleidigt wieder ab, so erhält er ein „sakrisches Busserl“ und wird wohl zum Lohne eingelassen, denn „auf der Alm giebts ka Sünd“, wie die Lieder in verschiedenen Variationen versichern. Die Schönheit des Mädchens weiss der Bursch glühend zu schildern. Nicht nur die „sakrisch dicken Wadeln“, sondern wie die galanten Lyriker aus langvergangener Zeit, vergleicht er ihren Hals dem weissen Marmor, ihre Augen dem Kristall, ihre Zähne Perlenreihen[2]). Und auf die Reize des Grüberl singen Tiroler und Steirer ein eigenes Lied[3]). Ist die schöne Nacht (deren Freuden mit freimütigem Humor besungen werden) allzu rasch geschwunden, dann nehmen die Liebenden wieder in Versen von einander Abschied, die in Wortlaut und Situation an die altdeutschen Tagelieder aus der Zeit der Minnesänger, an Romeos Klage: „Es ist die Lerche, die Tagverkünderin, und nicht die Nachtigall“ lebhaft erinnern[4]). Nicht immer finden diese hochgehenden Liebeswogen Ruhe im Hafen der Ehe. Eifersucht und Untreue beschwören Stürme des Hasses herauf. Manch ein leichtsinniger Bursch verlässt das Mädchen im Elend. Ergreifende Lieder der Verlassenen und die tragischen Balladen von ausgesetzten und gemordeten Kindern legen trauriges Zeugnis dafür ab[5]).

Neben dem Senner ist der Jäger die charakteristischste Erscheinung der Alpen. Die wildreichen Gehege dieser Gegenden sind an vornehme Herren oder Jagdgenossenschaften verpachtet. Die grosse Schar ihrer Untergebenen, die das Gebiet zu beaufsichtigen haben, sind die Jäger. Ein Kind der Berge, vertraut mit ihren Reizen und ihren Gefahren, ist der Jäger seinem Berufe leidenschaftlich ergeben. In den zahlreichen Jägerliedern ertönt die Freude über die sicher treffende Büchse, die schöne Landschaft, das muntere Getier, das sich so zahlreich darin herumtummelt. Zarte

1) Österreich-Ungarn in Wort und Bild, Oberösterreich und Salzburg S. 131, 474ff. Süss S. 161—175. Schlossar Nr. 142. Pogatschnigg und Hermann 1² 241—266.

2) Schlossar Nr. 133, 123, 127. Neckheim Nr. 8.

3) Greinz und Kapferer 1, 15. Schlossar Nr. 154.

4) Seidl, Almer 2, 81. Romeo III, 5. Pogatschnigg a. a. O. S. 283ff. Gustav Meyer, Essays und Studien 1, 347. Vgl. jetzt Ludwig Fränkel, Shakespeare und das Tagelied, 1893, besonders S. 68 ff.

5) Neckheim Nr. 122. Greinz und Kapferer, Volkslieder 2, 29. Herrmann und Pogatschnigg, Salonausgabe S. 55. Baumgarten, im Bericht des Museums in Linz 29, S. 140 u. a.

Beziehungen zu einer Sennerin leihen seinem rauhen Leben und seinen Liedern einen milden Schimmer[1]). Des Jägers Todfeind ist der Wildschütz oder der Wildpratschütz, wie er zumeist in den Alpen genannt wird. Wie den aufrührerischen Bauern des 16. Jahrhunderts, so erscheint den Älplern das Verbot der freien Jagd als eine Verkürzung ihrer natürlichen Rechte. Fast allen macht es eine Freude, hierin das Gesetz zu umgehen. Die Gebirgsbewohner sind entschieden fromm, in ihrem gefahrvollen, beschwerlichen Leben bedürfen sie eines überirdischen Trostes. Doch sie vergessen leicht über dem himmlischen Herrn, dem sie auf ihrer Bergeshöhe soviel näher sind, die irdischen Herren, den Richter und den Priester. Auf der Alm ist, wie die verbotene Liebe, so auch das verbotene Jagen keine Sünde, denn, so lautet die Moral der Almlieder, wäre der Herrgott dagegen, dann hätte er die schönen Dirndln, sowie die Gemsen und Rehe gar nicht erschaffen. Die Lieder der Wilderer sind viel leidenschaftlicher, selbstbewusster, als die der Jäger. Sie haben mehr „Schneid", um einen Lieblingsausdruck der Wilderer zu gebrauchen. Im Kampf zwischen ihm und dem Jäger ergreifen die Volkslieder immer seine Partei. Der Jäger ist unbeliebt, weil er eine Art Spion bildet und über viele Familien durch die Verfolgung der Wilderer Unheil bringt. Zahlreiche Volkslieder, die fast gleichlautend über das ganze Gebiet verbreitet sind, erzählen, wie sich der Wildschütz durch die Überzahl der ihn verfolgenden Jäger durchschlägt, wie er mit List und Kraft seinen Gegner überwindet und ihn noch zum Hohne zwingt, seine Jagdbeute zu tragen, wie er von seinem Liebchen, der Sennerin, vor den Häschern verborgen gehalten und mutig beschützt wird. Sollte er doch gefangen werden, dann bittet sie ihn frei[2]).

Die Alpen des bairisch-österreichischen Sprachgebietes sind auch das klassische Land und die Heimat der vierzeiligen Epigramme des Volkes, der Schnadahüpfeln. Ihre Zahl ist unbegrenzt. Jeder Tag gebiert neue Liedchen. Die besten pflanzen sich fort von Thal zu Thal, von Jahrhundert zu Jahrhundert. Und nach diesen, oft sehr alten Vorbildern, werden je nach der augenblicklichen Lage des Sängers neue Varianten gebildet. Aus jedem Kronland sind uns Tausende überliefert; die beste Auswahl von „Schnaderhüpfeln aus den Alpen" bot uns Ludwig von Hörmann[3]), tiefer gehende Studien mit weit ausgreifenden Vergleichungen Gustav Meyer[4]). Zahlreich sind diese Vierzeiler unter den verschiedensten Namen auch in der Schweiz, in Schwaben, im südlichen und westlichen

---

1) Schlossar Nr. 138 ff. Pogatschnigg und Hermann 2, Nr. 545—550.

2) Süss, S. 66, 75 f. 78. Greinz und Kapferer 1, 169; 2, 137 und 140. Schlossar Nr. 178—186, Nr. 302 f. Tschischka S. 89, 92. Pogatschnigg und Herrmann 2, Nr. 551.

3) Zweite Auflage, Innsbruck 1882. Während des Druckes erschienen: Gstanzln, Wien 1893, gesammelt von Herrn Erzherzog Franz Ferdinand von Österreich-Este.

4) Essays und Studien, Berlin 1885, S. 332—407 (hier auch eine Bibliographie) und zweiter Band 1893, S. 145—162.

Böhmen und im Vogtlande. Einzelne sind weiter versprengt bis nach Ostpreussen und dem siebenbürgischen Sachsenland. Die Alpen sind ihre Heimat, denn allen diesen Auswanderern können wir in jedem Alpenthal Dutzende naher Verwandter nachweisen[1]).

Die wichtigste Rolle spielt das Schnadahüpfel als Tanzweise, darauf deutet auch sein Name hin. Wenn der Bursche sein Mädchen zum Tanz führt, so wirft er den Musikanten ein Geldstück hin und singt ein Gesätz, dessen Melodie nun von dem ländlichen Orchester aufgespielt wird, so „frimt" (frümmt) er den Tanz an. Die übrigen Paare folgen und während des Tanzes singt nun bald der eine, bald der andere nach der angegebenen Weise ein Schnadahüpfel, das sich meist auf seine Tänzerin bezieht, die die Antwort nicht schuldig bleibt. Aber diese Liedchen sind auch ausserhalb des Tanzbodens, ausser Kirchweihen und Hochzeiten, die steten Begleiter im Leben der Älpler, förmlich die Poesie des täglichen Gebrauchs. Wir sehen es besonders übersichtlich an der schönen Anordnung der Kärntner Sammlung, wie diese „Pleppaliedln" alle Stufen des Liebeslebens vom ersten ahnenden Erwachen bis zur gegenseitigen Erklärung und zum dauernden Bündnis, alle Reize der Heimlichkeit, Erwartung und Wiedersehen, das „Fensterln" und den nächtlichen Genuss, aber auch Zurückweisung und Untreue, je nach dem verschiedenfältigen Charakter der Liebenden, je nach der veränderten Umgebung in reichstem Wechsel schildern. Manches Schnadahüpfel ist nur ein verhallender Seufzer oder ein Jubelschrei. Die einen sind zart und sinnig, die anderen derb und urwüchsig. Am lautesten ertönt der ausgelassene Übermut; der Bursche predigt, gewöhnlich „mit Federn aufm Hut", Leichtsinn in Liebes- und Geldangelegenheiten, Gleichmut gegen die Behörde und die Religion, was man nicht immer ernst nehmen darf. Andere wenden sich mit schonungsloser Bosheit gegen besondere Stände oder Landschaften. Die Eifersucht zwischen einzelnen Burschen oder ganzen Dörfern tritt im Wettgesang hervor, beginnt mit neckenden „Trutzliedln" und endigt mit blutigen Schlägereien. Viele Schnadahüpfeln endlich sind gesungene Sprichwörter von gehaltvollster Lebensweisheit.

Manche Gedanken und Wendungen dieser „Gstanzln" sind uralt. Das Bild vom verlornen Herzensschlüssel, das Wernher von Tegernsee um 1170 niedergeschrieben hat, ist in allen Alpenländern in mannigfachen Varianten verbreitet[2]), aber auch der Eingang dieses alten Liedchens: „Dû bist mîn, ich bin dîn", der in zahllosen Volksliedern wiederkehrt, klingt in Schnadahüpfeln an. In einem kärntnischen Vierzeiler lautet der Schluss: „Gherst ja lei mein, I ja lei dein" und ein siebenbürgisches

1) Meyer, a. a. O. 1, 341, 352ff., 361f. und die Anmerkungen bei Hruschka und Toischer S. 515—521.

2) Meyer, a. a. O. 1, 343ff. Hruschka und Toischer S. 515, 19a.

Tanzliedchen, das den Eindruck eines versprengten Schnadahüpfels macht, lautet:

'Ech bän déinj,	Ich bin Dein,
Tâ bäszt méinj,	Du bist mein,
Tû gûldijet mêtchen	Du goldnes Mädchen,
Drê dich féinj.	Dreh Dich fein[1]).

1) Pogatschnigg und Herrmann 1, Nr. 640. Schuster, Siebenbürgisch-sächsische Volkslieder S. 109. Hier eine zweite Fassung:

'Ech bün deinj,
Teâ bäszt méinj,
Ûnd esi sâl et
äinjde séinj.

Parallelen zu dieser Formel haben zusammengestellt R. M. Meyer in der Zeitschrift für deutsches Altertum 29, 133, Bolte ebenda 34, 161 ff. und im Anzeiger 17, 343. Strauch ebenda, Anzeiger 19, 94 (vgl. auch Anzeiger 6, 151). Wir ersehen daraus, dass sich diese Formel vom zwölften bis zum neunzehnten Jahrhundert immer wieder nachweisen lässt, bei den Minnesängern und in der höfischen Epik, bei Hans Sachs und bei englischen Komödianten, bei Schiller und Heyse, in der neulateinischen und der niederdeutschen Litteratur, in allen Arten geistlicher Poesie (für die innige Versenkung in Gott), vor allem aber in zahlreichen Volksliedern. Diesen Angaben füge ich ausser den oben angeführten Versen noch einiges hinzu. Die Ansicht Boltes, diese Worte seien eine alte deutsche Rechtsformel für Verlobungen gewesen, bestätigt der Schluss eines steirischen Liebesgespräches (Schlossar Nr. 175):

Du bist mein,
Ich bin Dein,
Hochzeit soll sein.

ferner der häufig angewendete volkstümliche Spruch auf gemalten Ostereiern in Iglau (Wil. Müller a. a. O. S. 404):

Ich bin Dein, Du bist mein,
Alle Tag kann Hochzeit sein.

und endlich der Schluss eines hessischen Volksliedes (Mittler, Nr. 832):

Du bist mein und ich bin Dein,
Morgen soll die Hochzeit sein.

In diesem Zusammenhang muss auch ein schlesisches Volkslied erwähnt werden (Hoffmann und Richter, Nr. 112). Das Mädchen weist zuerst den Werber zurück:

Ich bin nicht Dein, Du bist nicht mein,
Bis Du mir bringst drei Rosen.

Nachdem der Herr ihren Wunsch erfüllt hat, beschliesst sie das Lied mit den Worten:

Jetzt bist Du mein und ich bin Dein,
Beisammen wollen wir bleiben
Bis uns der Tod wird scheiden.

Von Volksliedern sind noch zu nennen: Reifferscheid, Westfälische Volkslieder Nr. 29, und Nr. 43. In einem Sommer- und Winterspiel der Deutschen im ungarischen Berglande (Schröer, Wiener Sitzungsberichte 31, 289) steht der Vers: „Du bist ganz mein und ich pin Dein“ und mehrere Gottscheer Liebeslieder schliessen mit den Worten:

Ich bin Dein und Du bist mein,
Das kann und mag nicht anders sein.

Einen Exkurs über diese Formel mit vielen neuen Belegen bringe ich in meinem Buch über Gottschee.

Auch sonst ertönen im Schnaderhüpfel oft bekannte Wendungen und Bilder alter Volkslieder, so in Tirol

„Die Sternlen am Himmel
Die gebn a schöns Liecht,
Dass der Bue mit'n Loaterl
Zum Fensterlngehn siecht[1]).

Hier ist die Beziehung zum Liebespaar deutlicher als in dem bekannten, schon von Herder aufgezeichneten Volkslied:

„Es leuchten drei stern am himmel,
die geben der lieb einen schein;
gott grüss dich, schönes jungfräulein,
wo bind ich mein rösslein hin[2])?"

Und die poetische Ausdrucksweise für Nimmermehr in dem kärntnischen Schwatzliedl

„I werd di schon liebn
Wenn die Zaunstecken blühn[3])"

erinnert an Tannhäusers Zurückweisung durch Urban:

„Der bapst hat ein steblin in seiner hand
und das was also dürre,
als wenig das steblin gronen mag
kumstu zu gottes hulde[4])."

Bei den Siebenbürger Sachsen und den Gottscheern ist dieses Bild zu einer oft gebrauchten Formel erstarrt.

Aus dem Jahre 1807 sind uns eine Reihe Tiroler „Schnodahaggen" aufgezeichnet[5]), die mit den heute gesungenen völlig übereinstimmen. So schliessen die gewandten Stegreifdichter von heute immer wieder an alte Einfälle an, aber sie verwenden sie für jüngste Ereignisse: so wurden in Oberösterreich vom Volke Schnaderhüpfeln verfasst auf die Grundsteuerregulierung, auf den Reichsrat, auf die Landsturmvorlage[6]). In den meisten Dörfern sind einzelne Burschen und Mädchen berühmt wegen ihrer Fertigkeit, rasch und gut zu setzen.

Die Schnaderhüpfeln bestehen gewöhnlich aus vier kurzen, mit zwei Hebungen versehenen Zeilen. Senkungen fehlen oft ganz. Meist reimt nur die zweite und vierte Zeile, seltener folgen einander zwei Reimpaare. Auch die klingenden Reime werden wie stumpfe gesungen, mit dem Ton auf der letzten Silbe. Häufig haben die ersten drei Zeilen das gleiche

1) v. Hörmann 203, Greinz und Kapferer, Schnadahüpfel 2, 73.
2) Uhland Nr. 76 D u. a.
3) Pogatschnigg und Hermann 1², 95; v. Hörmann 69.
4) Uhland, 297 A—C; vgl. Erich Schmidt in Nord und Süd 1893 S. 183 und unten S. 19.
5) Von Strotz im „Sammler für Geschichte und Statistik von Tirol" 2, 57—96.
6) Österreich-Ungarn, Oberösterreich 184 f.

Eingangswort, während die vierte, welche die überraschende Pointe bringt, davon abweicht; z. B.

Gelt, du Schwarzaugeti,
Gelt, für di tauget i
Gelt, für di wär i recht, —
Wenn i di möcht

oder

Zu dir bin i's gangen,
Zu dir hat's mi gfreut,
Zu dir geh i's nimmer —
Der Weg ist mer z'weit[1]).

Das giebt den Schnaderhüpfeln einen ausgesprochen epigrammatischen Charakter. Die deutschen Priameln des 14. und 15. Jahrhunderts kommen ihnen in diesem Punkte sehr nahe. Auch alle vier Zeilen haben zuweilen den gleichen Anfang[2]).

Ein grosser Teil der Schnaderhüpfeln hat einen sogenannten Natureingang. Dass dieses Bild oder der Vorgang aus der Natur mit dem im zweiten Teil berichteten Ereignis aus dem menschlichen Leben ursprünglich im engsten Zusammenhang stand, dass aber dann in spätern Liedchen das beliebt gewordene Naturbild mit ganz ungleichartigen Ereignissen in eine unpassende Verbindung gebracht wurde, hat Meyer an zwei Beispielen, die man leicht vermehren könnte, überzeugend nachgewiesen[3]). Manche Eingänge geben einen ganz genauen Vergleich:

Wie kloaner die Ros'n,
Wie grösser der Dorn,
Wie kloaner das Dirndl,
Wie grösser der Zorn[4]);

manche deuten nur im allgemeinen die Stimmung der Liebenden an:

Aufn Tauern thuets schauern,
Dass's blau niedergeht,
's Diandle thuet trauern,
Weil der Bua von ihm geht[5]),

andere geben nur die Jahreszeit des Ereignisses an:

D'Hasselnussen sein zeitig,
Es klappern die Kern,
Und 's Diandl sagt no nit Ja,
Mögt narrisch grod wern[6]).

Mehrere dieser Vierzeiler werden auch häufig zu längeren Liedern zusammengestellt. Vielfach bilden sie von Haus aus Frage und Antwort, Trumpf und Gegentrumpf, oder Fortsetzungen des gleichen Zustandes.

1) Hörmann 33, 150; ähnlich 11, 86, 189, 254 u. a.
2) Ebenda 9, 11 u. a.
3) Meyer 1, 356 f., 402 f.
4) Hörmann 71, ähnlich 174 Nr. 48.
5) Hörmann 170.
6) Ebenda 81, ähnlich 60 u. a.

Von einzelnen Kärntner oder Tiroler Liebesliedern führt jede Strophe auch ein Sonderleben[1]).

Ein vierzeiliges Gesätz mit Natureingang ist eine Form, die überall, wo es Volkspoesie giebt, angewendet wird, nicht nur bei allen arischen, auch bei fernen überseeischen Volksstämmen[2]). Am nächsten verwandt im Inhalt sind den Schnaderhüpfeln die Vierzeiler der nichtdeutschen Alpenbewohner, so die Villotte der Italiener und Furlaner am Südabhang der Alpen[3]) und die Viže (Weisen) der Slowenen in Kärnten und Oberkrain[4]). Eines aber zeichnet das Schnaderhüpfel vor allen übrigen Vierzeilern aus, die jauchzende Stimmung, die urwüchsige Kraft, die es selbst in der Regel erfüllt und das ganze Gstanzel in einen weithin schallenden Jubelruf verwandelt. Häufig ist in den Vierzeilern vom Juchezer die Rede[5]). Der Juchezer, der denkbar frischeste Ausbruch der Lebenslust, ist ein Anruf, ein gesungener Schrei, der in den Bergen durch den vielfältigen Wiederhall zu herrlicher Geltung kommt. Wie der Juchezer, so gehört der Jodler zu dem den Alpen eigenartigen Volksgesang. Er wird, ohne eigentlichen Text, selbständig oder als Kehrreim der meisten Almlieder ein- und mehrstimmig gesungen. Der Jodler ist eine freie, charakteristische Melodie von weitem Umfang, voll grosser Sprünge, die nur mit Hilfe der Kopfstimme gesungen werden kann. Auch in den Juchezern und Jodlern herrscht musikalisch und rhythmisch der reichste Wechsel, und der fleissige Sammler Pommer hat deren in dem ganzen Alpengebiet über dreihundert verschiedenartige gehört und aufgezeichnet[6]). Auch die

---

1) Vgl. Greinz, Tiroler Volkslieder 2, 57 f. und Hörmann 28, 43, 208 u. a.; Greinz 2, 61 ff. und Hörmann 54, Pogatschnigg 1² 31—35. — Peter, Österreichisch-Schlesien 1 313, vgl. Pogatschnigg 1² 376. — Pogatschnigg 1² S. 39. Die meisten mehrstrophigen Lieder bei Neckheim und Spaun sind aus Vierzeilern zusammengesetzt, die bei Pogatschnigg und Herrmann getrennt zu finden sind. Ich greife nur ein aus einem anderen Grunde interessantes Beispiel heraus. An das bekannte Kärntnerlied „Verlassen bin i", das auch in anderen Fassungen verbreitet ist (Neckheim Nr. 78) wird (ebenda 211) als drittes Gesätz der folgende in ganz Kärnten noch selbständig verbreitete (Pogatschnigg 1 Nr. 217) Vierzeiler angefügt, der die grösste Ähnlichkeit mit einem Heineschen Liede hat:

	Heine:
I håb allweil gmant,	Anfangs wollt ich fast verzagen
I datragets gar nia	Und ich glaubt ich trüg es nie,
Und hiaz håb i's datragen,	Und ich hab es doch ertragen,
Abr fragts mi nit wia.	Aber fragt mich nur nicht: wie?

Ich bin mit Pogatschnigg und Herrmann (1, S. XVIII) der Ansicht, dass die Kärntner diese schlichte Form eines naheliegenden Gedankens nicht Heine entlehnt haben. Eher hat Heine hier, wie auch sonst, ein ihm bekanntes volkstümliches Motiv verwertet.

2) Meyer, 1, 377 ff.; 2, 150 f. Den Ausführungen von Meyer wären noch hinzuzufügen die Reigenvierzeiler der Kroaten, podskočnice; vgl. Krauss, Sitte und Brauch bei den Südslawen, 1885, S. 458.

3) Österreich-Ungarn, Küstenland 189 f. Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. 3, 329. 411.

4) Grün, Volkslieder aus Krain XV f. u. 141—148.

5) Hörmann 199, 200 f., 246 f., 249, 252, 261 u. a

6) Pommer, Jodler und Juchezer. Wien. o. J. Zweite Folge. Wien 1893.

Almlieder und Schnaderhüpfeln werden natürlich immer gesungen, einstimmig oder mehrstimmig, und sind von der Melodie gar nicht zu trennen. Der Alpensänger wäre nicht imstande, die Worte eines Liedes vorzutragen, ohne sie zu singen. Häufig ist die Begleitung der Zither, die das eigentliche Instrument der Alpen darstellt.

Bauernlieder, wie sie sonst in Deutschland gesungen werden, die die Freuden und Leiden des Bauernstandes schildern, den Gegensatz gegen die Städter betonen u. s. w., sind auch in den Alpenländern bekannt[1]). Schliesslich sei erwähnt, dass auch einzelne Lieder von Kunst-, besonders Dialektdichtern, wie Alexander Baumann, Klesheim, Castelli u. a. in den Alpenländern völlig zu Volksliedern geworden sind[2]).

Ein weit abgeschlosseneres Gebiet, als die Alpenländer, stellen die deutschen Sprachinseln dar. Ihrem Leben hat zwar nicht eine eigenartige landschaftliche Umgebung einen besonderen Stempel aufgedrückt, doch die jahrhundertelange Abgeschlossenheit hat ihre Bewohner in den Bräuchen und der Poesie auf der Grundlage, die sie einst aus der deutschen Heimat mitgebracht haben, zu einer ganz eigentümlichen Entwickelung geführt. Die grösste, sowie durch geistige Ausbildung und historische Beziehungen bedeutsamste Sprachinsel ist die der 200 000 Deutschen in Siebenbürgen, der sogenannten Sachsen[3]). In der Mitte des 12. Jahrhunderts kamen sie vom Niederrhein, von dem ungarischen König Geisa II. gerufen, um unwirtliche Landstriche zu bebauen. Später durch Zuzüge aus anderen deutschen Gegenden verstärkt, haben sie in ihren drei grossen Kolonieen, dem Sachsen-, Nösner- und Burzenlande, verschiedene Mundarten ausgebildet, die in wesentlichen Zügen gleich, dem Mittelfränkischen am nächsten stehen. Seit der Reformation, der sie sich früh angeschlossen haben, waren die Siebenbürger Sachsen in steter Verbindung mit dem geistigen Leben ihrer norddeutschen Religionsgenossen. An poetischen Volksüberlieferungen sind sie überaus reich: an Kinderliedern und Sprüchen, an Rätseln und vielgestaltem Aberglauben, an historischen Sagen und Märchen; reicher als das Mutterland an alten Zaubersegen und Tiersagen[4]). Gross ist die Zahl der siebenbürgischen Volkslieder. Ihr Sammler, Friedrich Wilhelm Schuster[5]), hat, entsprechend den wiederholten stärkeren Verbindungen mit Deutschland, mehrere Altersschichten der Einwanderung dieser Volkslieder angenommen. Stücke mit heidnisch-mythischer Färbung, einzelne Kinderliedchen, die innigsten Verkehr mit der Natur aufweisen,

1) Pogatschnigg und Herrmann 2, Nr. 540—546. Greinz und Kapferer 2, 77, 105, 115 u. a. Süss S 47—63. Schlossar Nr. 209 ff. u a.

2) vgl. Neckheim 1, Einleitung S. VIII. Pogatschnigg u. Herrmann 1, S. XVIII u. a.

3) Wattenbach, Die Siebenbürger Sachsen [2], München 1882.

4) Haltrich, Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen, Wien 1885. Derselbe, Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande [4], Wien 1885. Müller, Siebenbürgische Sagen [2], Wien 1885. Vgl. Pauls Grundriss der germanischen Philologie 2, 1, S. 791 f.

5) Siebenbürgisch-sächsische Volkslieder, Hermanstadt 1865.

sind jedenfalls schon von den ersten Einwanderern mitgebracht worden. In der Zeit des neu aufblühenden Volksgesanges in Deutschland im 15. und 16. Jahrhundert kamen die schönsten Balladen durch Handwerker, Kaufleute oder Söldner nach Siebenbürgen. Dies wiederholte sich in späteren Jahrhunderten. Alle diese Lieder wurden im Lande so völlig in die Mundart übersetzt, dass sie Fernerstehenden fast unverständlich sind. Erst in allerjüngster Zeit wurden einzelne hochdeutsche Volkslieder von den Sachsen unverändert aufgenommen. Mehreres entstand in Siebenbürgen selbst. Anspielungen auf Ereignisse und Zustände des Landes erweisen dies[1]). Historische Lieder und Balladen wurden hier nicht geschaffen, weil die jahrhundertelange Leidensgeschichte der von übermächtigen Nachbarn bedrängten Kolonisten grosser, Heldensang weckender Thaten entbehrt. Doch die furchtbaren Einfälle der Tartaren und später der Türken, die so viele Menschenleben in der Blüte verderbten, so viele Landeskinder in Sklavenketten legten, haben schöne poetische Früchte gezeitigt: die ergreifenden Lieder des Abschieds und der Sehnsucht, die zahlreichen, herzzerreissenden Waisenlieder, eine Besonderheit des siebenbürgischen Volksgesanges[2]). Ausdrücklich mit Namen genannt werden Tartar und Türke nur als Schreckgespenst in den Kinderliedern, wie der Schwede in Deutschland[3]). Im Lande entstanden auch jedenfalls die zahlreichen Lieder zu kirchlichen und Familienfesttagen. Hochzeitslieder fehlen nirgends, wo sich sinnige alte Bräuche noch erhalten haben, doch nirgends sind sie so vielgestaltig, von so zarter Poesie, so voll Erinnerungen an alten Mythus und voll volkstümlicher Wendungen, wie in Siebenbürgen. Jeder Teil des Hochzeitsfestes wird hier durch Reihen- oder Einzelgesänge gefeiert. Am Polterabend nehmen die Freundinnen von der Braut mit einem sogenannten „Rockenliede“ Abschied und überreichen ihr hierbei einen geschmückten Rocken. Am Hochzeitsmorgen singen die Mädchen, die für das Fest Vorbereitungen treffen, bestimmte Lieder zur Arbeit. Während zur Kirche geläutet wird, fordern die Gäste die Braut singend auf, von Eltern, Geschwistern und Freunden Abschied zu nehmen u. s. w.[4]). Eigenartig sind auch die Totenklagen, die von eigens bestellten Klageweibern beim Begräbnis halb singend recitiert werden. Alte typische Wendungen werden mit den besonderen Verhältnissen des Verstorbenen zu überraschender Wirkung verbunden[5]). Poetische Totenklagen sind immer alten einfachen Kulturzuständen eigen. Sie fehlten in althochdeutscher Zeit nicht. Heute sind sie in Europa noch, ausser bei den Siebenbürger Sachsen, bei den

1) Schuster S. 60 Nr. 56.
2) Ebenda S. 35 f. und 42 f.
3) Haltrich a. a. O. S. 236–243.
4) Schuster 69–90.
5) Ebenda 458 ff.

Deutschen im ungarischen Bergland[1]), bei den Gottscheern, den Korsen[2]) und den Finnen[3]) im Gebrauch. Auch einen dramatischen Totentanz haben die Siebenbürger, worin der Tod einen sich vergeblich sträubenden König in seinen Reigen aufnimmt[4]).

Neben diesem Sondergute finden wir bei den Siebenbürger Sachsen auch eine Reihe allgemein deutscher Balladen. So die Lieder von der Nachtigall und dem Kuckuck als Liebesboten, von Liebchens Grab, vom Brudermörder, von der Schnur und der Schwieger, von der Spinnerin und andere[5]). Lieder, die später ins Land kamen, wurden nur leicht umgeändert, andere, die vor Alters einwanderten, nahmen die Eigentümlichkeiten der übrigen siebenbürgischen Lieder an. Zu diesen gehören: die einfache Strophenform, zwei viermal gehobene durch Assonanz oder Reim verbundene Zeilen und einzelne immer wiederkehrende typische Formeln. In Sprachinseln, wo seltener fremdes Gut eindringt, geschieht es leicht, dass Wendungen und ganze Zeilen eines beliebten Liedes in alle übrigen übergehen[6]). Bei der grossen Zahl der siebenbürgischen Abschiedslieder (auch die Hochzeitslieder gehören ja zum Teil hierher) haben die Formeln für das Scheiden die grösste Verwendung. So die auch in deutschen Liedern bekannten Klagen:

> Ach scheiden, ach scheiden, wî huot dej erduocht,
> Dåt ta meinj härz än tröuren huosst bruocht.
>
> Ach scheiden, wer hat Dich erdacht,
> Dass Du mein Herz in Trauren hast gebracht[7]).

und: „Wann werde ich wiederkommen“ oder; „Wann wird mein Trauern ein Ende haben, bis der Birnbaum Rosen trägt, bis die Raben weisse Federn tragen, also nimmer“[8]). Natürlich werden auch die Ereignisse deutscher Lieder in siebenbürgische Orte verlegt. Die Nachtigall singt „ze Krunen“, das ist in Kronstadt[9]) und der Raubmörder reitet in kürzester Frist vom Rhein nach „Torembrich“, dem Wojwodenschloss Thornburg[10]).

Geringer an Zahl und auf tieferer Stufe sind die **Deutschen im ungarischen Bergland**. Sie sprechen einen mitteldeutschen Dialekt.

---

1) vgl. unten S. 20 Anm. 1.

2) Gregorovius, Corsica, 2, 34—88.

3) Meyer, Essays und Studien 1, 160.

4) Aus Siebenbürgens Vorzeit und Gegenwart, Hermannstadt 1857 S. 74—80.

5) Alle bei Schuster, vgl. Simrock Nr. 86, 122, 157. Uhland Nr. 74 A—D, 276. Simrock 266.

6) Vgl. unten S. 21.

7) Schuster 25ff. 29, 544 u. a. vgl. Uhland 86f.

8) Schuster, 23, 25ff. 30, 76f. 544 u. a. Vgl. Mittler, Nr. 1008. „Wenn auf der Weide Kirsche wächst“, ähnlich 352 u. a. Hruschka und Toischer S. 91: „Bis der Birnbaum wird Äpfel tragen, dann soll mein Trauern ein Ende haben“ u. a. vgl. Uhland, Schriften 3, 215. Einen Exkurs darüber bringe ich in meinem Buch über Gottschee.

9) Schuster, 6f.

10) ebenda 58.

Auch ihre Heimat war wahrscheinlich der deutsche Niederrhein. Sie sind von Slowaken rings umgeben, sich kaum ihrer Zugehörigkeit zum deutschen Volke bewusst. Doch ihre ansehnliche poetische Volksüberlieferung ist rein deutsch. Sie haben Sprüche, Kinderlieder, Hochzeitslieder, Spottreime, Sagen und Märchen, vom allgemein deutschen Liedergut einige Martinslieder, das Gespräch zwischen dem Mädchen und der Haselstaude in mehreren Fassungen, „Es waren drei Gesellen“[1]) und andere.

Den grössten uud bedeutendsten Liederschatz unter den Sprachinseln hat das Herzogthum Gottschee im südlichen Krain[2]). Von Slowenen und Kroaten umgeben, wohnen hier auf etwa 15 Geviertmeilen über 25000 Deutsche. Ihre Vorfahren sind um die Mitte des 14. Jahrhunderts in das bis dahin unbewohnte waldreiche gebirgige Karstgebiet eingewandert. Wahrscheinlich aus Kärnten, doch auch aus anderen Gegenden, denn ihre Mundart zeigt bei entschieden bairischer, zumeist kärntnischer Grundlage einzelne alemannische Eigentümlichkeiten. Da die Gottscheer Männer des schlechten Ackerbodens wegen seit 1492 den Hausierhandel betreiben, so brach die Beziehung zu deutschen Ländern nie ab, von da wanderten Sagen, Märchen, Rätsel, Balladen in die Gottschee, wo sie sich in der Stille länger und reiner erhielten als im Stammlande. Der Gottscheer Liederschatz ist wiederholt von deutschen Gelehrten beachtet worden, schon wegen der zwei litterarisch wertvollsten Balladen, die zur Lenoren- und zur Kudrunsage in enger Beziehung stehen. Die erstere erzählt die grauenhafte Sage vom Totenritt in sprunghafter, ergreifender Weise, von Bürgers Lenore in mehreren echt volkstümlichen Zügen abweichend[3]). Das Lied von der schönen Merarin (Meeranwohnerin), das mir in sieben verschiedenen Fassungen vorliegt, erzählt die Begebenheiten, die an die Erkennungsscene zwischen der am Meeresstrand waschenden Kudrun und den im Kahne heranfahrenden Helden Herwig und Ortwin (in der 25. Aventiure) deutlich erinnern. Freilich erweisen diese Lieder deshalb nicht ein Fortleben der alten Volkssage, sondern nur eine Nachwirkung des mittelhochdeutschen Kudrunliedes, das den auswandernden Vorfahren der Gottscheer leicht bekannt sein konnte[4]). Einzelne Fassungen dieses Gottscheer Liedes sind mit fremden Fäden aus der slowenischen Ballade von der schönen Vida umwoben.

Von den bekanntesten deutschen Volksliedern werden die meisten auch in Gottschee mit bemerkenswerten abweichenden Zügen, viele in

1) Schröer in den Wiener Sitzungsberichten 25, 213—272. 27, 176—218. 31, 245—292 und 44, 253—436.

2) Vgl. Schröer in den Wiener Sitzungsberichten 60, 165—288 und 65, 391—510. Ich berichte hier ganz kurz auch über die mir handschriftlich vorliegenden Gottscheerlieder, die ich demnächst veröffentlichen werde.

3) Schröer a. a. O. S. 235. Erich Schmidt, Charakteristiken, S. 225f.

4) Schröer in der Germania 14, S. 327 ff. und Symons, Kudrun S. 29. Inzwischen gelang es mir, die Melodieen zu dem Lenoren- und zu dem Kudrunliede in den Gottscheer Pfarrdörfern Obermösel und Rieg aufzuzeichnen.

verschiedenen Versionen neben einander gesungen. So die Ballade vom Brautmörder, vom Abschied und Wiedersehen unter der Linde, vom Müller, der seine gesegnete Gattin Räubern verkauft, vom edlen Moringer, vom ausgesetzten Kind, von der Wirtin Töchterlein u. a.[1]) Überaus reich ist Gottschee an Legenden, Liedern von Maria, die ihren besonderen Verehrern ausserordentliche Hilfe spendet, Legenden von der heiligen Regina, Katharina, Barbara, von Stephan, Martin, Georg, Alexius, Ambrosius, Leonhard und rührend innigen geistlichen Liedern. Zu den Hochzeitsgebräuchen und zum Sonnwendfeste giebt es besondere Lieder. Auch Scherz- und Spottlieder, Kettensprüche und Kinderreime fehlen nicht. Viele von diesen Volksdichtungen sind nur in Gottschee nachweislich. Die unangenehme Nachbarschaft der Türken, die in Krain wiederholt verheerend einfielen, kommt in mehreren Liedern zur Geltung. Endlich sind über zwanzig Gottscheer Balladen Übertragungen aus dem Slowenischen. Die charakteristischen Lieder der Alpenwelt, Schnadahüpfeln, Alm- und Schützenlieder fehlen hier vollständig.

Wie bei den Siebenbürger Sachsen, so können wir auch bei den Gottscheern mehrere Altersschichten in der Einwanderung der Lieder unterscheiden. Ganz alte Lieder, die wahrscheinlich schon bei der ersten Besiedelung mitgebracht wurden, jüngere, die mit den in Deutschland gesungenen völlig übereinstimmen und nur in die Mundart übersetzt wurden, und endlich aus der allerletzten Zeit halb oder ganz hochdeutsche Lieder. Die eigentlichen alten Gottscheer Balladen und Legenden weichen von den deutschen Volksliedern ganz bedeutend ab und sind untereinander ganz gleichartig in Form, Aufbau und Stil förmlich nach einer Schablone gemacht. Das ist eine Folge der Abgeschiedenheit. Noch mehr als in Siebenbürgen sind hier einzelne auch in deutschen Volksliedern gebrauchte poetische Redewendungen zu einer immer wiederkehrenden gedankenlos auch an unpassender Stelle verwendeten Formel erstarrt. So besonders der Eingang. Einzelne deutsche Lieder beginnen mit dem Vers: „Es wollt ein Mädchen früh aufstehn“[2]), der hier ganz am Platze ist. Drei Viertel der Gottscheer Lieder nun, darunter alle alten, beginnen mit den Worten:

> Wie früh ist auf (der junge Bursch, oder das schöne Mädchen u. s. w.)
> Er (sie) steht des Morgens gar früh auf.

Ists ein junger Mann, so wird dann gewöhnlich weiter erzählt, dass er sich von seiner Mutter ein Frühstück kochen, von den Knechten die Pferde satteln lässt. Ists ein Mädchen, so spricht sie ihr Morgengebet, kleidet sich schön an und geht dann ins Freie. Daneben giebt es auch

---

1) Teils bei Schröer, teils noch ungedruckt, vgl. Uhland Nr. 74, 116. Simrock 36. Uhland 298. Mittler Nr. 487 ff. und 116 ff.

2) Mittler, Nr. 47—53, 268 f., 683 u. a.

einige andere alten Eingänge. „Es waren“ und „Dort steht eine grüne Linde.“ Andere typische Wendungen sind: „Er zieht (reitet) dahin auf dem breiten Wege“, „Er hat das Wort kaum ausgeredet, da“ u. s. w. und der Schluss der meisten Liebeslieder:

Du bist mein und ich bin Dein,
Es kann und mag nicht anders sein [1]).

Typisch gebraucht werden ferner Turteltauben, Rosmarinsträusschen, der Rosengarten, die Frist von sieben Jahren u. a., bestimmte Formen der Wiederholung und Negation und die Beiwörter. Das Mädchen ist immer schön, der Wald finster, der Friedhof grün, das Kirchlein, die Stadt, die Leiche, die Hand weiss, der Weizen rot, der Hut hoch u. s. w. Benachbarte Orte, Reifnitz, Karlsstadt, Laibach, der Oguliner Boden (in Kroatien) werden oft erwähnt. Die Darstellung ist überaus einfach, verständlich, zuweilen nüchtern. Es fehlt jede weitere Ausmalung der Einzelheiten. Es fehlen Bilder und schmückendes Beiwerk. Manche Lieder machen den Eindruck knapper Inhaltsangaben. Sie sind von ernstem, zuweilen düsterm Tone. Aus den meisten spricht eine strenge Auffassung der Treue und guter Sitte, wahre Frömmigkeit und edle Gesinnung. Die metrische Form der alten Lieder erinnert auch an Siebenbürgen. Es sind immer zwei viermal gehobene Zeilen. Die Senkungen können fehlen oder zweisilbig sein, auch im Auftakt. Die letzte Silbe trägt immer die Hebung, selbst bei scheinbar klingendem Ausgang.

Wie Schuster [2]) aus einzelnen siebenbürgischen, so gewinne ich aus vielen Gottscheer Liedern den entschiedenen Eindruck, dass sie uns eine ältere Form darstellen als die entsprechenden Volkslieder gleichen Inhalts in Deutschland, die ja unter dem Einfluss der Kunstdichtung raschen Veränderungen ausgesetzt waren. Danach müssten mehrere bekannte Volkslieder, die wir urkundlich erst für das fünfzehnte Jahrhundert nachweisen können, schon vor der Auswanderung der Siebenbürger und Gottscheer gesungen worden sein.

Zu den jedem Lande besonders zukommenden Gruppen gehören auch die historischen Lieder, die ja die geschichtlichen Ereignisse der betreffenden Landschaften begleiten. Die historischen Volkslieder des österreichischen Heeres von 1639—1849 hat Freiherr von Ditfurth [3]) gesammelt, die älteren sind in das grosse Werk von Liliencrons aufgenommen [4]),

1) vgl. oben S. 13.

2) Schuster a. a. O. 545. Nähere Nachweise für das oben Mitgeteilte bringe ich in meinem Buch über Gottschee.

3) Wien 1874.

4) R. von Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13.—16. Jahrhundert, gesammelt und erläutert. 4 Bände mit Nachtrag. Leipzig 1865—1869. Hier sind österreichisch die Nummern 74. 81. 129 f. 250. 291. 306—311. 421 f. 498 f. 522. 532. 535. 537. 539 f. 573—577 und die Türkenlieder vgl. unten S. 23 Anm. 2.

Neueres bringen die Sammlungen der einzelnen Kronländer, besonders die steiermärkische[1]). Vieles ist verstreut gedruckt oder ruht noch in Flugblättern ungenutzt in den Archiven. Die volkstümlichen historischen Lieder schliessen sich in Österreich, wie anderwärts, in Melodie, Metrum und Stil häufig an bekannte Volkslieder an. Sie haben Natureingänge „Der Mond verliert den hellen Schein, Ist ganz von Blut gerötet". Oder es eröffnet der Abschied des Soldaten vom Liebchen ein Kriegslied. Im Ton erinnern viele historische Gesänge an die nicht historischen Soldatenlieder, sie preisen den stolzen Beruf des Kriegers, besonders dem Bauern gegenüber, sie fordern zu todesmutiger Tapferkeit auf und zu bedingungsloser Fahnentreue. Andere schliessen an bekannte Fabellieder an und lassen die Wappentiere statt der Parteien auftreten. Der kaiserliche Adler rupft den französischen Hahn und ähnliches. Den meisten Schlachtenschilderungen sind eine Reihe von Zügen gemeinsam. Im Eingang eine kurze Angabe des Grundes, warum der Kampf geschieht. Nun sprengt der Feldherr heran, ermahnt die Soldaten zur Ausdauer und giebt kurz den Kriegsplan. Dann geht es los. Ein kühner Reiterangriff, das Donnern der Geschütze, das Dreinhauen der Musketiere. Blut und Getümmel. Immer die Versicherung, dass es eine Schlacht ohnegleichen war. Nach gewonnenem Sieg ertönt das Lob des Feldherrn, Freude über die gute Sache und ein Te deum laudamus. Einzelne historische Lieder sind sehr ledern, poesielos und unendlich lang. Fremde Ausdrücke sind namentlich seit dem dreissigjährigen Kriege stark eingedrungen, wie avisieren, viktorisieren, Curaschi, florieren u. s. w.

Im Mittelpunkt des historischen Gesanges in Österreich, vom Anfang des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, stehen die Türkenlieder. Die ersten Greuel dieses neuen Feindes in Ungarn, die Belagerung Wiens, 1529 und 1683, wurden in zahlreichen Liedern geschildert[2]). Durch die Türkengefahr kommt in die Lieder ein grosser Zug der Begeisterung für das ganze Reich, für das Herrscherhaus, für Deutschtum und Christentum. Aus Böhmen sind uns für das 16. Jahrhundert zahlreiche Türkenlieder nachgewiesen[3]) und die Steirer sangen ein Siegeslied auf die Schlacht von Stuhlweissenburg, 1593[4]). Der volkstümlichste österreichische Feldherr gegen die Türken ist Prinz Eugen, er ist auch der meist besungene Held. Ditfurth bringt an zwanzig Lieder auf die verschiedenen Siege des savoyischen Prinzen. Er wirkt bis heute im historischen Volksgesange Österreichs lebendig nach. Es hat sich nicht allein das berühmte Prinz

1) Schlossar Nr. 253—296.

2) Liliencron Nr. 412—419. 443. 466 f. 473—475. Ditfurth Nr. 1.

3) Wolkan, Böhmens Anteil an der deutschen Litteratur des 16. Jahrhunderts, Prag 1890, Nr. 227, 235, 242, 272, 274, 302, 325, 331, 350—354, 362, 364—367, 371—373, 382, 392, 395 f.

4) Schlossar Nr. 253.



Eugenlied im Heere mit ungeschwächter Beliebtheit erhalten, dieses, wie andere zuerst für ihn bestimmte Lieder wurden in der Folgezeit immer wieder nachgeahmt, für andere Helden und Siege, bewusst oder unbewusst, in der Melodie und im Aufbau des Textes, bis zu wörtlichen Übereinstimmungen nachgebildet.

Prinz Eugenius, der edle Ritter,
Wollt' dem Kaiser wiedrum kriegen
Stadt und Festung Belgerad

so beginnt dieses auf zahlreichen Flugblättern in verschiedenen Fassungen verbreitete Kriegslied, das 1717, der Sage nach ein brandenburgischer Soldat im Heer Eugens schuf. In raschem, wirksam andeutendem Bericht werden die Ereignisse vorgeführt: Das Vorrücken der Armee, Prinz Eugen giebt seine Befehle und ficht dann selbst wie ein Löwe. Prinz Ludwig von Baden ermahnt seine Leute: „Halt euch brav, ihr deutschen Brüder". Die begeisterten Truppen verwirklichen nun durch Tapferkeit und Ausdauer den genialen Plan des Führers, bis alle Türken fliehen. Und dann der rein menschlich ergreifende Schluss. Prinz Ludwig verliert sein junges Leben und trübt dem Freunde den Jubel des Sieges. Getragen von einer hinreissenden Melodie, gehoben durch die historische Bedeutung des Ereignisses. musste dieses Lied rasche Verbreitung finden und das bekannteste historische Volkslied überhaupt werden[1]). Nach der gleichen Melodie und auch im Text beeinflusst, wurden unter anderm gedichtet ein Lied auf die Schlacht von Aspern 1809:

Prinz Carolus, der edle Ritter,
Hat dem Kaiser g'wonnen wieder
Eine grosse Siegesschlacht

und auf den Feldmarschall Radetzky 1849:

Graf Radetzky — Edler Degen
Schwurs des Kaisers Feind zu fegen
Aus der falschen Lombardei.

Auch das drollige Lied, das ein Füsilier beim Ausbruch des Krieges 1870 nach der Prinz Eugen-Melodie verfasste, zeigt sich von dem Wortlaut des Vorbildes abhängig[2]).

---

1) Druck bei Ditfurth Nr. 15a f. — von Soltau, Ein Hundert deutsche historische Volkslieder S. 527—530. Vgl. Hoffmann von Fallersleben, Unsere volkstümlichen Lieder. S. 113 und 191. Vgl. auch Freiligraths schöne Ballade: Prinz Eugen, der edle Ritter. — Die beiden Nachbildungen bei Ditfurth Nr. 51 und 60.

2) „Als Napoleon dies vernommen
Liess er gleich die Stiefeln kommen"

nach „Als Prinz Eugenius dies vernommen,
Liess er gleich zusammen kommen etc."

Die gleiche Strophe findet sich übrigens schon in einem Lied auf das Jahr 1683:

Die gleiche Nachwirkung fand das Lied „Prinz Eugen vor Lille" aus dem Jahre 1708. Es ist ein Zwiegespräch zwischen Eugen und der von ihm belagerten Stadt, die als umworbene spröde Dame gedacht wird. Der Belagerer beginnt:

Lilge, du allerschönste Stadt,
Die du bist so fein und glatt,
Schaue meine Liebesflammen,
Ich liebe dich vor allen Damen.

Die Dame fragt nach seinem Begehren. Er giebt sich zu erkennen und beginnt sie zu bestürmen. Sie weist ihn vorerst mit Hohn zurück, ist aber schliesslich genötigt, sich ihm zu ergeben. Das Lied wurde schon wenige Jahre später nachgeahmt für die Belagerung Belgrads durch Eugen 1717. Eugen beginnt hier ebenfalls:

Belgerad, du schöne Stadt,
Die du bist so rein und zart,
Schau, wie ich vor Liebesflammen,
Dich lieb, dich vor andern Damen.

Und so folgen noch die weiteren Strophen mit Ausnahme der nötigsten Änderungen wörtlich der Vorlage. Dasselbe Lied wird nachgeahmt für Laudon vor Belgrad 1789, Prinz Koburg vor Landreciers 1794 und Erzherzog Johann vor Hüningen 1814[1]).

Nach Prinz Eugens Verscheiden, 1736, wurde auch ein Gesprächslied, im Anschluss an das alte bekannte Motiv vom Totentanz, verfasst. Der Tod holt den Prinzen ab, und dieser, jeden Widerstand als vergeblich einsehend, nimmt vom Kaiser und den Kriegsleuten Abschied und folgt dem Sensenmann[2]). Ähnliche Gesprächslieder wurden auch auf den Tod Kaiser Karls VI. und der Kaiserin Maria Theresia gedichtet[3]).

Der siebenjährige Krieg[4]), hervorragende Erscheinungen, wie Maria Theresia und Josef II., ferner die Franzosenzeit (besonders in Tirol die

---

Als Chursachsen dies vernommen,
Dass der Türk vor Wien gekommen
Ruft er seine Völker bald.

Diese Strophe mag der Sänger des Prinz Eugenliedes schon nachgebildet haben; vgl. Erk, Deutscher Liederhort S. 386. Neue Bearbeitung von Frz. Böhme (1893) II. S. 184.

1) Ditfurth Nr. 8, 16, 33, 39, 59.

2) Ditfurth Nr. 18.

3) Schlossar Nr. 255 und 259. Beide haben grosse Ähnlichkeit mit dem oben S. 19 erwähnten siebenbürgischen Königslied. Es ist ein weit verbreitetes volkstümliches Motiv. Vgl. Schlossar Nr. 12, Der Jüngling und der Tod. Rosegger und Heuberger, Volkslieder aus Steiermark Nr. 21 „Vom sterbenden Jungfräulein". Ein ähnliches Motiv hat Claudius verwertet für sein von Schubert komponiertes Gedicht: „Der Tod und das Mädchen". Verwandt sind: „Der Tod und der Ortsvorsteher" in Gottschee, slowenisch: „Der Müller und der Tod", „Der Tod und der Jüngling", Koritko, Slovenske pesmi 4, 53 u. 105; 5, 68, endlich tschechisch: „Der Tod und der Landmann" bei Waldau, Böhmische Granaten 2, Nr. 268.

4) Richter, Österreichische Volksschriften und Volkslieder im siebenjährigen Kriege, Wien 1869.

Thaten Hofers und Speckbachers) und die revolutionären Bewegungen von 1848 haben viele Lieder gezeitigt. Sehr verbreitet sind historische Spottlieder, besonders auf Napoleon nach dem russischen Feldzug[1]). Das überaus volkstümliche Gedicht von Kotzebue: „Es kann ja nicht immer so bleiben“ wurde in Steiermark parodiert zu einem Spottlied auf Kossuth[2]).

1) Hruschka und Toischer S. 79. Pogatschnigg und Herrmann 2, S. 152 ff.

2) Schlossar Nr. 276. Es sind die erste und vierte Strophe des Kotzebueschen Liedes, die umgestellt und verändert wurden:

Kotzebue 1.	4.
Es kann ja nicht immer so bleiben	Wir sitzen so traulich beisammen
Hier unter dem wechselnden Mond,	Und haben uns Alle so lieb,
Es blüht eine Zeit und verwelket,	Erheitern einander das Leben,
Was mit uns die Erde bewohnt.	Ach, wenn es doch immer so blieb.

Das steirische Lied stimmt nun im ganzen Aufbau völlig überein mit einem französisch gesinnten Spottlied der Elsässer auf die Österreicher in Italien (Mündel Nr. 180) und mit einem thüringischen Spottliede auf die Dänen und Napoleon. Das thüringische (mitgeteilt von Schade im Weimarischen Jahrbuch 3 S. 264 f.) dürfte das älteste sein.

Steiermark.	Elsass.	Thüringen.
Wir sitzen so fröhlich beisammen	Wir sitzen so fröhlich zusammen	Wir sitzen so fröhlich beisammen
Und haben einander so lieb,	Und haben einander so lieb,	Und haben einander so lieb,
Wir erhalten einander das Leben,	Wir erheitern einander das Leben,	Wir erheitern einander das Leben,
Ei, wenn es nur immer so blieb.	Ach, wenn es doch immer so blieb.	Ach, wenn es doch immer so blieb.
Und weils kann nicht immer so bleiben,	Es kann ja nicht immer so bleiben	Und es kann ja nicht immer so bleiben,
Hier unter dem Wechsel des Monds,	Und es kann ja nicht immer so sein,	Hier unter dem wechselnden Mond,
So muss der Krieg den Frieden vertreiben	Denn der Krieg muss den Frieden vertreiben	So muss der Krieg den Frieden vertreiben
Und im Kriege wird keiner verschont.	Und im Krieg wird keiner verschont.	Und im Krieg wird keiner verschont.
Und da kamen die stolzen Ungarn	Es kamen die stolzen Östreicher daher,	Da kommen die stolzen Dänen daher,
Und mir Deutschen, mir fürchten uns ja nit,	Wir Franzosen wir fürchten uns nicht,	Wir Deutschen, wir fürchten uns nicht,
Mir stehn so fest, als wie die Mauern	Wir stehen ja so fest, wie die Mauern,	Denn wir stehen so fest, wie die Mauern,
Und legen die Waffen nicht hin.	Und wir legen unsere Waffen nicht ab.	Wir weichen und wanken kein Schritt.
Mir legen die Waffen nicht nieder,	Die Östreicher müssen retirieren	Und wir legen die Waffen nicht nieder,
Bis dass Deutschland ist wiederum frei,	Aus Solferino ohne Strumpf und Schuh,	Bis Deutschland ist gänzlich in Ruh,
Die Ungarn müssen retirieren	Ihre Heimat müssen sie verlieren	Und ihr Dänen, ihr müsst retirieren
Aus Deutschland ohne Strümpf und ohne Schuh.	Und ihr jungfrisch's Leben auch dazu.	Nach Dänemark ohne Strümpf und Schuh.

In neuerer Zeit sind namentlich von und über österreichische Soldaten in Italien schöne Lieder geschaffen worden. Der Alpenbewohner leidet im Feldzug an grosser Sehnsucht nach seinen Bergen, aber stolz auf seine engere Heimat, will er ihr auch in der Fremde Ehre machen und sich vor den übrigen auszeichnen. Steirische Lieder verherrlichen die Kriegsthaten ihrer Landsleute vom neunten Jägerbataillon[1]), die Deutschböhmen besingen den Heldentod der Zehnerjäger in S. Lucia bei Magenta. Obwohl sich dies Ereignis 1848 zugetragen hat, überträgt es das Volk, um seine Lieder modern zu erhalten, auf die Jahre 1859 und 1866[2]). Auf diesem Gebiete berührt sich Volks- und Kunstdichtung sehr nahe. In Tirol sind Lieder von Primisser und Staudacher[3]) auf die Franzosenzeit und Mosens Andreas Hofer zu wahren Volksliedern geworden.

Österreich hat nun neben diesen ihm eigentümlichen Liedergruppen, in der Alpenwelt, den Sprachinseln und im historischen Gesange, natürlich auch einen bedeutenden Anteil am allgemeinen deutschen Liederschatze,

---

O Kossuth, du Schustergeselle,	Der Kaiser, der Grosse, aus Schwabenland,	Und Napoleon, du Schustergeselle,
Du sitzest nicht fest auf dein'm Thron,	Der sitzt so fest auf seinem Thron,	Du sitzest nicht fest auf dem Thron,
In Österreich, da warst du so schnelle	Die Italiener thut er schrecklich misshandeln,	In Deutschland, da warst du so schnelle
Und in Ungarn, bekomst du deinen Lohn.	Von uns Franzosen bekommt er seinen Lohn.	Und in Flensburg bekamst du den Lohn.
Und wärst du nach Östreich gegangen	Wärst du zu Hause geblieben,	Und hättest du nicht nach Deutschland gedacht
Und hättest den Frieden gemacht,	Hättest mit Italien den Frieden gemacht,	Und hättest du nicht nach Flensburg gedacht
So wärest du ja Feldmarschall worden	So wärest du als Kaiser nicht vertrieben	So wärest du Kaiser geblieben
Und hättest den allerschönsten Lohn.	Und du wärst in deiner allerschönsten Pracht.	Und hättest den allerschönsten Lohn.

Die vierte und fünfte Strophe dieser Lieder folgt einem bekannten deutschen Spottlied auf Napoleon (bei Simrock Nr. 328), das seinerseits wieder in einem schlesischen Soldatenlied Aufnahme fand:

Simrock.	Schlesien (Hoffmann Nr. 260).
Napoleon, Schustergesellchen,	
Du sitzst gar nicht fest auf dem Thron,	Napoleon, du Schustersohn,
Die Bauern stehn ja wie die Mauern	Wirst abgesetzt von deinem Thron,
Und legen die Waffen nicht hin. —	Du Lumpenkaiser!
Sie legen die Waffen nicht nieder,	Hättst du mit den Preussen Friede gemacht
Bis Deutschland ist ganz in der Ruh	Und hättest nicht an Russland gedacht,
Bei Leipzig verloren sie die Hosen,	So wärst du noch Kaiser.
Bei Brüssel die Strümpf und die Schuh.	

Wir ersehen aus diesen Beziehungen, für die wir noch mehrere unbekannte Zwischenglieder annehmen müssen, die vielgestaltige Verwendung einzelner volkstümlicher Motive.

1) Schlossar Nr. 286.

2) Hruschka und Toischer, S. 82 ff. und 505.

3) Greinz und Kapferer, 2, 170 ff.



über den wir noch ganz kurze Rundschau halten müssen. Vorerst über die Balladen. Die Alpenländer sind daran nicht reich. Steiermark, wo auch ein Lied vom Doktor Faust gesungen wird, und Oberösterreich haben mehr volkstümliche Epik als die übrigen Länder. Die Balladen vom Schloss in Österreich, von der Brombeerpflückerin, vom Brautmörder (Blaubart), vom ausgesetzten Kind sind überall bekannt[1]), das Tannhäuserlied ist in Tirol, Kärnten, Oberösterreich und Steiermark in freien, zum Teil sehr poetischen Umgestaltungen erhalten[2]), die Ballade von der Totenbraut (Lenore) ausser in Gottschee und dem Kuhländchen auch in Niederösterreich, Deutschböhmen, Österreichisch-Schlesien, Steiermark, Kärnten und Tirol[3]). Viel reicher, als die Alpen, sind an Balladen Österreichisch-Schlesien, das daran stossende Kuhländchen in Mähren; vor allem aber Deutsch-Böhmen, wo wohl keines der bekannteren deutschen epischen und episch-lyrischen Volkslieder fehlt und die meisten in verschiedenen Fassungen neben einander erhalten sind. Nur ein Beispiel. In den zahlreichen Varianten des bekannten Liedes vom Soldaten, der heimgekehrt sein ungetreues Lieb ersticht[4]), sehen wir, wie der überlieferte Stoff verschieden, je nach dem Geschmack des jeweiligen Sängers verändert oder ergänzt wird. Einmal trinkt der Soldat noch eine Flasche Wein mit der Geliebten zum Abschied, ehe er sie tötet, das andere Mal wird die Erstochene in des Vaters Garten unter Rosen und Nelken begraben. Ein Sänger vermeidet ganz den Mord, der andere fügt an den Vers: „Soldaten marschieren ins Feld“, ein modernes Einschiebsel, das nicht älter sein kann, als die Einführung der dreijährigen Dienstzeit:

„Ei, wenn die drei Jahr um waren,
Da trachtens wieder nach Haus.“

Man müsste eine Charakteristik des deutschen Volksliedes überhaupt schreiben, wollte man den Reichtum Böhmens an Liedern ausführlich schildern.

Versagen muss ich es mir auch, hier eine Darstellung des geistlichen Volksliedes in Österreich zu geben; es hängt so innig mit dem allgemeinen deutschen geistlichen Lied zusammen und ist so unübersehbar reich an den mannigfaltigsten Gruppen, dass es zu seiner Erörterung allein einer umfassenden Studie bedürfte. In allen Kronländern[5]) finden

---

1) Vgl. die oben S. 7 verzeichneten Sammlungen.

2) Vgl. Erich Schmidt in Nord und Süd 1893, 184 und 193.

3) Erich Schmidt, Charakteristiken, 222 und 240. Jetzt bringt alle Fassungen des Tannhäuser- und des Lenorenliedes neben einander Erks Liederhort (neu herausgegeben von Böhme) 1, 39—51 und 596—601. Merkwürdigerweise wird hier von Erich Schmidts Aufsätzen keine Notiz genommen.

4) Hruschka und Toischer S. 130 ff.

5) Die oben S. 7 f. erwähnten landschaftlichen Sammlungen haben alle auch eine Abteilung: „Geistliche Lieder.“ Daneben giebt es besondere Sammlungen geistlicher Volks-

wir Legenden, Wallfahrtslieder. Mariengrüsse, feierliche Lobgedichte auf den Herrn, aber auch Lieder allgemein betrachtenden Inhalts über irdische Vergänglichkeit, über Sünde und Strafe, gereimte Gebete zu verschiedenen Schutzheiligen. Dann Lieder zu den verschiedenen Kirchenfesten. Und überall die grösste Mannigfaltigkeit in Form und Inhalt, Auffassung und Behandlung.

An Zahl und Bedeutung ragen die Weihnachtslieder unter allen anderen hervor. Sie werden überall in der Advents- und Weihnachtszeit in den Dörfern von herumziehenden Personen gesungen, aber auch am Abend im häuslichen Kreis, endlich in abgelegenen Gegenden auch in der Kirche beim Weihnachtsfeste, wo sie aber durch die Orgel und den schulmässigen Chorgesang immer mehr verdrängt werden. Diese Lieder sind uralt. Sie entwickelten sich ursprünglich aus den lateinischen Hymnen der Kirche, sind in ganz Deutschland seit dem Mittelalter nachweisbar, aber auch im germanischen Norden, in England und Frankreich bekannt. Das Aufblühen des weltlichen Volksgesanges und die Reformation hat sie mit neuer lebensvoller Kraft erfüllt. In den Alpenländern insbesondere sind die halbdramatischen Hirtenlieder sehr verbreitet. Sie sind meist in der Mundart abgefasst und haben stark lokale Färbung, denn das heilige Ereignis wird unmittelbar in die Gegenwart und in die Heimat versetzt, so dass einzelne Stücke abgerundete Kulturbilder darbieten. Alle haben gemeinsame Züge. In lebendiger Weise erzählen sie, wie die im Freien schlafenden Hirten durch einen hellen Schein erweckt werden. Ein Engel verkündet ihnen die Geburt Christi. Sie eilen zur Krippe, beschenken das Kind und beten es an. Allen ist auch ein vertraulich-scherzender, kindlicher Ton eigen. Doch wenn auch der Nährvater „ein alter Tattl“ genannt, die Armut der heiligen Familie respektlos geschildert wird, so ist das nur ein Ausfluss naiver Treuherzigkeit, fern von jeder Gotteslästerung[1]).

In Auffassung und Inhalt verwandt mit den geistlichen Liedern sind die geistlichen Volksschauspiele, die überall in Österreich von Tirol bis Siebenbürgen aufgeführt werden, Weihnachts- und Drei-Königsspiele, Oster- und Passionsstücke. aber auch andere biblische Dramen, unabhängig von kirchlichen Festen[2]). Diese Aufführungen waren, wie die Bauerntheater überhaupt, im Laufe unseres Jahrhunderts sehr zurückgegangen, blühen aber in der jüngsten Zeit wieder neu auf.

lieder, die für Österreich in Pauls Grundris 2, 1, S. 770—774 verzeichnet sind. Vgl. besonders Aug. Hartmann, Volkslieder, 1. Band. Volkstümliche Weihnachtslieder. Leipzig, 1884 und Pailler, Weihnachts- und Krippenlieder aus Oberösterreich und Tirol, 1 Band. Innsbruck, 1881.

1) Vgl. Weinhold, Weihnachtsspiele und -Lieder aus Süddeutschland und Schlesien, S. 376 - 399.

2) Die Litteratur der Volksschauspiele verzeichnet John Meier in Pauls Grundriss, 2, 1, S. 832—836.

Zum Volksliede gehören im weitern Sinne Kinderlieder und Rätsel, gereimte Festsprüche und Sprichwörter, Bauernregeln und Zauberformeln, Haus- und Grabinschriften. Alle diese Gattungen sind in Österreich reich vertreten. Kinderlieder und Rätsel haben in ganz Deutschland den gleichen Inhalt, die österreichischen unterscheiden sich im wesentlichen nur durch die häufig verwendete Mundart[1]). Gereimte Sprüche, die nicht gesungen, sondern „aufgesagt" werden, sind bei Verlobungen, Hochzeiten, Taufen, Erntefesten u. s. w. in allen Kronländern unter Bauern gebräuchlich[2]). Auch das Sommer- und Winterspiel ist in ganz Österreich bekannt. In den Sprichwörtern Österreichs ist neben allgemeinem viel Sondergut, weil die meisten an die örtliche Lebensweise, Mundart und Wortwahl gebunden sind[3]).

Viel Poesie und Lebensweisheit steckt in den Haussprüchen, die auf dem Lande gerne über dem Thor und in der Stube an bevorzugten Stellen angebracht werden[4]). Ihr Inhalt ist mannigfaltig. Tiefsinnige Lebensregeln, fromme Glaubenssätze und Gebete, Inschriften voll gesunden Humors nnd derber Satire, Sprüche über das Bauen, über das Gewerbe des betreffenden Besitzers, über Gastfreundschaft, Wirtshaussprüche u. a. lösen einander ab. Viele sind sehr alt und lassen sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen[5]). Einzelne sind über das ganze Alpengebiet und darüber hinaus bis nach Siebenbürgen verbreitet[6]).

Ein ähnlicher schöner Brauch ist die poetische Grabschrift[7]). Die Verse auf den Gräbern handeln natürlich meist über Tod und Ewigkeit,

---

1) Kinderlieder und Rätsel sind mit abgedruckt in den oben S. 7 f. erwähnten landschaftlichen Sammlungen. Für die Rätsel vgl. ausserdem die Zusammenstellung von John Meier in Pauls Grundriss 2, 1, S 831 f.

2) Vgl. die Darstellungen des Volkslebens in dem Werke: „Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild."

3) Bibliographie in Pauls Grundriss 2, 1, S. 822 f. Für die Alpen besonders: L. von Hörmann, Volkstümliche Sprichwörter und Redensarten aus den Alpenländern. Leipzig, 1891. Eines dieser Sprichwörter findet sich schon 1704 als Kehrreim in einem historischen Liede auf die Bayern angewendet.

Hörmann, S. 157.	Ditfurth, Österreichische Heereslieder Nr. 5. Gespräch nach der Schlacht bei Hochstädt.
Knödel, Nudel, Nocken, Plenten Sein der Tiroler vier Elementen.	Nudel und Stearz, Nocken und Blünten Seyn der Bayer vier Elementen.

4) Vgl. besonders L. von Hörmann, Haussprüche aus den Alpen, Leipzig, 1890 und Haltrich, Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen 1885, S. 409—490.

5) Vgl. J. von Zingerle in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1, 104.

6) Hörmann, „Wer will bauen an der Strassen" S. 3—5 und 16, vgl. Haltrich, S. 430. Meier, Schwäbische Volkslieder S. 266. Hörmann, S. 11: „Bauen ist ein schöner Lust", vgl. Haltrich 431. Hörmann, S 70: „Heiliger Florian", vgl. Haltrich 416. Meier S. 266 und Pogatschnigg und Herrmann (Kärnten) 2, 235. Hörmann, S. 124: „Wir bauen Häuser hoch und fest", vgl. Haltrich 434 f. Meier S. 266. u. a.

7) Hörmann, Grabinschriften und Marterln, Zwei Bändchen 1890 f.

die Strafen des Jenseits, über Stand und Todesart des Begrabenen, sie drücken den Schmerz über Verlust, Hoffnung auf ein Wiedersehen aus. Einzelne Inschriften, besonders die auf Kindergräbern, sind von rührender Innigkeit, andere, auf Gräbern zänkischer Weiber, arger Wucherer u. s. w. von schonungsloser Bosheit. Auch unbeabsichtigte Komik bieten sie reichlich dar durch die ergötzlichsten Verstösse gegen Rechtschreibung und Sprachlehre. Einige volkstümliche Wendungen und beliebte Gedanken wiederholen sich immer wieder, von Kirchhof zu Kirchhof wandernd. Am häufigsten die Verse:

Hier lieg ich im Rosengarten
Und thu auf Vater und Mutter warten [1]).

Dann: „Hir lieg ich im kühlen Grab" [2]); „Wandrer, steh still, bete und gedenk des Verstorbenen" [3]), „Der Tod macht alle gleich, der Tod ist wie ein Dieb" [4]) u. a. Ähnlich sind die Inschriften in den Totenkapellen, auf Grabkreuzen, auf den Leichenbrettern, die zur Erinnerung an Verstorbene an Kreuzwegen eingepfählt werden (eine Sitte, die in Oberbayern und dem Böhmerwald besonders häufig ist) und endlich die Marterln, Täfelchen mit bildlicher Darstellung und gereimter Erklärung des an diesem Orte stattgefundenen Unfalls, wobei häufig der Verstorbene selbst sprechend eingeführt wird. Die Dichter dieser Sprüche suchen die Mundart zu vermeiden.

Bei der Behandlung des vorliegenden Gegenstandes drängt sich wohl von selbst der Gedanke auf, ob denn nicht die Volkspoesie der fremdsprachigen Stämme Österreichs das deutsche Volkslied beeinflusst habe. Nach einer vergleichenden Untersuchung muss diese Vermutung im allgemeinen zurückgewiesen, ganz geringe Ausnahmen und das Vorhandensein einzelner den Deutschen und Slawen gemeinsamer Balladenstoffe zugegeben werden. Die Volkspoesie der Slawen, Ungarn und Romanen in Österreich ist durchwegs national, denn „wo sich ein selbständig Volksleben ausgebildet hat, wird auch ein eigentümliches Volkslied klingen" [5]); von der deutschen Volkspoesie weicht sie völlig ab. Die südlichen Nachbarn des deutschen Älplers, die Slowenen, besitzen zahlreiche alte Legenden und kirchliche Festlieder mit mythischer Grundlage, Lieder mit Sagen- und

1) ebenda 1, 4 f., 10, 14; 2, 22 f., ebenso in Mähren, vgl. Willibald Müller a. a. O. S. 426. In Volksliedern ähnlich in Hessen, Mittler Nr. 903; in Österreichisch-Schlesien, Peter S. 237; in Gottschee u. a. Über Rosengarten = Friedhof vgl. Böckel, Deutsche Volkslieder aus Oberhessen, S. XVIII.

2) Hörmann 1, S. 37 und 45.

3) ebenda 1, 80, 90; 2, 116, 129, 131, 136; 2, 5, 192 u. a.

4) ebenda 1, 14, 32, 78 und 143 u. a.

5) Anastasius Grün, Volkslieder aus Krain, Leipzig, 1850, S. VI. Hier auch in der Einleitung eine Charakteristik der slowenischen Volkspoesie, vgl. auch Scheinigg in der österreichisch-ungarischen Monarchie, Band Kärnten und Krain, S. 154—157 und 385—389. Zur Bibliographie vgl. Nehring in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1, 278 f.

Märchenstoffen, Balladen aus der Türkenzeit, die sich in Stoff und Stil enge an den serbischen Volksgesang anschliessen. Sie haben, wie bereits erwähnt wurde, einzelne Balladen den ihrem Einfluss so sehr ausgesetzten Gottscheern abgetreten, auf die geschlossenen deutschen Sprachstämme in Steiermark und Kärnten haben sie gar nicht eingewirkt, sondern im Gegenteil von ihnen die Schnadahüpfeln übernommen, ihre viže, die immer mehr den alten epischen Sang der Slowenen verdrängen. Auch die Lieder Wälschtirols haben die deutschen Nachbarn nicht im geringsten beeinflusst. Der Ostnachbar des Älplers, der Magyare, hat einen Volksgesang, der mit den landschaftlichen und sozialen Bedingungen Ungarns lebt und verweht und darum nicht über die Grenze wandern kann. Die weite Puszta, der schilfumrandete See, die ungeberdigen Wogen der Theiss sind der Hintergrund, ein wilder Ritt auf unbezähmbaren Pferde, Zigeunermusik, edler Feuerwein, der Tanz des schwarzhaarigen Mädchens der besungene Stoff. Dabei die wildeste Leidenschaft der Liebe. Die Reize der braunen Schönheit, die Umarmung, der Kuss werden anschaulich geschildert, während sich das deutsche Lied hierfür mit andeutenden, meist formelhaften Wendungen begnügt. In den Liedern der Rosshirten werden Diebstahl und Raub verklärt. Vielgestaltig ertönt der Ausspruch: „Extra Hungariam non est vita.“ Im Stil herrscht ein Überreichtum an der lebendigsten Bildersprache, an kühnen Vergleichen und Hyperbeln. Es bedarf wohl nicht der besonderen Versicherung, dass keine Spur dieser Lieder bei den Siebenbürger Sachsen, bei den Deutschungarn, bei den steirischen oder niederösterreichischen Nachbarn wiederkehrt.

Das engste Beisammensein zweier verschiedener Volksstämme findet in Böhmen statt; aber auch hier ganz verschiedene Volkspoesien. Wer von den deutschen Rändern nach dem Innern Böhmens zuwandert, kann leicht schon an der Bodenbeschaffenheit die Sprachgrenze erkennen. Wo die schöne Waldkultur, die anmutige Landschaft aufhört, mit den fruchtbaren, aber eintönigen, baumlosen Gefilden beginnen die Sitze der Tschechen. Sie sind ein ausgesprochen ackerbautreibender Stamm und die Landwirtschaft bildet auch den Mittelpunkt ihrer Volkslieder, den Rahmen und Hintergrund ihrer Liebeslieder; sie leiht ihre Gegenstände für die Bilder und Vergleiche her, sie giebt den Natureingang und die Bezeichnung für den Wechsel der Jahreszeiten. Das Pflügen, Schneiden und Jäten, daneben wohl auch das Gänseweiden und statt des deutschen Weins, das „rote“ Bier kehrt immer wieder. Im ganzen tritt uns in den tschechischen Liedern ein arbeitsames, friedliches, etwas einförmiges Landleben entgegen. Keine grossen Leidenschaften, kein lauter Jubel, aber auch keine Not und Armut. Leicht ist der Erwerb, anspruchslos der Genuss. Es fehlt die düstere Trostlosigkeit der russischen, die strenge poetische Gerechtigkeit der germanischen Lieder. Sie lieben eine friedliche Lösung, die Sünde wird verziehen, auch getrennte Liebende finden raschen Trost.

Aus den Liedern spricht also eine ruhige Heiterkeit und Genügsamkeit, die den thatsächlichen Verhältnissen des tschechischen Landvolkes entspricht. Neben diesen so eigenartigen lyrischen Liedern haben die Tschechen eine Reihe von Balladenstoffen mit den Deutschen gemeinsam. Krejči[1]) hat auf einzelne hingewiesen: „Maria hilft einer Sünderin in den Himmel“[2]), „Die Höllenstrafe der dritten bösen Schwester“[3]), „Die Königstochter, die als Magd in einem Wirtshaus dient“[4]), „Die Liebesprobe“[5]) u. a. Ausserdem singen die Tschechen, so viel mir bekannt ist, auch die deutsche Ballade vom Habersack in der Mühle[6]) und von den Mordeltern[7]). Krejči lässt die Frage nach der ursprünglichen Heimat dieser Lieder unentschieden. Man kann sie ohne Rückhalt beantworten. Alle diese Balladen sind in Deutschland seit Jahrhunderten bekannt, für alle entferntesten Winkel deutschen Bodens nachgewiesen, sodass die Möglichkeit einer tschechischen Abstammung für sie unbedingt zurückgewiesen werden muss.

So wäre denn auch durch die letzten Ausführungen gezeigt worden, dass das Volkslied der deutschen Stämme in Österreich nicht nur in der Sprache, sondern auch im Stoff und der Auffassung ein von fremder Beeinflussung reines deutsches Volkslied ist.

Prag.

---

1) In der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1, 414—421.

2) Wunderhorn 2, 220. Hruschka und Toischer 1, 30a und 30b. Simrock, Nr. 69, wo die in den übrigen Liedern augenscheinlich korrumpierte Strophe lautet: „Ich hab ja alle Samstag Nacht, Ein Abendtänzchen mitgemacht.“ Das war also die Sünde. Nach anderen Fassungen (Peter, Österreichisch-Schlesien 1, S. 352, Ditfurth, Fränkische Volkslieder 1, Nr. 64 und Gottschee) rettet Maria die Seele „weil sie ihr alle Samstag Nachts ein Lichtlein gebrannt hat.“

3) Erlach 2, 275. Wunderhorn 2, 201. Simrock Nr. 68. Müllenhoff, Schleswig-Holstein, S. 496.

4) Erlach 4, 131. Wunderhorn 2, 277. Ditfurth 2 Nr. 4 u. a.

5) Uhland Nr. 116 und in allen deutschen Landschaften, vgl. Hruschka und Toischer S. 87ff, S. 505. auch in Gottschee. Auf die Beziehungen des deutschen zu dem tschechischen und mährischen Liede weist schon hin Reifferscheid, Westfälische Volkslieder, S. 155.

6) Simrock Nr. 283 und in allen Landschaften, vgl. Hruschka und Toischer 198 ff., 511. Waldau, Böhmische Granaten 2, Nr. 378.

7) Simrock Nr. 34 und überall in Deutschland; vgl. Hruschka und Toischer S. 229 f. und 513. Mündel, Elsässisch Nr. 16 und besonders jetzt Erks Liederhort (Neue Ausgabe) 1, 172—177. Als wahre Begebenheit berichtet es Gregorovius aus Korsika 2, 31 f., Vogel aus Leipzig für das Jahr 1618, eine Gottscheer Ortsüberlieferung u. a. Waldau, Böhmische Granaten 2, Nr. 276.

Das Märchen vom Gevatter Tod.

Von **Johannes Bolte.**

Über das alte Märchen vom Tod als Paten und seine Verbreitung bei den verschiedenen Nationen hat zuletzt Gustav Meyer (Essays 1885 S. 242 bis 286) vortrefflich gehandelt. Wenn ich daher an dieser Stelle einige unbeachtete oder schwer zugängliche Variationen davon zum Abdrucke bringe, kann ich mich mit einer etwas vervollständigten Aufzählung der bisher bekannten Fassungen begnügen und für die sich daran knüpfenden Fragen auf jenen Aufsatz verweisen. Ich möchte nur hervorheben, dass wir gerade aus Deutschland ältere Fassungen besitzen, die uns zu Vermutungen über die Entwickelung des Märchens Handhaben bieten.

1. Deutsche Fassungen.

A. Hugo von Trimberg, Renner 1549 Bl. 118a ,Von dem todt, wie er ein kind hub' = ed. Bamberg 1833 v. 23 666—23 787. Aus einer Halberstädter Hs. des 16 Jahrh. hrsg. von G Schmidt, Ztschr. f. deutsche Philol. 12, 144—149. — Nur der Eingang gehört hierher: dann folgt die Geschichte von den Boten des Todes, über die Grimm, KHM 177 und Oesterley zu Paulis Schimpf und Ernst 267 und zu Kirchhofs Wendunmut 1, 2, 124 (vgl. MSH 3, 345) Nachweise geben.

B. Hans Sachs. Schwank ,Der pawer mit dem dot', 1547, 20. November gedichtet. Aus dem 6. Spruchbuch, Bl. 47a, abgedruckt von R. Bechstein, Deutsches Museum, N. F. 1, 182 (1862) und von E. Goetze, Schwänke von Hans Sachs 1893 Nr. 99.

C. Hans Sachs, Meisterlied ,Der pawer mit dem dot' im Rosenton H. Sachsen, 1547, 20. oder 21. December gedichtet. Stand im verlorenen 9. Meistergesangbuch Bl. 340b; unten S. 37 aus Georg Hagers Sammlung (Berliner Ms. germ. quart 583, Bl. 229a) und aus Arnims Meisterliederhandschrift (Berliner Ms. germ fol. 22, Bl. 22a Nr. 19) abgedruckt.

D. Jakob Ayrers Fastnachtspiel ,Der baur mit seim gefatter todt'. Opus theatricum 1618 2, Bl. 26b = ed Keller 1865 4, 2467—2489.

E. Moscherosch, Gesichte Philanders von Sittewald. Ander Theil, 6. Gesicht. Soldatenleben. S. 671 f. Strassburg 1643 = ed. Bobertag in Kürschners Nationallitteratur 32, 306 (1883). — Bearbeitet von A. v. Arnim, Sämtliche Werke 11, 165 f. (1842). — Hier ladet der Vater des Erzählers den Tod zu Gevatter und bittet, als dieser ihm einen Wunsch freistellt, ihn nicht eher zu töten, als bis er ein Vaterunser gesprochen.

F. Heinrich Wolff, Meisterlied ,Der gfatter Dot' im späten Ton Frauenlobs: 1644, 18. Februar gedichtet. Aus Arnims Handschrift (Berliner Ms. germ. fol. 24, Bl. 216b) unten S. 39 abgedruckt.

G. Joh. Praetorius, Der Abenthenerliche Glücks-Topf 1669 Kap. 17 S. 147 f. — Unten S. 40 abgedruckt.

H. Biblisches Bilderbanquet (um 1691), 3. Theil = A. Birlinger, Nimm mich mit! Kinderbüchlein. 1871 S. 271 ,Vom Bäuerlein und dem Tod'.

I. [Joh. Chph. Ettner], Deß Getreuen Eckharts unwürdiger Doctor 1697 S. 190: ,Der Maulaffe wurde sehr berühmt seiner Cur halben, mehr als der jenige, welcher den Tod zum Gevatter hatte und aus seinen bey denen Betten der Patienten veränderten sitzen deren aufkommen und absterben urtheilen konte'.

K. [F. G. Schilling], Neue Abendgenossen (Hamburg 1811) 3, 145—286. – Von Grimm benutzt.

L. Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 44 ‚Der Gevatter Tod' (zuerst 1812). — Vgl. Nr. 42 ‚Der Herr Gevatter'.

M. L. Aurbacher, Ein Volksbüchlein (1827. 1835). 3. Auflage. 1879 1, 119 ‚Gevatter Tod'.

N. L. Bechstein, Deutsches Märchenbuch 1845 S. 88 ‚Gevatter Tod'.

O. J. W. Wolf, Deutsche Hausmärchen 1851 S. 365 ‚Das Schloss des Todes'.

P. H. Pröhle, Kinder- und Volksmärchen 1853 Nr. 13 ‚Gevatter Tod'; vgl. S. XXVIII.

Q. F. Schönwerth, Aus der Oberpfalz 3, 12 (1859) ‚Gevatter Tod'.

R. Th. Vernaleken, Kinder- und Hausmärchen 1864 (2. A. 1892) Nr. 42 ‚Der Kropfige'.

S. A. Birlinger, Aus Schwaben 2, 372 (1874) ‚Der Gevattersmann'.

T. Zwei jüdisch-deutsche Überlieferungen bei G. Meyer, Essays S. 268—273.

U. Carl Haffner, Oesterreichisches Volkstheater 1, 165 - 240 (1845) ‚Der Tod und der Wunderdoctor', in drei Aufzügen. Musik von Hebenstreit. Aufgeführt am 19. April 1841 im Leopoldstädter Theater zu Wien.

V. Franz Pocci, Gevatter Tod. Schauspiel in drei Akten und einem Vorspiel. München o. J. [1855].

W. Peter Sch..., Die alte Komödie vom Arzt und Tod, oder Schuster bleib bei deinem Leisten. Ein scherz- und ernsthaftes Spott- und Lustspiel. Göttingen 1857. — Den Namen des 1861 verstorbenen Verfassers (H. v. A.) hat mir Herr Geh. Legationsrat Dr. Aegidi gütigst mitgeteilt, mich aber noch nicht zur öffentlichen Nennung ermächtigt.

X. O. Roquette, Gevatter Tod. (Drama.) Stuttgart 1873.

Y. Rud. Baumbach, Der Pate des Todes. Dichtung. Leipzig 1884.

Z. L. Budde, Gevatter Tod. Eine Weihnachtsgeschichte. Leipzig 1887. — Vorher in den ‚Grenzboten' gedruckt.

2. Skandinavisch.

a) H. Gering, Islendsk aeventyri (1882—83) 1, 204. 2, 143 Nr. 78 ‚Der Königssohn und der Tod'. — Die älteste Handschrift stammt aus dem 15. Jahrhundert, die Dichtung geht wohl noch bis ins 13. zurück.

b) S. Grundtvig, Gamle danske Minder 2, 13—20 (1861) ‚Den modige svend'.

c) Asbjörnsen, Norske Folke-eventyr. Ny Samling 1876 Nr. 45 ‚Gutten med øldunken'.

3. Littauisch, Slavisch, Ungarisch.

d) A. Bezzenberger, Litauische Forschungen 1882 S. 36 f. — Deutsch bei Gering, Islendsk aeventyri 2, 395 und bei Meyer, Essays S. 262.

e) E. Veckenstedt, Wendische Sagen 1880 S. 341.

f) W. v. Schulenburg, Wendisches Volkstum 1882 S. 36 ‚Der Tod als Gevatter'.

g) F. Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven 2, 119 (1884) Fordere den Tod nicht heraus'.

h) Ipolyi, Zeitschr. für deutsche Mythologie 1, 262 f. (1853). Aus dem Trentsiner Komitat.

i) Waldburg, ebd. 1, 358. Aus der Bukowina.

k) G. Stier, Ungarische Volksmärchen aus Gaals Nachlass 1857 Nr. 4 ‚Der Arme und der Tod'.

l) H. v. Wlislocki, Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner 1886 Nr. 38 ‚Der Tod als Pate'.

4. Französisch, Spanisch, Italienisch.

m) Gueulette, Mille et un quarts d'heure, contes tartares Nr. 73 ‚Aventures d'un bûcheron et de la mort'. Le cabinet des fées 21, 45.

n) Ch. Deulin, Contes d'un buveur de bière. 6. édit. 1873 p. 31 ‚Le compère de la mort'. p. 195 ‚Le filleul de la mort'.

o) Armana prouvençau 1876, 60.

p) Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne (1881) 1, 335 ‚L'homme juste' (= Revue celtique 3, 383. 1878) und 1, 346 ‚L'ankou et son compère'.

q) F. Caballero, Cuentos y poesías populares andaluces 1861 p. 83 = Caballero, Ausgewählte Werke 16, 147 (1862) ‚Juan Holgado und Frau Tod' = F. Wolf, Sitzungsber. der Wiener Akademie 31, 198 (1859).

r) Coelho, Contos populares portuguezes 1879 Nr. 23.

s) Widter und Wolf, Venetianische Märchen im Jahrbuch f. roman. Litt. 7, 16 (1866) ‚Der Gevatter Tod'. Bernoni, Tradizioni popolari veneziane 1, 6 (1875) = Crane, Italian popular tales 1889 p. 226 ‚The just man'.

t) Gonzenbach, Sicilianische Märchen 1870 Nr. 19 ‚Gevatter Tod'. Pitrè Nr. 104.

u) Salv. Fabbrichesi, Il Medico e la Morte, ossia le cinque Giornate di Maestro Crespino Ciabattino. Commedia 1825 (Biblioteca ebdomadaria teatrale, fasc. 246. Milano 1868).

v) Luigi e Federico Ricci, Crispino e la Comare. Opera buffa. Text von Piave. Napoli 1836.

5. Griechisch und Albanesisch.

w) Politis, *Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων* 1, 293 (1874).

x) B. Schmidt, Griechische Märchen 1877 S. 117 ‚Gevatter Charos'; vgl. S. 235.

y) Carnoy et Nicolaides, Traditions populaires de l'Asie Mineure 1889 S. 144.

z) Jarnik, Albanesische Märchen (in böhmischer Sprache) 1883 S. 16. — Deutsch: Veckenstedt, Zeitschr. f. Volkskunde 3, 264 f. (1891) und bei G. Meyer, Essays S. 246.

Das Meisterlied des Hans Sachs (*C*) unterscheidet sich von dem einen Monat früher gedichteten Spruchgedicht (*B*) nur durch die Weglassung von sechs Versen, die mit der zwanzigzeiligen Strophe des Rosentons nicht im Einklang standen[1]). In der jüngeren der beiden Handschriften, durch die es uns überliefert ist, steht eine verkehrte Jahreszahl, wie die Vergleichung mit dem eigenhändigen Register des Dichters zeigt. Die Erzählung beginnt damit, dass der Bauer den Herrn Christus, der sich ihm als Gevatter anbietet, wegen seiner ungleichmässigen Behandlung der Menschen zurückweist und sich lieber dem gegen Hoch und Niedrig gerechten Tode zuwendet. Eine ähnliche Einleitung haben auch spätere Fassungen, aber dann erscheinen nicht zwei Personen, sondern stets eine Dreizahl. Dass der Bauer schliesslich, als der Tod ihn mit sich nehmen will, diesen durch die Bitte, vorher noch ein Vaterunser sprechen zu dürfen, überliste, kommt

1) Es sind folgende. Hinter V. 16 des folgenden Abdruckes stand ursprünglich:

Vnd sprach: ‚Wen dw gest zw eim kranckn,
So hab nur auf mich dein gedanckn,
Wen ich ste pey . . . .

Hinter V. 22:
Der kranck den arzt hies willig kumb,
Der sach pald nach seim gfatern vmb,
Der dort peis . . .

Hinter V. 40:
Wenn ich das gar aus pettet hab,
So wil ich mit euch schaiden ab.'

schon in der isländischen Legende (*a*) vor, ferner bei Moscherosch, J. W. Wolf und im norwegischen Märchen (*E*, *O*, *c*).

Zwischen Hans Sachs und dem in den letzten Jahren des dreissigjährigen Krieges dichtenden Nürnberger Meistersänger Heinrich Wolff (*F*) steht Jakob Ayrer; an sein flottes Fastnachtspiel (*E*) schliesst sich Wolff in allen Einzelheiten an. Er nennt den Bauer, ebenso wie Ayrer, Claus Gerengast, er lässt ihm, ebenso wie Ayrer, den Herrn Christus, den Teufel und den Tod entgegentreten, und sich zur Übernahme der Patenstelle erbieten, — eine Dreizahl, die auch bei Prätorius (*G*), im Biblischen Bilderbanquet (*H*), im norwegischen, bretonischen und venezianischen Märchen (*c*, *p*, *s*) erscheint[1]) — und er vergisst nicht, die zwei Apfelkerne zu erwähnen, die der Tod bei Ayrer seinem Gevatter als scheinbares Heilmittel anzuwenden empfiehlt. Bei beiden Dichtern erwirbt Claus durch seine Heilungen ein grosses Vermögen, wird aber schliesslich vom Tode mitgenommen. Von einem listigen Entschlüpfen des Bauern wie bei Hans Sachs ist keine Rede; der Ausweg, den Tod durch Umkehren des Bettes um ein Opfer (Arzt oder Kranken) zu betrügen, begegnet erst in *H*, also um 1691.

Bei Prätorius (*G*) ist die merkwürdigste Abweichung, dass der Tod nicht dem Vater, sondern dem neugeborenen Sohne die Fähigkeit, Kranke zu heilen, verleiht. Hierdurch wurden spätere Erzähler veranlasst, ein romantisches Element, die Liebe des jungen Arztes zu einer dem Tode verfallenen Prinzessin und einen dadurch hervorgerufenen Kampf zwischen dem Arzte und seinem Paten einzuführen.

I. Der pawer mit dem dot.

In dem rossen thon Hans Sax[2]).

1.

Ein pawer wolt gwinnen ein gfatern,
Da pekam im vor seinem gatern
Vnser hergot vnd sprach: ‚Wohin?'
Er sprach: ‚Ein gfatern ich gewin'.
5 Der herr sprach: ‚Gewin mich, mein mane!'
Er sprach: ‚Das selb wil ich nit thone;
Wan dw dailst dein guet vngeleiche,
Machst ain arm vnd den andren reiche'.

1) Der Held des parodistisch gehaltenen norwegischen Märchens (*c*) sucht allerdings keinen Gevatter, sondern einen Trinkkameraden. Im sicilianischen (*t*) treten Johannes, Petrus (beide von Gott gesandt) und der Tod auf.

2) Die Melodie steht im Berliner Ms. germ. fol. 25 S. 205. — Varianten der Arnimschen Hs.: 1 baur — gewinen einen gfattren — 2 Begegnet — gatren — 5 Eu sprach er so — 6 Der bauer sprach ich wils nicht danne — 7 gut auß vngleiche — 8 einen arm den —

Nach dem pekam im auch der dot,
10 Der sich zu eim gfatern erpot:
Wo er in nem zw disen sachen,
Wol er ein arczet aus im machen.

Das er wurt reich in kurczer zeit.
Die gfaterschaft er in zw seit:
15 Der dot hueb aus dem dauff das kinde,
Lert sein gfatern die kunst geschwinde,
Sprach: ‚Ste ich pey des kranken haupt,
So kumpt der selb nit auf, gelaupt.
Ste ich aber peis krancken fuesen,
20 So muegt in im die kranckheit puesen'.

2.

Im dorff lag kranck ein reicher pawer.
Zu dem der arczt kam vnd sach sawer:
Der dot peis krancken fuesen stund.
Der arczt sprach: ‚Wiltw werden gsund,
25 So gib mir zwelff gulden zu lone!'
Er sprach: ‚Das wil ich geren thone.'

Pald er den krancken det gsund machen,
Wurt er peruemet in den sachen.
Pald er ging zw eim krancken ein,
30 Sach er auf den gefatern sein.
Stund er peim haüpt, der kranck pald starbe;
Pein fuesen, er gsuntheit erwarbe.

Nach im man schicket in die stet,
Vil geldes er verdienen det.
35 Als das weret auf zehen jare,
Kam sein gfater dot zw im dare,
Zum haupten stünd, sprach: ‚Gfater ir,
Macht euch pald auf! Ir miest mit mir.'
Der arczt sprach: ‚Thut mich nit verspetten,
40 Last mich ein vatter vnser petten!'

3.

Der dot sprach: ‚Das wil ich auch thone.'
Der arczet fing zw pettn one,
Pet doch nit mer den das erst wort
(Der dot den schalck merck an dem ort)
45 Vnd pet also daran sechs jare,
Das vater vnser pet nie gare.

11 Vnnd wan er — zu den — 12 So wolt er ein arzt — 13 reich wurt — 14 im zu saigt — 15 der tauff — 19 bey seinn fuesen — 20 mögt ir in — 21 paur — 22 Der arzt ging zu im und sach saur — 27 Als er — gsund tet — 28 berumbt in seinen sachen — 29 Wan er — 30 bald auff den gfatren — 31 pein kopff — starbe fehlt — 33 statt — 34 verdinet hat — 38 must — 39 nicht — 41 dz selb wil ich tanne — 42 arzt — betten — 44 merckt dem schalck —

Der dot gar oft kam in sein hause,
Sprach: ‚Hapt ir noch nit pettet ause?‘
Doch imer lenger in auf zueg.
50 Der dot zw leczt süecht ein petrueg;
In eines krancken menschen gstalde
Lag vor seins gfatern haus gar palde

Vnd schray: ‚Herr arczet, helffet ir
Mit einem vater vnser mir!‘
55 Der arczt loff rab, sprach sein gepete.
Der dott im pald sein halss vmb drete,
Sprach: ‚Nun pistw mein aygen gar‘. —
Darumb ist das alt sprichwort war,
Kein krawt sey fuer den dot gewachsen;
60 Wirt aüch verschonen nit Hans Sachsen.

Anno salutis 1547
am 20 tag decembris.

II. Der gfatter Dot.

Im späten thon Frauenlobs[1]).

1.

Claus Gerengast ein bauer war:
Als der zu hauß saß ein halb jar.
Ihm sein hausfrau ein sohn gebar.
Deß war er fro, ging, wolt ein gfattren gwinen.
5 Dem begegnet der herre rein,
Er sprach: ‚Ich wil dein gfatter sein,
Ich ertheil dir den segen mein.‘
Der bauer thet sich darob lang besinen,

Endlich sprach er: ‚Ich muß ein gfattren haben,
10 Der mich mit gelt vnd reichthum kan begaben.
Dein segen ist doch nur arbeit auff erden.‘
Ging drauff von dem herren lobsam.
Als dises der teuffel war nam,
Gar balt er zw den bauern kam
15 Vnd sprach zu ihm: ‚Ich wil dein gfatter werden.‘

2.

Der bauer fraget ihn darbei,
Weß stand er wer, wie sein nam sei.
Der teuffel antwortet ihm frei,
Er wer diser, der all schätz het in henden.

47 Gar offt kam der tod fur — 50 Zu lezt sucht der dott — 51 gstaltt — 52 haußtur balte — 53 Vnnd sprach — 54 Mit meinen — 55 lieff rab sprach dz — 56 in bald — trede — 57 nun hilfft dich kein lieste zwair — 60 Wirt auch nicht versaumen Hanns Saxsen Ano salutis 1553 jar am 17 no[v]embri.

1) Die Melodie steht in demselben Berliner Ms. germ. fol. 24, Bl. 245a.

20 Der bauer sprach bald zu der frist:
,Ich glaub, dz du der teuffel bist.
Mich bewar der h[err] Jesu Christ!'
Darauff thet sich der teuffel von ihm wenden.

Balt kam hernach der dot zu ihm getretten,
25 Sprach: ,Thu mich zu einen gefattren betten,
So wil ich dich reich machen in deim leben
Vnd dich lehrnen eine kunst fein.
Wo du kehrst bei eim krancken ein,
So soltu mich sehen allein.
30 Deß kranckheit wil ich dir zu kennen geben:

3.

Steh ich bei deß krancken haupt hoch,
So wird der kranck genessen doch.
Stehe ich bei den füssen noch,
So muss der kranck sein leben bald verlihren.'

35 Der bauer sich nicht lang besan,
Dacht: ,Doctor ich jetzt werden kan,'
Vnd den dot zu gefattren gwan,
Doch fragt er, wie er kranckheit solt curiren.

Sein gfatter dot sprach: ,Nim zwen öpffel keren,
40 Gib es den krancken ein nach mein begeren!'
Durch die kunst thet er grosses gut erwerben;
Endlich ein kranckheit in ein nam.
Sein gfatter dott auch zu ihm kam,
Stellt sich zu sein füssen grausam,
45 Sein gfatterschafft halff ihn nicht, er must sterben.

1644 den 18 februari dichts Heinrich Wolff.

III. Das patengeld machet reich.

(Joh. Praetorius, Der abentheuerliche Glückes-topf 1669 Kap. 17 S. 147 f.)

Ich muß allhier schließlich noch ein anders seltzamers vom pathen-gelde erzehlen, nehmlich: Es soll eines baurs-mannes frau ein kind einmahl gebohren haben; darzu hat der vatter beschlossen gevatter zu bitten, welche ihme zu erste begegnen würden im ausgehen. Hatte sich derentwegen aus dem hause auff dem wege gemachet; da war ihme erstens der teuffel begegnet, der von ihme erfraget wohin er wolte. Der baur antwortet: ,Ich wil zu gevatter bitten'. Der teuffel spricht: ,Bitte mich!' Antwort: ,Nein, du betreugst und verführest alle leute: drumb mag ich dich nicht.' — Weiter war ihm zweitens der liebe gott begegnet. Zu solchen hat er auch gesprochen, daß er ihn nicht begehre, sintemal er etliche leute reich, etliche arm mache und hielte keinen[1]) vergleich durchaus mit dem menschlichen geschlechte. — Drittens war zu ihme der tod gekommen. Den het er gebeten, weil er es allen leuten gleich machete, wenn er aus allen lebendigen leuten leichen zubereitete. *Funus itaque foenus fuit* [148] *etiam rustico*. ,Ja,' hat

1) Verdruckt: kinen.

der tod gesaget, ,du thust recht; nimb nur mich zum gevatter. Ich wil deinen sohn, wenn er groß wird, sehr reich und vornehm machen. Ich wil ihme ein kraut zeigen, damit er alle kranckheiten heilen kan, nehmlich auff solche art. Wird er zu dem krancken gefordert werden, da wil ich mich allezeit von ihme alleine sehen lassen. Werde ich denen bettlägerigen zun füssen stehen und er sibet solches, so soll er denen krancken von meinen kraute eingeben und gewisse verheissung thun, daß er davon auffkommen soll, welches auch ihme nicht fehlen wird. Wird er mich aber zum häupten stehen sehen, so soll er flugs sagen, daß er nicht helffen möge, und hieran soll er auch nicht fehlen, sondern immer eintreffen. Und also sol er berühmt und für den besten medicum gehalten werden und viel geld verdienen.

Eine aberglaubige und gottlose fratze, so gemeinschafft mit der Jüden wahn hat, daß der tod bey einem sterbenden zum häupten stehe, habe ein groß schlachtmesser und an der eusersten spitze ein gifftiges tröpflein hengen; solche treuffe er den patienten in den mund, und davon müst er sterben. Weiter, wenn der tod zum hause hinaus nach seiner verrichteten arbeit gehe, so wasche er solches sein messer im ersten wasser im hause wieder ab, daß er mag antreffen; und daher giessen sie alles wasser im hause hernach aus, sobald einer verschieden ist, damit sie deß gifftes auch nicht geniessen mögen. — Weiter ziehlet jenes auch dahin, daß der unserigen weiber, wenn sie zu einen gefährlichen bettlagerigen im besuchen zu erste hinantreten, sie acht haben, ob der patient sich zum häupte oder zum füssen ausdene. Nach diesem hoffen sie besserung, nach jenem ablebung. Wunderlich! Der tod in töpffen, heisset es sonst[1]), hier in [149] köpffen. Die füsse sterben ja immer ehr beym krancken als der kopf; so strecket der Streckebein (als der daher den nahmen überkommen) auch die erblasseten füsse zuerst auß. Aber denen ungeräumten köpffen wil solches nicht eingehen. — Weiter solle man reichthumb vom todt erwarten und soll man denselben darzu lieb haben und zu gevattern bitten! Zwar die gevattern heissen irgendwo in der teutschen sprache doden, und heissen im hebräischen lieb. So singen auch etliche cantores nicht umbsonst: ,Sterben ist mein gewinn und schadet nicht'; nehmlich wenn sie fein viel leichen zum grabe beleiten und davon das erste stücke der verlassenschafft auff sie fällt. Da macht das sterben ein nützbares echo: erben.

Berlin.

Der Schuh im Volksglauben.

Von **Paul Sartori**.

Einleitung: Der Fuss im Volksglauben.

1. Sympathetische Kraft der Fussspur.

Die Fussspur ist dasjenige, was auch nach dem Verschwinden dessen, der sie dem Boden eingedrückt hat, noch eine Zeitlang bleibt und Kunde giebt von ihrem Urheber. Was vermag nicht alles der scharfe Sinn des

1) 2. Könige 4, 40.

Natursohnes aus einer solchen Spur herauszulesen? In einer Erzählung des Talmud erkennt jemand an den Spuren, die ein Kameel hinter sich gelassen hat, dass dieses auf einem Auge blind gewesen sein und zwei Schläuche getragen haben müsse, deren einer mit Wein, der andere mit Öl gefüllt war, endlich, dass zwei Männer, ein Israelit und ein Heide, es geführt hätten (Veckenstedt, Ztschr. f. Volkskunde, II, 299 f.). Von der Fertigkeit der Hottentotten im Spurfinden teilt uns Theophilus Hahn interessante Beispiele mit, vgl. Ratzel, Völkerkunde, I, S. 95.

Überall auf der Erde werden Fussspuren gezeigt, an welche sich die Erinnerung an Götter, Heilige, berühmte Menschen u. s. w. knüpft: Vgl. u. a. Creuzer, Symbol. IV, 56. Andree, Ethnogr. Parallel. 94ff. Birlinger. Volkstüml. a. Schwaben I, 415. Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen 335f. Schindler, Der Aberglaube des Mittelalters, 42. Rochholz, Schweizersagen a. d. Aargau I, 1. II, 282. Wolf, Beitr. zur deutschen Mythol. II, 24ff., 30ff.

Der Enteilende „lässt seine Spur zurück." An ihr haftet, so lange sie selbst vorhanden ist, noch immer ein Teil von dem Wesen ihres Urhebers. Wir finden daher mancherlei Beispiele bei den verschiedensten Völkern, in denen an die Fussspur sympathetische Wirkungen von allerlei Art geknüpft werden. Schon bei Burchard von Worms heisst es: Fecisti quod quaedam mulieres facere solent diabolicis adimpletae disciplinis: quae observant vestigia et indagines Christianorum et tollunt de eorum vestigio cespitem et illum observant, et inde sperant sanitatem aut vitam eorum auferre: Grimm, Mythol.[4] III, 410. Und wie bereits Pythagoras verboten haben soll, mit einem Messer oder Nagel in die Fussstapfen eines Menschen zu stechen, so glaubt der Mecklenburger: schlägt man in einen in die Erde eingedrückten Fussstapfen einen Nagel, so wird die Person, der diese Fussspur angehört, lahm: Bartsch, Sagen aus Mecklenburg II, 329f. Derselbe Zweck wird erreicht, wenn man die Erde, in welche sich die Fussspur eines Menschen eingedrückt hat, mit einem Grabscheit herausholt und in eine frisch gegrabene Gruft wirft. Hängt man statt dessen die Erde in den Rauch, so verdorrt der Fuss: Ebenda. Ähnlich hält man in der Gegend von Mautern (Niederösterreich) es für möglich, jemandem ein Fussübel anzuzaubern, wenn man einen Sargnagel in seine Fussspur vergräbt: Landsteiner, Gymnasialprogr. von Krems, 1869, 54. Anm. 2. Vgl. Schulenburg, Wendische Volkssagen, 235. Besonders wendet man ein solches Mittel gegen Diebe an: Bartsch, a. a. O. II, 330. 332. Grimm. D. M. III, 471. Meier, Sag. a. Schwaben, 500. Im Jahre 1638 wollte eine Dienerin gesehen haben, wie eine andere Sand auf die Fussspuren der russischen Zarin streute. Die Missethäterin wurde als Hexe gefoltert und nach Sibirien verbannt: Ausland, 1888, 663. Kranke Füsse auf Zeitlebens macht man jemandem, wenn man seine im nassen Boden zurückgelassenen Fussstapfen vom Boden abnimmt, in einen Topf mit Nägeln, Glasscherben u. s. w.

luftdicht verschliesst und unter gewissen Zauberformeln so lange kochen lässt, bis der Topf zerspringt (Böhmen): Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube § 396. Ein Australier, welcher lahmte, sagte dem Reisenden Howitt auf Befragen nach der Ursache: Ein Feind habe Flaschenglas in seine Fussstapfen gedrückt, daher komme sein Übel, welches in Wirklichkeit Rheumatismus war. Die Karenen in Birma stecken vergiftete Tierkrallen in die Fussstapfen ihrer Feinde, die nun an Fussgeschwüren zu Grunde gehen. Ähnlich bannt der deutsche Jäger das Wild in sein Revier, indem er dessen Spur mit einem Sargnagel befestigt. Der Odschibwä wirft zu diesem Zwecke „Medizin“ in die Spuren: Ausland, 1890, 573 (nach Frazer). Pferde werden behext, wenn man einen Nagel in ihre Fussstapfen steckt, sie können dann nicht von der Stelle (Süddeutschland): Wuttke, a. a. O. § 392. Vgl. Bartsch, a. a. O. II, 155. Hat man ein Pferd gekauft und reitet darauf nach Hause, so muss man auf der ersten Fussspur, welche dasselbe auf dem Gebiete des eigenen Dorfes macht, Erde nehmen und rückwärts über die Grenze werfen, so kann es nicht behext werden (Brandenburg): Wuttke, a. a. O. § 711. Um dem Pferde die Mücken zu vertreiben, leitet man es auf eine Wiese, schneidet den Fussstapfen mit einem Messer heraus, wickelt das herausgeschnittene Grasstück vorsichtig in einen alten Lappen von eines Mannes Hemde und hängt denselben in den Schornstein. Wenn das Gras vertrocknet ist, vergehen dem Pferde die Mücken: Bartsch, a. a. O. II, 155. Ein Nagel, in den Tritt geschlagen, macht das Pferd hinken: Grimm, D. M. III, 472, 473. Wird ein Stück Vieh lahm, so soll man den Rasen, worauf es mit dem kranken Beine steht, ausschneiden und auf eine Zaunstange hoch oben aufstecken (Norwegen): Liebrecht, Zur Volkskunde, 316.

Wenn man die frischen Fussstapfen, welche der Dieb hinterlassen, in ein Säckchen thut und in den Schornstein hängt, so bekommt der Dieb die Auszehrung (Hessen, Wetterau): Wolf, Beitr. I, 240. Grimm, D. M. III, 452 (im Saalfeldischen), Am Ur-Quell II, 126 (Holstein), Bartsch a. a. O. II, 334. Auch bei den Grossrussen gehört das Ausschneiden der Fussspur zu den beliebtesten Mitteln, durch die man einen Feind vernichten kann. Will man diesen nur mit Unruhe und Beklemmung heimsuchen, so legt man unter geheimnisvollen Beschwörungen den Abdruck in der Wohnstube unter den Tragbalken der Decke; wenn es dagegen auf den Tod des Feindes abgesehen ist, verbrennt man ihn in der Stille der Nacht in der Badestube: Ausland, 1888, 697.

Von beiden Verehelichten muss der zuerst sterben, dessen Fusstritt am Altar nach der Trauung am meisten sichtbar ist (Thüring. Vogtld.) oder bei dem diese Stelle feucht ist (Oberpfalz. Waldeck): Wuttke a. a. O. § 304. In der Fussspur schaut der Bruder, wie es dem Abwesenden ergeht, je nachdem sie sich mit Erde, Wasser oder Blut füllt: Grimm,

Gesch. d. d. Sprache I, 137. Anm. Zurückgehen in den eigenen Fussspuren macht geistersichtig: Bartsch a. a. O. II, S. 236.

Die Spur, welche ein Ehebrecher getreten, heisst eine quade; wer hineintritt, dem wird dadurch etwas angethan (Ostfriesland): Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, 444. Vgl. Wuttke § 628. Wer in die Fussstapfen eines Bären tritt, dem schält sich nach dem Glauben der Kamtschadalen die Haut von den Sohlen: Kohn-Andree, Sibirien u. d. Amurgebiet II, 191. In die im Stein zurückgelassene Fussspur des hl. Ratperonius setzte man gerne seinen Fuss, um nicht müde zu werden. Auch in dem Kirchlein von Rethsee lag ein Stein mit einer ähnlichen Fussspur. Wer seinen Fuss da hineinlegte, genas, er mochte, was immer für Fussleiden haben: Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben, I, 409 f. Aus den „Herrgottstritten“ Christi auf dem Rosenstein und Scheuelberg pflegten die abergläubischen Leute Augenwasser zu trinken: Laistner, Nebelsagen, 179. Wenn man im frischgefallenen Schnee Fussstapfen findet und in denselben genau geht, so kann die Person, von der sie herrühren, nicht mehr weiter, wenn sie eine Hexe ist (Iselthal): Zingerle, Sitten des Tiroler Volkes, 66.

Endlich müssen wir auch der alten Sitte der Blutbrüderschaft hier gedenken. Im nordischen Altertum pflegten zwei, welche Brüderschaft schlossen, ihr Blut in die Fussspur rinnen zu lassen: Grimm, Gesch. der dtschn. Sprache I, 137. In merkwürdiger Übereinstimmung übrigens mit dem Gedanken, der jenem nordischen Brauche zu Grunde liegt, schneidet der Basuto die Rasenerde aus, auf der sein Verbündeter sass, hebt sie auf und hat damit eine Bürgschaft, dass jener treu zu ihm steht: Ausland, 1890, 573.

2. Der Fuss befruchtet die Erde.

Wenn der Psalmist (65, 12) von seinem Gotte sagt: „Du krönest das Jahr mit deinem Gut und deine Fussstapfen triefen von Fett“, so mag das eine poetische Ausdrucksweise genannt werden. Oder wenn es im mecklenburgischen Aberglauben (Bartsch II, 160) heisst: „Des Herren Fusstritt düngt den Acker; des Herren Fusstritt mästet das Vieh“, so mag man diesem Ausspruch eine rationalistische Deutung geben. Vgl. Rochholz, Naturmythen, 25. Zu Grunde liegt aber in beiden Fällen doch eine Anschauung, die wir als eine echt volkstümliche bezeichnen müssen, nämlich die, dass an den Fuss eine die Erde befruchtende, segenbringende Kraft geknüpft wird. Wenn, wie im vorigen Abschnitt gezeigt, an der hinterlassenen Fussspur noch immer ein Teil des Wesens ihres Urhebers haftet, so ist es folgerecht, dass die Spur eines freundlichen Dämons Fruchtbarkeit, Glück und Heil, sowie die eines feindlichen Unsegen und Unfruchtbarkeit zurücklässt: Creuzer, Symbolik IV, 56 f. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 231. 389. Wo der Böse

hintritt, wächst kein Gras: Seifart, Sagen a. Hildesheim II, 178, 87. Müllenhoff, Sagen aus Schleswig-Holstein, 272f. Die Fusstritte eines Frevlers bleiben bis zum jüngsten Tage. Es bleibt kein Regen oder Schnee darauf und kein Ungewitter thut ihm etwas: Birlinger, Aus Schwaben I, 274. Auf einer Wiese auf Amrum ist ein dürrer Ring, auf dem Männer armen Waisenkindern den Acker abgeschworen haben. Kein Tau und Regen fällt darauf und kein Korn wächst dort: Müllenhoff a. a. O. 138f. Durch Hexentänze wird die Heide versengt: Schmitz, Sitten und Sagen des Eifler Volkes II, 43. Wolf, Beitr. I, 250 (Nr. 605). II, 261. Zingerle, Sitten des Tiroler Volkes, 63 (541). Tschischwitz, Nachklänge germanischer Mythe in den Werken Shakespeares. Halle, 1865. 19. Bei den Esthen darf kein Leichenzug über einen Acker gehen, wenn er auch brach liegt: Grimm, D. M. III, 489 (36).

Wenn aber auf den Mulden ein Streif des fettesten Grases ist, sagt man: da ist der Alber darüber gegangen. Denn der Alber (Almgeist) hat schmalzige Füsse und düngt durch sein Auftreten allein den Weg (Burgeis): Zingerle 76 (629). Die Muttergottes-Schühlein heissen deshalb so, weil sie unter den Füssen der Muttergottes aufgeblüht sind und ihren Schuhen ähnlich sehen (Unterinnthal): Ebenda 109 (936). Wo die Jungfrau Maria hintritt, spriessen die schönsten Blumen aus der Erde: Seifart, Sagen u. s. w. aus Hildesheim I, 19, sowie im italischen Märchen unter den Tritten der Heldin Veilchen und Lilien, in einem schwedischen Rosen, während sie in einem wälschtiroler goldene Fussspuren hinterlässt: Gonzenbach. Sicil. Märchen. II, 225. Wo der Fuss des tanzenden (esthnischen) Gottes Wanniemuine auf die Erde sprang, sprossten Blumen hervor: Rochholz. Naturmythen, 26. Schon im Aitareya-Brahmana wachsen Blumen unter dem Fusstritt hervor: Gubernatis, Die Tiere in der indogermanischen Mythol. 578. Viele andere Beispiele namentlich aus deutscher Sage bringt Rochholz a. a. O., 25—30. Vgl. auch Grimm, D. M. I, 395.

Auch die vielfach vorkommenden Flurumritte, Saatgänge, Fackelläufe über die Felder u. dgl., über die so eingehend Mannhardt in den „Wald- und Feldkulten" (namentl. I. 311—406, 534ff.) gehandelt hat, sind hierherzuziehen. Wenn in ihnen, wie Mannhardt meint, durch den Wandelnden, Laufenden, Reitenden der Vegetationsdämon vertreten wird, so ist es doch eben zunächst der Fuss, an welchen die befruchtende Wirkung geknüpft wird. In einigen dieser Gebräuche wird auch dem Fuss oder Beine eine besondere Rücksicht zu teil. Im Nassauischen wird einem solchen Stellvertreter des Vegetationsdämons, dem „Schnak", ausser anderer Vermummung eine Schelle an das rechte Bein gebunden: Mannhardt a. a. O. I, 324. Zu Brunau in der Altmark heisst der Pfingstwettlauf auf der Pfingstweide das Molitzlaufen. Der letzte wird nämlich Molitz genannt, muss sich ein Strohband ums Knie binden und hinken, weil er sich angeblich ins Knie gehauen habe: Ebenda, S. 382. Sollte nicht das an-

geblich verletzte Knie auf die durch das Zuspätkommen beeinträchtigte Befruchtungsfähigkeit deuten?

Mitunter zeigt sich auch die befruchtende Kraft des springenden oder tanzenden Fusses in einer Art von sympathetischer Wirkung in die (räumliche oder zeitliche) Ferne. Wenn die Mädchen am Fasching recht viel tanzen, so wächst der Flachs hoch. Durch das Tanzen werden die Disteln zusammengetreten (Mallebern in Niederösterreich). In Schlesien herrscht die Sitte, dass die alten Leute zur Zeit des Kirchweihfestes um den Stubenpfeiler herumspringen müssen, damit der Flachs gedeiht: Landsteiner, Progr. v. Krems, 1869, 72. Wenn die Weiber auf Lichtmesse bei Sonnenschein tanzen, sagt die Chemnitzer Rockenphilosophie, so gerät ihnen der Flachs dasselbige Jahr: Grimm. Myth. III, 437 (78). Oft wird uns bei Schilderung der Johannisfeuer berichtet, dass; so hoch die Springer über die Feuer setzen, so hoch der Flachs oder das Getreide wächst.

Von dem ebenfalls hierher gehörenden Beissen in die Zehe, dem Abwischen der Füsse, Stiefel, Schuhe bei der Ernte wird später die Rede sein.

3. Glück und Segen knüpft sich an den Fuss.

Eine Anzahl abergläubischer Meinungen lehrt uns, dass man dem Fuss allerlei günstige Kraftäusserungen, einen wirksamen Einfluss auf Glück und Gedeihen in mancherlei Art zuschreibt. Weit verbreitet ist die Ansicht, dass ein Missgelaunter Morgens mit dem linken Fusse zuerst aus dem Bette gestiegen sein müsse, oder dass man in diesem Falle für den Tag Unglück haben werde: Bartsch II, 133 (572). Beim Ausgehen setze man den rechten Fuss zuerst vor die Thür (Pforzheim): Grimm, D. M. III, 454 (591). Wer mit dem rechten Fuss zuerst in die Gerichtsstube tritt, gewinnt (Würtemberg): Ebenda, 457 (671). Wenn hierbei auch auf das Rechts und Links Gewicht gelegt wird (siehe darüber Grimm, Gesch. d. d. Sprache II, 980ff. Liebrecht, Zur Volkskunde, 339f.), so bleibt doch das in beiden Fällen Wirksame eben der Fuss. Ein gebrauchtes Fussbad soll nicht eher als den andern Tag ausgegossen werden, man giesst sonst das Glück mit weg: Grimm, D. M. III, 445 (350). Hat einer Fieber, so gehe er an einen Fluss, tauche den rechten Fuss ein und und spreche eine vorgeschriebene Formel, dann geht das Fieber fort (Swinemünde): Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, 439. Wer ein Überbein hat, muss eine schwangere Frau darauf treten lassen, so vergehts (Stendal): Ebda. 463. Ein neugeboren Knäblein stosse man mit den Füssen an seines Vaters Brust, so nimmt es nimmer kein bös Ende: Grimm, D. M. III, 436 (132)[1]. Bei den Esthen wird das neugeborene Kind den Händen der

1) Wenn es dagegen heisst, dass ein Kind nicht wächst, wenn man über dasselbe schreitet (Grimm, D. M. III, 436; so auch im altmexikanischen Glauben: Liebrecht, Zur

Mutter nicht sogleich übergeben, sondern erst vor ihre Füsse gelegt, damit ihr linker Fuss des Kindes Mund berühre. Dann wird es nicht widerspenstig werden: Ebda. 488 (27). Wer Hund, Katze, Henne kauft, drehe sie dreimal um sein rechtes Bein, so gewöhnen sie gut ein: Ebda. 474 (1061). Stirbt einem esthnischen Bauern in der neuen Wohnung zuerst ein Tier mit rauhen Füssen, so ruht Segen auf dem Haus; ist es aber ein Geflügel mit unbedeckten Füssen, so wird er traurig, fürchtet Armut und Rückgang in seinen Unternehmungen: Ebda. III, 491 (95).

Ist nicht auch die Meinung, dass man einem andern auf den rechten (oder linken) Fuss treten und über die Schulter sehen müsse, um geistersichtig zu werden, hierherzuziehen? Vgl. Grimm, D. M. II, 927, III, 320. Meier, Schwäb. Sagen 513 (439).

Noch eine andere eigentümliche Sitte möchte aus der segenbringenden Wirkung, die man dem Fusse zuschreibt, zu erklären sein. Mannhardt beschreibt in den „Wald- und Feldkulten“ 1, 251 ff. unter der Überschrift: „Der Schlag mit der Lebensrute“ eine Reihe von Gebräuchen, nach denen an bestimmten Tagen Menschen oder Tiere mit einem grünen Zweige oder Stocke geschlagen werden, um gesund oder kräftig zu werden. Diese Schläge treffen namentlich Hände und Füsse (vgl. 262f., 268f., 280, 298), wie Mannhardt meint, weil diese die zur Arbeit unentbehrlichsten Glieder des Menschen sind und daher vorzugsweise für ihre Verrichtungen kräftig und tüchtig gemacht werden sollen. Wahrscheinlich ist aber nach dem Vorhergehenden der Grund der, dass Fuss (und Hand) zuerst durch den „Schlag mit der Lebensrute“ vor feindlichen Dämonen gesichert werden müssen, weil sie in erster Linie, und zwar auch ohne besondere Arbeit, Segen und Gedeihen vermitteln[1]).

Vielleicht können wir nun auch die Frage Grimms (D. M. II, 942) beantworten: weshalb eines Hinkenden Angang für übel galt? Vgl. Birlinger, Aus Schwaben I, 376. Wenn an den Fuss Gedeihen und Segen geknüpft war, so musste eben die Verletzung oder Schwächung des Fusses auch Einbusse des Glückes bedeuten. Übrigens herrschte jener Glaube auch bei Griechen und Römern: Vgl. Lucian, pseudolog. 17. Seneca,

Volkskunde, 349, 14), so gehört das zu einer anderen Art von abergläubischen Meinungen, welche das Zählen und Messen verbieten.

1) Für die segenbringende Wirkung der Hand seien hier nur folgende Beispiele angeführt: Das Zusammenschlagen der Hände dient bei Verzauberungen: Grimm, D. M. II, 857. Durch Handauflegen wird gesegnet: Ebda. I, 110. Welcher Teil während der Trauung die Hand oben hat, bekommt in der Ehe die Meisterschaft: Ebda. III, 453 (560). Der jüngste von sieben in unmittelbarer Folge geborenen Söhnen ist ein geborener Arzt und hat nicht erst nötig, diese Kunst zu lernen. Allen Schaden kann er mit Berührung der Hand heilen und alles, was er anfasst, gedeiht: Bartsch, Sagen aus Mecklenburg II, 41 (49). Wenn ein Hengst eine Stute decken soll, so gelingt es nicht, sobald jemand dabei steht, der die beiden Hände in die Hosentaschen gesteckt hat: Ebda. II, 155 (707). Vgl. noch Liebrecht, Zur Volkskunde, 491. Bachofen, Gräbersymbolik, 173—184.

controv. V, 33. Plin. H. N. 28, 4, 7. Schwarz. Progr. des Realgymnas. von Celle, 1888, 48f.[1]).

Aus demselben Grunde ist auch das Anstossen und Straucheln mit dem Fusse ein ungünstiges Vorzeichen nicht nur im klassischen Altertum (vgl. Schwarz a. a. O. 35, Anm. 1), sondern auch im deutschen Volksglauben: Wuttke, a. a. O. § 317. Grimm, D. M. II, 940.

4. Aphrodisische Kraft des Fusses.

Ganz seltsam und schwer erklärlich ist nun endlich der Glaube, dass dem Fuss (oder Bein) auch eine sozusagen animalische Zeugungskraft innewohne. Beispiele der Vorstellung von Geburten aus dem Beine giebt Liebrecht, Zur Volkskunde, 490f. (Dionysos, Hephästos, Ymir u. a.). Ob er mit seinem Hinweis, dass die Fülle des Oberschenkels dem schwangeren Mutterleibe ähnelt, auf den richtigen Weg der Erklärung leitet, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls erkennt man, was es zu bedeuten hat, wenn man in Ditmarschen von schwangeren Frauen sagt, sie seien „grossfôt“ oder „kesfôt“, oder wenn man die Bettlägerigkeit entbundener Mütter den kleinen Kindern durch die althergebrachte Redensart motiviert: „Der Storch hat die Mutter ins Bein gebissen.“ Das Wochenbett wird nämlich im Anschluss an alte Vorstellungen als eine Krankheit am Bein dargestellt: Liebrecht a. a. O. 491. Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel 127f. Im Mittelalter sollen Weiber mit langen Füssen als besonders fruchtbar gegolten haben: Karl Meyer, Der Aberglaube des M. A., 37. Um fruchtbar zu werden, stecken junge Frauen ihren Fuss in eine heisse Quelle in Baden im Aargau. Ebenso ist bei der Quelle Groosbeck zu Spaa ein Fusstritt ausgehauen, in den sich unfruchtbare Frauen stellen, um den heiligen Remaclus anzurufen: Wolf, Niederl. Sagen 227. Rochholz, Schweizersagen a. d. Aargau, I. 15.

Einige merkwürdige Gebräuche scheint jener Glaube bestimmt zu haben. Der Kirchgang der Sylter Wöchnerinnen wurde in folgender Weise begangen: Die Kirchgängerin war durch Kleidung und Gangart von den übrigen Kirchleuten abgesondert. Sie trug einen grünen und einen roten Strumpf, nach anderen einen grünen und einen gelben. Ausserdem war der Gang der Wöchnerin eigentümlich. Durch Nachstellen des einen Fusses wurde es ermöglicht, zwei Schritte mit einem Fusse in der Richtung der Länge des Fusses zu machen, alsdann wurde der nachgestellte Fuss vorgestellt, der andere nachgezogen und jener wieder vorgesetzt, worauf dann der erste Fuss mit seinen zwei Schritten an die Reihe kam. Die Gangart ist also dem Kiebitzgange nicht unähnlich gewesen, den wir unseren freiübenden Kindern einzuprägen suchen; sie

---

1) Auch bei den Griechen bringt der Fuss Segen: Soph. Antig. V. 1115: *μολεῖν καθαρσίῳ ποδί.* Weniger, Progr. von Weimar, 1883, 8.

wurde das „Hünbeiern“ genannt und galt als Ausdruck der Freude über den glücklich erlebten Kirchgang. Den wahren Grund giebt aber wohl die Sitte auf Föhr an. Hier musste die Kirchgängerin während des Gesanges nach der Predigt in Begleitung einer anderen Frau aus der Verwandtschaft, z. B. der Schwester, um den Altar herumgehen und auf denselben ein Opfer legen. Sie musste dabei langsamen, gemessenen Schrittes gehen, anderenfalls, so hiess es, würde bald wieder ein Kind folgen; von anderen Frauen wurde genau auf den Gang geachtet: Jensen, Die nordfriesischen Inseln, 230f. Auch hier sehen wir also den Fuss als ein der Fruchtbarkeit förderliches Organ behandelt. — Wenn bei einigen nordungarischen Zigeunerstämmen Braut und Bräutigam vor dem Gange zur Trauung sich gegenseitig die linke Fusssohle mit ihrem Blute einschmieren (Am Ur-Quell, III, 93), so soll diese Ceremonie doch wohl der Fruchtbarkeit Vorschub leisten. Ebenso, wenn in Sigmaringen zu Fastnacht jedem Neuvermählten des verflossenen Jahres am Marktbrunnen die rechte Fussspitze gewaschen wurde: Birlinger, Volkstümliches a. Schwaben, II, 45. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, 489.

Wenn eine Schwangere über die Schwelle tritt und den rechten Fuss vorsetzt, so ist das ein Zeichen, dass sie mit einem Knaben geht (Südwestfalen): Woeste im Jahrb. d. Ver. für niederdeutsche Sprachforschung, 1877, 146. Vgl. Ztschr. f. dtsche. Mythol. III, 314f. Dagegen glauben Spanier und Portugiesen, dass ein Mädchen zu erwarten ist, wenn die Frau mit dem rechten Fusse den ersten Absatz der Treppe betritt; geschieht es aber mit dem linken, so wird ein Knabe geboren werden. Ähnliches treffen wir in Ilócos auf Luzon; nur heisst es da, wenn eine Schwangere mit dem rechten Fusse beim Verlassen des Bettes zuerst auftritt, wird sie mit einem Knaben niederkommen, berührt aber zuerst ihr linker Fuss die Erde, dann ist ein Mädchen in Aussicht: Globus, 48, 200.

Am Andreasabend binden sich Mädchen einen Heller auf die grosse Zehe, setzen sich an den Kirchweg und schauen unter den Frühmettgängern nach ihrem Bräutigam: Grimm, D. M. III, 470 (965). Ziemlich verbreitet ist der Gebrauch, dass in der Andreasnacht die Mädchen den blossen Fuss auf die Bettstatt setzen, um ihren künftigen Liebsten zu sehen. Bei den siebenbürgischen Sachsen sprechen sie dazu: „Bettstatt, ich tritt dich, heiliger Andreas, ich bitt dich, lass mir heint Nacht erscheinen den allerliebsten meinen!“ Mätz, Progr. v. Schässburg, 1860, 22. Ähnlich am Oberharz: Wolf, Beiträge I, 122. Im Isergebirge stossen die Mädchem zu gleichem Zweck mit der grossen Zehe an die untere Bettwand: Am Ur-Quell, I, 100. Ähnlich ist das „Bettstaffeltreten“ in der Thomasnacht in Niederösterreich: Ebda., 109 f. Vgl. Leoprechting, Aus d. Lechrain, 205.

Wenn Bräutigam und Braut am Hochzeitstag einen dreiköpfigen Böhmen (eine Münze) unter die rechte Fusssohle legen, haben sie Eheglück: Grimm. D. M. III, 474 (1050). An manchen Orten in Esthland laufen die jungen Eheleute Hand in Hand mit grösster Geschwindigkeit aus der Kirche, um einen schnellen Fortgang ihrer Verrichtungen zu bewirken: Ebda. 487 (4). Fällt die Braut, nachdem sie abgeholt worden, unterwegs, so bedeutet das den frühen Tod ihrer drei oder vier ersten Kinder: Ebda. (5). Bei schweren Entbindungen fördert es, wenn der Ehemann über sein Weib steigt: Ebda. 488 (21). Niemand aber darf über den Fuss schwangerer Weiber treten, die Kinder bekommen sonst krumme, ungestalte Füsse: Ebda. (26). Eine Kreissende lasse eine reine Jungfrau über sich hinschreiten und die Jungfrau in währendem Überschreiten ihren Gürtel auf die Kreissende fallen, so genest diese alsobald: Ebda. 447 (410). Wenn es endlich heisst: „Ein Kind zu entwöhnen, setze es die Mutter in die Stube und stosse es mit dem Fusse um, so vergisst es der Mutter desto eher“, ebda. 441 (205), so scheint auch das auf einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Kinde und dem Fusse hinzudeuten, der nun eben durch die Entwöhnung gelöst werden soll.

Von dem Tritt auf den Fuss bei der Verlobung und Vermählung soll später die Rede sein.

A. Der Schuh als Symbol der Fruchtbarkeit und des Segens.

I. Schuh und Vegetation.

Es soll im folgenden nachgewiesen werden, dass die ursprünglich dem Fusse innewohnende Kraft in sehr vielen Fällen auf seine Bekleidung, Schuh, Sandale, Strumpf u. s. w. übergegangen ist. Betrachten wir zunächst einige Beispiele, in welchen dem Schuh eine Wirkung auf die vegetative Fruchtbarkeit zugeschrieben wird.

Herodot berichtet (II, 91), dass in einem Tempel der ägyptischen Stadt Chemmis eine von Perseus getragene, zwei Ellen grosse Sandale sich befinde; wenn diese sichtbar werde, sei ganz Ägypten gesegnet. Dieser Perseus ist nach Brugsch und Stein zu dieser Stelle der ithyphallische Hor-Min, ein Dämon der Fruchtbarkeit.

Wenn Isis, die Göttin des Ackersegens und Fruchtüberflusses, von Nonnus die „schönbeschuhte“ genannt wird, (Bachofen, Gräbersymbolik der Alten, 231, Anm. 1), so ist darauf wohl nicht allzu viel Gewicht zu legen. Wenn wir aber auf einem römischen Stein zwischen dem Bilde von zwei Fussstapfen oder Sandalen die Worte: „Isidi fructiferae“ lesen, so müssen wir diese Worte doch wohl mit Creuzer (Symb. IV, 57) für eine Erklärung dieses einfachen Sinnbildes halten. Vgl. jedoch die anderen

Deutungen in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie II, Sp. 526ff.[1]).

Ein interessantes Beispiel liefert uns Plutarch (Quaest. Graec. XII) in dem Mythus von der delphischen Charila. Vgl. Bötticher, Der Baumkultus der Hellenen, 84. Usener im Rhein. Mus. N. F. XXX, 182ff. Roscher, Lexik. I, Sp. 872 f. und 1044. Der ennaeterische Cyklus der Delpher schloss ab mit folgendem Gebrauche: Auf dem Ehrenplatz sass der Basileus und verteilte an alle Anwesenden Mehl und Hülsenfrüchte. Dann wurde ein kindliches Bild der Charila herbeigebracht, der Basileus schlug dies mit seiner Sandale, darauf brachte die Führerin der Thyiaden es in eine Schlucht, man legte ihm einen Strick um den Hals und begrub es dort. Die zur Erklärung von Plutarch überlieferte Legende ist offenbar späteren Ursprungs. Mit der symbolischen Beerdigung selbst aber vergleicht Usener richtig den bei germanischen und slavischen Völkern verbreiteten Brauch des Austreibens, Vergrabens, Ersäufens, Verbrennens des Winters. „Man schloss eine abgelaufene Periode ab und trug sie zu Grabe.“ Zugleich aber soll, wie es bei ähnlichen Bräuchen nicht selten vorkommt (vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 418f., II, 298), auch die künftige Fruchtbarkeit der Vegetation im voraus gesichert werden. Und dazu diente eben in unserem Falle das Schlagen mit der Sandale, dem Symbol der Fruchtbarkeit, wodurch die der Befruchtung hinderlichen Kräfte vertrieben werden. Vgl. Mannhardt a. a. O. I, 251ff. (Der Schlag mit der Lebensrute) und Mythol. Forsch, 113—115.

Wenden wir uns nun zum deutschen Brauch und Glauben. Auch hier zeigt sich ein Vegetationsgeist in einer gewissen Beziehung zum Schuh, der hl. Nikolaus. In diesem haben wir nach Mannhardt, W. F. K. II, 184ff. Anm. nicht so sehr einen Rest Wodans zu sehen (obgleich sich Züge desselben an ihn geheftet haben mögen; vgl. Meyer, German. Mythol. 257f.) als vielmehr eine Personifikation des Kalendertages (6. Dezember), die mit dem um die Wintersonnenwende wieder ins Land einziehenden Vegetationsdämon verschmolzen ist. Er wird begrüsst durch das Symbol der Fruchtbarkeit, den Schuh, in den er zum Zeichen künftigen Segens Äpfel und Nüsse legt, während umgekehrt sein eigenes Pferd aus diesem Schuh Nahrung erhält. An den meisten Orten in Brabant putzen die Kinder am Nikolausabend selbst ihre Schuhe und stellen sie in die Nähe der Eltern am Schornstein oder Herd auf, damit der Heilige bei seiner nächtlichen Luftfahrt etwas hineinwerfe. Sie sorgen auch, dass Hafer und

---

1) Ob auch die Schuhe des Jason, von denen übrigens erst bei Apollon. Rhod. und Apollodor der eine im Schlamm stecken bleibt, hierher zu ziehen sind (Bachofen, Gräbersymbolik, 231, 389), lässt sich bei der Unsicherheit, welcher die Deutungen des Helden selbst bis jetzt unterliegen, nicht sagen. Nach einem Fragment des Euripides (Nauck 534) pflegten die Ätoler bei kriegerischen Unternehmungen den linken Fuss unbeschuht zu lassen.

Heu in den Schuhen stecke, welches für sein Pferd oder seinen Esel bestimmt ist: Ztschr. f. deutsche Mythol. I, 177 f. Vgl. Wolf, Beitr. z. dtschn. Myth. II, 115. In der Grafschaft Mark und Homburg versammeln sich die Kinder am Abend vor dem Niklastage, und jedes hat einen seiner Schuhe mit Hafer gefüllt. Dieser wird auf eine grosse Schüssel geschüttet, um das Pferd des hl. Nikolaus, der in der Nacht vom 5. auf den 6. Dezember anlangt, damit zu füttern: Grimm, Kinder- und Hausmärchen II, XLIII. Wenn in Österreich der hl. Niklas zu den Kindern kommt, sagt er zu ihnen:

Wiarsd' oardla sain?
Schdehl daine Schuch in Hain,
siach das ka Schnee n'eifält
und siach n'aus, waans zehn hoast zölt.

Wenn er dann fort ist, werden schnell die Schuhe von den Füssen gezogen, abgebürstet und mit den Schuhbändern zusammengebunden. Alsdann schleicht der mutigste Knabe zur Hausthür, horcht, ob er das Glöcklein noch höre, uud stellt dann behutsam seine Schuhe hinter ein Gesträuch im Garten, wo er den Schnee fleissig weggekehrt hat. Diesem folgen nun seine übrigen Geschwister und stellen ihre Schuhe unter dasselbe Gesträuch. Wenn es zehn Uhr schlägt, sieht man wieder nach und findet die Schuhe mit verschiedenen Sachen, gewöhnlich mit Äpfeln, Nüssen u. a. m. gefüllt: Vernaleken, Mythen etc. aus Österreich, 288 f. Für Schleswig-Holstein nimmt Handelmann, Weihnachten in Schleswig-Holstein, 38, eine ähnliche Verwendung des Schuhes an. Auf Helgoland gehen die Kinder am Nikolaustage zu ihren Verwandten und Pathen und bringen ihnen einen ihrer Schuhe, damit Sönner Klâs was hineinlege: Ortwein, Deutsche Weihnachten, 39. In Ankum (Westfalen) bringt der Klausmann den Kindern Naschwerk in ihre vor das Fenster gestellten Holzschuhe: Grässe, Sagenbuch des preussischen Staates II, 847. In Meiderich (Reg.-Bez. Düsseldorf) legen die Kinder ein dem Holzschuh nachgebildetes „Klümpke“ auf ihren Teller, das sie gewöhnlich aus einer Wurzel oder einer Rübe, aber auch wohl aus einem Stückchen Holz, Kreide u. s. w. mit grosser Geschicklichkeit anzufertigen verstehen: Ztschr. d. Ver. f. Volkskde. III, 92. Im Isergebirge binden die Kleinen ihre Strümpfe an das Fenster, damit sie St. Nikolas gleich finde, wenn er füllen kommt: Am Ur-Quell I, 102. In Italien wird der hl. Nikolaus durch die Fee Befana (zunächst eine Personifikation des Epiphaniastages) ersetzt. In Toskana und Rom legen die Kinder am hl. Dreikönigsabend vor Schlafengehen ihre Strümpfe an den Kamin, durch den die Befana herabsteigen soll, und wenn sie brav gewesen, finden sie am andern Morgen diese Strümpfe mit den guten Geschenken, die sie sich gewünscht, gefüllt; stand es anders um sie, so finden sie üble Dinge, Strafwerkzeuge u. dgl.: Usener im Rhein. Mus. XXX, 197. Auch in die Stiefel bringt die Fee ihre

Geschenke: Gubernatis, Die Tiere in der indogermanischen Mythologie, 152. Anm. 1[1]).

Auf die vegetative Fruchtbarkeit scheint die Verwendung des Schuhes endlich auch in einer ganzen Reihe germanischer Erntegebräuche hinzudeuten, die zusammengestellt und besprochen sind von Mannhardt, Mythol. Forsch. 36ff. In der Umgegend von Soest werden dem zur Erntezeit am Felde vorübergehenden Fremden mit einem Kornseile die Füsse zusammengebunden oder die Stiefel geputzt. Dasselbe geschieht allgemein in Westfalen, in der Rheinprovinz und in mehreren anderen deutschen Landschaften. An die Stelle der Kornhalme ist dann häufig ein Halstuch, eine Schürze oder die ehrerbietig vom Kopf gezogene Mütze getreten. Man spricht dabei:

„Dem Herrn zu Ehren, mir zu Nutzen
Werd' ich dem Herrn die Stiefel putzen."

Ausser den Fremden, die vorbeigehen, werden auch dem Mädchen, das am ersten Erntetage das Frühstück aufs Feld bringt, also gleichfalls einer nicht zum Erntepersonal gehörigen Person, die Schuhe mit einem Strohwisch gekehrt und sie muss Getränk zahlen (Kreis Moers). Beim Hanfbrechen nehmen die Mädchen den Vorübergehenden die Mütze vom Kopf oder putzen ihnen die Stiefel mit Abfällen von Hanf (Kreis Saarlouis). Kommt bei der Hopfenernte in Kent der Besucher des Gutsherrn zum ersten Male aufs Feld, so wird ihm mit Hopfenblättern über die Stiefel gewischt, wofür ein Trinkgeld erwartet wird.

Das Schuhabwischen ist zuweilen verbunden mit dem Beissen in den Zeh. Wenn die Küchenmagd den Roggenmähern zum erstenmal das Frühstück bringt, beisst ihr jeder Arbeiter in die Zehen (Grfsch. Limburg; Herscheid, Kr. Altena; Aplerbeck, Kr. Dortmund). Wenn die Magd zum erstenmale mit dem Essen zu den Schnittern aufs Feld kommt, droht ihr der Baumeister (Oberknecht) mit der Sensenschärfe die Zehen zu haaren. Sie kann sich davon durch Branntwein lösen (Kr. Hamm, Reg.-Bez. Arnsberg). Fremden, die das Ährenfeld oder die Dreschtenne besuchen, wischt man die Schuhe mit einem Ährenbüschel und beisst sie in die Zehen (Kr. Meschede). Wahrscheinlich, weil um die Fastnachtszeit das Dreschen auf den Bauernhöfen zu Ende ging, finden sich die vorstehenden Gebräuche zuweilen auf Fastnacht und Ostern übertragen. Die Knechte wischen den Mägden, die Mägde den Knechten die Schuhe ab, oder beide

1) Eine interessante Parallele aus dem griechischen Altertum wäre das Gerät, in welchem so oft auf Bildwerken Früchte als Weihegaben dem Baumheiligtum dargebracht werden, wenn es wirklich ein Schuh wäre. Vgl. Bötticher, Baumkultus der Hellenen, 67, der jedoch darin „die schaufelartige Schwinge zur Reinigung des Getreides" *λίκνον*, vannus) sieht, die selbst als Symbol der Segensfülle (*μυστικὸν τῆς Δημητρίου τροφῆς σημεῖον*) gegolten haben soll. Könnte aber dieser Korb nicht einem ursprünglich zur Verwendung gekommenen Schuh nachgebildet sein?

Geschlechter beissen sich gegenseitig in die Zehen (Assinghausen). Am Fastenmontag bürsten die Mägde den Knechten die Füsse, Tags darauf schneiden die Knechte den Mägden die Socken von den Strümpfen und beissen ihnen dabei wohl auch in die Zehen (Alten-Hunden), während in der Grafschaft Mark am Fastnachtsmontag die Mannsleute von den Weibsleuten, am Dienstag die letzteren von den ersteren in die Zehen gebissen werden[1]). In Yorkshire in England rauben die jungen Leute den Mädchen, am Ostermontag die Mägde den Burschen die Schuhe oder Schuhschnallen, falls sie nicht mit einer Gabe sich lösen. Vgl. noch Kuhn, Westfälische Sagen II, Nr. 385, 386, 388, 524.

Die Person, an welcher diese Gebräuche vollzogen werden, ist nach Mannhardt im ursprünglichen Glauben ein Repräsentant des Korndämons. Die Ceremonie selbst soll der Überrest einer symbolischen Darstellung des den Fuss der Halme treffenden Kornschnittes sein, das Zehenbeissen bedeutet das Einbeissen der Sense in den Körper des Korngeistes. Mannhardt selbst erkennt aber an, dass jener Korngeist zugleich als zeugerisch gedacht wird. Wir werden also wohl annehmen dürfen, dass der Bevorzugung des Fusses und seiner Bekleidung in jenen Gebräuchen vielmehr der Glaube an die befruchtende Kraft jenes Gliedes zu Grunde liegt. Das Wischen, Beissen u. s. w. würde dann auf eine Stufe zu stellen sein mit den schon öfter erwähnten Gebräuchen, in denen Schlagen, Streichen u. s. w. die der Fruchtbarkeit feindlichen Kräfte verscheucht und dadurch das künftige Gedeihen fördert („Schlag mit der Lebensrute“).

(Fortsetzung folgt.)

Wiegenlieder aus dem Spessart.

Von **Anton Englert.**

I.

a) Haie bobaie, die Nunne
Hömmer[2]) das Kindle genumme,
Hömmers genumme un nimmer gebrocht.
Wås håwwe die Nunne fer Såche gemåcht!

Röttbach. Mündlich.

---

1) Noch in jüngster Zeit kam dies gegenseitige Zehenbeissen in Bücke bei Soest vors Dortmunder Schwurgericht. Dortmunder Zeitung vom 18. Oktober 1892.

2) Haben mir; hömmers haben mir es.

b) Haie bobaie, die Nunne
Höiwe[1]) ma Kindle genumme,
Höiwes genumme un nümmer gebråcht.
Wås höiwe die Nunne für Såche gemåcht!
Steinmark. Mündlich.

c) Haie bobaie, die Nunne,
Håst mer meĩ Kindle genumme,
Håst mersch[2]) genumme un nemmer gebråcht.
Håst mich no recht dezu augelåcht[3]). Hafenlohr. Mündlich.

d) Haie bobaie, die Nune
Hömmer meĩ Kindle genume,
Hömmersch genume un nemmer gebråcht,
Wünsch i mein Kindele e guᵉte Nåcht.
Berg Rothenfels. Mündlich.

e) Haio bobaio, die Nunne,
Die howe meĩ Kindle genumme,
Die howe meĩ Kindle wiedergebracht,
Potztausend, potztausend, was howi[4]) g'lacht!
Partenstein. Mitg. von Herrn Lehrer Jörg.

f) Haie bobaie, die Nunne
Hömmer meĩ Kindle genumme,
Hömmersch genumme un nimmer gebråcht.
Wås håwwe die Nunne für Händel gemåcht!
Lohr. Mündlich.

g) Haie bobaie, bobole,
Sie hawwe meĩ Kind geschtohle,
Sie hawwes geschtohle und nimmer gebracht.
Was hawwe die Leute for Händel gemacht!
Lohr. Mündlich.

II.

a) Haio bobaio, die Nunne,
Die bringe meĩm Kindele Blumme,
Die bringe meĩm Kindele Veilche,
Dass es muss geschweige.
Partenstein. Mitg. von
Herrn Lehrer Jörg.

b) Aie bobaie, die Nünnerchen
Bringe meĩm Kindche Blümmerchen,
Und e Stengele Rosmarein,
Das mein Kindele schläfert ein.
Ruppertshütten. Mündlich.

c) Haio bobaio, die Ninnercher
Bringe meĩm Kindche Blimmercher,
Blimmercher un Rosmareĩ,
Solle meĩ Kindche schlefern eĩ.
Aschaffenburg. Mündlich.

---

1) haben; höiwes haben es.
2) mir es.
3) ausgelacht.
4) habe ich.
5) = Sachen.

III.

a) Haie bobaie bobole,
Der liebe Gott wird dich scho hole
Mit dem silberne Läppchen,
Mit dem goldene Kräppchen.
Ruppertshütten. Mündlich.

b) Haio bobaio bobole,
Der liebe Gott wird dich schon hole
Mit seine silberne Lädche[1]),
Kommt miteinander ins Gräbche,
Kommt miteinander ins Himmelreich,
Wo sind die Engel allsogleich.
Partenstein. Mitg. von
Herrn Lehrer Jörg.

c) Haie bobaie bobole,
S Herrgottche werd dich schon hole,
Mit sam griene Lädche
Fihrt er dich ens Gräbche,
Do kumme die Engelchen allzugleich
Un fihrn dich neĭ ens Himmelreich.
Unterafferbach. Mitg. von
Herrn A. Bott, st. phil.

d) Haie bobaie, na Bole,
Der liebe Gott wird dich scho hole
Mit seĭm goldne Schlietle[2]),
Nehm deĭ Mütterle mietle[3]),
Setz deĭ Vätterle owwe druff
Und fohrt minanner in Himmel nuff.
Frammersbach. Mündlich.

e) Sile sile sole,
Die Engel wölle dich hole
Mit dem göldne Schlietche,
Setz dich hinne druff
Un fohr als gegem Himmel nuff.
Weibersbrunn. Mitg. von Herrn V. Roth, st. jur.

Bemerkungen.

Zu I und II. Über die in I und II vorkommenden Nunnen. mundartlich Nunne (Dim. Nünnerchen, Ninnercher) giebt eine interessante Sage mit dem Titel „Die Masskanne“ in A. Herrleins „Sagen des Spessarts“ (Aschaffenburg 1851, 2. Aufl. 1885) Aufschluss. Hier begegnen uns die „Nunnen“ als Wasserweibchen, welche in einem Brunnen (Weibersbrunnen, zwischen Eschau und dem Kloster Himmelthal) wohnen. In alten Zeiten kamen sie oft aus dem Brunnen und gingen mit den Menschen um. Sie schenkten den Kindern schöne Blumen, und im Winter kamen sie unversehens in die Spinnstuben und sangen mit den Burschen und Mägden, bis die Glocke zwölf Uhr schlug. Dann gingen sie ebenso schnell wieder fort, als sie gekommen waren. Niemand aber durfte sie fragen: woher oder wohin? sonst kamen sie lange Zeit nicht wieder ins Dorf. Manchmal gaben sie auch einem Sonntagskind einen Ring; wenn das den

---

1) Lädche = Totenlade. Es sollte wohl der Singular stehen wie in c und d.
2) Schlittchen.
3) Kose-Diminutiv von „mit“. In meiner Heimatstadt Aschaffenburg kann man solche Verkleinerungsformen häufig hören. Z. B. „Geh' schĕ langsamche!“ oder „Soche!“ = „So!“ oder „So ist's recht!“ „Soche“ wird sogar Erwachsenen gegenüber nicht selten gebraucht.

Ring drehte, mussten sie kommen und nach seinem Begehr fragen; wenn man aber zwischen 12 Uhr nachts und dem Hahnenschrei dies versuchte, so war die Nunne verloren.

Auf der Agneshöh, so berichtet die Sage weiter, wohnte eine Gräfin, die rückte ihren Ring einmal, als es schon zwölf geschlagen hatte, weil ihr Kind krank geworden war und die Nunne ihm einen Trank bereiten sollte. Dieselbe kam zwar und half dem Kinde, aber sie war sehr traurig und sagte: Jetzt muss ich sterben, und als sie aus dem Schloss gegangen, hörte man grosses Wehklagen und Wimmern in der Luft und des andern Tags sah man auf dem ganzen Weg vom Schloss bis an den Brunnen die hellen Blutstropfen, einen an dem andern.

Zu selbiger Zeit wohnte auch eine Müllersfrau im Kloster, die hatte ein kleines Töchterchen, Kathrinchen genannt, und wenn sie das Kind einschläferte, so sang sie, wie heutzutage noch die Frauen thun:

Heio popeio, die Nunne,
Die bringe mei'm Kathrinche Blume[1]).

Das hören die Nunnen gern und sie hatten das Kind lieb, brachten ihm Blumen und spielten mit ihm — und als das Mädchen gross wurde, ward es auch sehr schön und sittsam.

Den Hauptinhalt des Folgenden gebe ich in Kürze wieder:

Das Mädchen heiratet den Sohn eines Schiffers. An ihrem Hochzeitstage kommt die Nunne zu ihnen und schenkt ihnen eine grosse schöne Masskanne von Silber. Damit sollen sie täglich ihren Abendtrunk aus dem Brunnen schöpfen, niemals aber sollen sie die Kanne zweimal füllen. Wie sie die Kanne am andern Tage füllen und trinken, da zeigt es sich, dass es köstlicher Wein ist. Lange Zeit thun sie, wie ihnen die Nunne befohlen, bis sie eines Tages ein Musikant, der lustige Eckart geheissen, überredet, das Gefäss ein zweites Mal zu füllen. Dies gereicht ihnen allen zum Verderben.

Wer sind nun die Nunnen der vorliegenden Sage und der obigen Kinderliedchen? Verschiedene Züge lassen uns dieselben als die Schicksalsschwestern erkennen, die ja auch anderweitig unter dem Namen Nonnen vorkommen[2]), was aus Nornen entstellt sein kann. Vgl. Simrock, Handb. d. deutsch. Myth., 4. Aufl. S. 350 und Panzer, Bayr. Sag. u. Br. I, S. 282f. Als Schicksalsgöttinnen bezeichnet unsere Nunnen zunächst der Umstand, dass sie in einem Brunnen wohnen (vgl. Panzer I, S. 277ff. u. Grimm, Deutsche

1) Der Herausgeber führt in Anmerkung eine Variante aus Aschaffenburg an, welche der in II*b* oben ganz ähnlich ist.

2) Auch Nonne = Klosterfrau lautet in der Mundart Nunne. — Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass unter den sieben Nuna in den oberfränkischen Johannisfeuerliedern Panzer I, S. 216ff. Nr. 243, 246 und 247 wohl auch die Schicksalsschwestern zu verstehen sind, worauf besonders die Stelle in Nr. 247 hindeutet: „sieben Nuna Bschern ein alten Brunna."



Myth., 4. Ausg. I. S. 337 u. 344), ferner dass sie nächtlicher Weile die Gesellschaft der Menschen aufsuchen und den Gesang lieben, sowie dass ihre verspätete Rückkehr in der Nacht ihren Tod nach sich zieht, der aus Blutspuren ersichtlich wird (vgl. Panzer. I. S. 279 f.), endlich dass sie als Freundinnen der Kinder erscheinen, die sie mit Gaben ausstatten (vgl. Grimm. I. S. 341. 345; III. S. 116). Vielleicht mag auch noch in Betracht kommen, dass die Nunne in unserer Sage den jungen Eheleuten ein Geschenk überreicht (vgl. Panzer. I. S. 281).

Von den oben unter I mitgeteilten Wiegenliedern sind *c* und *g* offenbar aus der in *a*, *b*, *d* und *f* vorliegenden Fassung verdorben. Wenn in diesem Liedchen die Mutter dem Kinde, das nicht einschlafen will, mit den Nunnen droht, so erinnert das an eine ähnliche Drohung bei Panzer I, S. 59: „Wollte uns Kinder Frau von Donnersberg zum Fleisse und zur Ruhe ermahnen, so sagte sie: Seid ruhig, Kinder, und lernt, sonst kommt die Böse und bindet euch an das Seil, und die Guten ziehen“, was sich auch auf die Schicksalsschwestern bezieht.

Auch ausserhalb des Spessarts kommen Varianten von I und II vor. So teilt mir Herr J. Blum die folgenden Fassungen aus Seligenstadt a. M. mit:

(Zu I.)

Haio bobaio, die Nunne.
Die hawe mei Kinnche gefunne.
Sie hawes gefunne und widder gebracht.
Do hot se mei Kinnche recht ausgelacht.

(Zu II.)

Haio bobaio, die Nünnercher
Bringe mam Kinnche Blümmercher.
Blümmercher und Rosmareï.
Solle mei Kinnche schläfern eï.

Auch in Kehreins Volkssprache in Nassau II. S. 79 findet sich eine Variante zu II:

Schlaf, Kindchen! Nünnercher
Brechen dem Kindchen Blümercher,
Brechen ihm ein Körbchen voll,
Dass das Kindchen schlafen soll.

Kehrein fasst „Nünnercher“ als Verkleinerungsform von „Nonnen“ (= Klosterfrauen) auf. Auch im Spessart begegnete ich da, wo ich nach der Bedeutung des Wortes fragte, stets derselben Auslegung. Ob wohl die richtige Auffassung noch irgendwo im Volke anzutreffen ist?

In einem Wiegenliedchen aus der Grafschaft Tambach in Oberfranken, bei Firmenich, Germ. Völkerst. II, S. 403, kommt der Anfang von I in entstellter Form vor. Das Liedchen lautet:

Heia Puppeia, die Nunna,
Ho ich ä Michele funna;
Heia Puppeia, Wiegenstroha,
Schlöft mei Michele, bin ich froha.

Die zweite Hälfte des aus zwei Bestandteilen zusammengesetzten Liedchens bildet ein auch im Spessart verbreiteter Wiegenreim.

Zu dem Wiegenliedchen I in der Form *d* findet sich auch in Österreich eine Variante. In den österreichischen Volksliedern von Ziska und Schottky, Pesth 1819 (2. Aufl. 1844), steht auf S. 3 ff. ein zehnstrophiges Wiegenlied, dessen erste Strophe beginnt:

Haid'l, bubaid'l in guäda Ruä,
Druk daini schwarzbrauni Augerln zuä.

Die neunte Strophe dieses Gedichtes lautet:

Da Haid'l-bubaid'l[1]) is kumma,
Und hâd ma maiñ Kiñderl wegg'numma:
A hâd mas wegg'numma, hâd's nimma brâcht,
So winsch i main'm Kiñderl a guädi Nâcht.
Haid'l, haid'l!
Bubaid'l!

Zu III. Die Fassung *a* ist wohl arg entstellt. In *e* fehlt eine Zeile. In der von Birlinger und Crecelius bearbeiteten Ausgabe von „Des Knaben Wunderhorn“ II, S. 735 finden sich drei Varianten[2]) des Liedchens, worunter eine aus der Wetterau, eine andere aus Mörs. Die letztere stimmt ziemlich mit *d* überein, die beiden anderen im Ganzen mit *b* und *c*. An *d* reiht sich auch eine von Rochholz in seinem Alem. Kinderlied und Spiel (Lpz. 1857) S. 303 mitgeteilte Fassung aus der Schweiz an. Sie lautet:

Nuni-nuni-soli:[3])
Dass dich der Liebgott hole!
Ûf em goldige Schlitte
Wem-mer z' Himmel rîte.
Sitzt es Mueterli vorne zue,
Sitzt es Vaterli hinten ûe;
Briegt es liebe Mütterli,
Fahre mer im Schlitteli,
Fahre mer in Reihe,
Butti-butti-heie.

---

1) In dem von den Herausgebern dem Buche beigegebenen Wörterverzeichnis steht: „bubaid'ln, schlafen, schlummern. — haid'l, haiderln, schlafen; haid'l, schlaf! da Haid'l-Bubaid'l, der Schlaf.“ „Haid'l, bubaid'l“ ist ohne Zweifel ganz dasselbe wie „Haie, bobaie.“ Vgl. darüber A. Stöber, Els. Volksb., 2. Aufl. (1879), S. 116, wo weitere Litteratur verzeichnet ist, und Dunger, Kinderl. aus dem Vogtl. (1874) S. 60.

2) Die erste beginnt wie mehrere der in III angeführten Varianten mit: „Aia popeia popole.“ Dieses „popole“ kommt auch anderwärts in Wiegenliedern vor. So in E. Meiers Deutschen Kinderreimen aus Schwaben, Tüb. 1851, Nr. 4: „Heido Popoole, So wieg' i di, etc.“ Vgl. Stöber Nr. 11: „Haioche, boboche!“, Frommanns Mundarten III, S 513 (Wiegenlied aus dem tirol. Etschlande): „Heijá, pumpaijá, pumpêlá“ etc. und Ziska-Schottky, S. 7: „Haid'l, bubaid'l, bubölla“ etc.

3) Zu Nuni vgl ausser Rochholz S. 303 Stöber S. 116 und besonders DWB unter Ninne und Revue des langues rom, VI (1874), S. 487 ff. und 550. — S. auch (Brenner) Baslerische Kinderreime, Basel 1857. S. 1 und 2 (nina). — Das in dem oben mitgeteilten Reime aus der Grafschaft Tambach vorkommende Nunna bringt Rochholz irrtümlich mit dem obigen Nuni in Beziehung. Soli, dem sole in III *e* entspricht, erklärt Rochholz als spielendes Diminutiv. Darnach wäre es identisch mit dem Aschaffenburgischen Diminutiv „Soche“ (s. oben).

Noch sei hier eine von den obigen Fassungen ziemlich abweichende Variante aus Kehrein (a. a. O., S. 80) mitgeteilt:

> Schlaf, Kindche, wohle!
> Unser Herrgott will dich hole
> In einem goldne Kutschelche,
> Schlaf, mein liebes Trutschelche.

Unserm Liedchen liegt höchst wahrscheinlich ein mythologischer Zug zu Grunde. Darauf deutet besonders die, wie es scheint, am weitesten verbreitete Fassung hin, welche in *d* und in den Varianten aus der Schweiz und aus Mörs vorliegt, sowie auch die Fassung aus Nassau. Der liebe Gott ist wohl an die Stelle Wotans getreten, und das goldene Kutschelchen oder der goldene Schlitten ist wohl das Gestirn des grossen Bären oder „der Himmelswagen, den der ewige Fuhrmann fährt“ (vgl. E. H. Meyer, Germ. Myth., Berlin 1891, S. 239, Simrock a. a. O. S. 209; Grimm, Deutsche Myth., 4. Aufl., I, S. 125), wie denn auch das wilde Gjaid in Steiermark auf schiffförmigem Schlitten fährt (s. Meyer a. a. O. sowie auch S. 281 unten). Es ist wohl nicht daran zu denken, dass schon Wotan in der von uns angenommenen Urgestalt des Liedchens als Totenferge gedacht war, der das Kind in das Reich der Seelen führen sollte (vgl. Meyer, S. 233 f. und Mogk bei Paul, Grundriss I, S. 1082) und dass mithin die an das *„ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος“* erinnernde Grundidee unseres Liedchens schon ursprünglich vorhanden war. Vielmehr hat sich diese Idee, welche ganz der christlichen Weltanschauung entspricht, wohl erst mit der Umkleidung des Liedchens in christliches Gewand herausgebildet [1]).

Die Fassungen *b* und *c*, sowie die entsprechenden im Wunderhorn a. a. O. sind wohl später entstanden als *d* etc. An Stelle des nicht mehr verstandenen Schlittens ist die Totenlade getreten, wodurch die christliche Vorstellung noch klarer zum Ausdruck gebracht wird.

München.

---

1) Bei dem ärmeren Volke, für welches das Leben nur Mühsal bietet, mag die pessimistische Auffassung des irdischen Daseins von jeher am tiefsten Wurzel gefasst haben. Othenin d'Haussonville erzählt in der Rev. d. deux mond., März 1878, S 345, dass er eine Bauersfrau, welche von einem neugeborenen Kinde sprach, sagen hörte: „Jetzt wo es die Gnade der heiligen Taufe empfangen hat, könnte ihm kein grösseres Glück zu teil werden, als wenn es sterben würde.“ Ein ähnlicher Gedanke spricht sich in den im Spessart und anderwärts beim Sterben eines kleinen Kindes vielgebrauchten Trostworten aus: „Das giebt ein schönes Engelchen“ oder: „Das ist gut aufgehoben“ u. ä.

Negermärchen von der Goldküste.

Von J. G. Christaller.

Um Stoff zur Auswahl für ein neues Lesebuch zu gewinnen, wurden die an 64 verschiedenen Orten der östlichen Goldküstenländer (zum Teil in jetzt deutschem Gebiet) angestellten eingeborenen Arbeiter in der Basler Tschi-Mission (gegen 120 an der Zahl) zu schriftlichen Beiträgen aufgefordert. Etwa 45 entsprachen der Aufforderung und sandten 250 Arbeiten ein, darunter 20 grössere Fabeln oder Märchen. Von diesen seien probeweise einige von mittlerem Umfange hier in freier Übersetzung mitgeteilt. Das erste ist eingesandt von dem Pastor Esau Ofori in Kyebi, Akém Abúnkwa, das zweite von dem Lehrer Charles Owusu in Nsakye, Aburi Akuapém.

1. Die Geschichte vom Grossadler und seinem Neffen Kleinadler.

Aller Federtiere König ist der Grossadler. Weil er sein Volk wohl regierte und seine Reichsgenossen gut behandelte, hatten sie alle ihn gern. Aber er hatte einen Neffen, namens Kleinadler, der war (kühn und) streng, so dass das ganze Volk ihn fürchtete; deshalb dienten sie auch dem König Grossadler, wie sichs gebührte.

Eines Tages nun berief Grossadler sein ganzes Volk zusammen und sprach zu ihm: Ich habe gesehen, dass ihr mich gern habt, und ich habe euch auch gern; und was wünschet ihr nun, dass ich für euch thue? Das Volk (d. h. hier: seine Vertreter) erhob sich, ging zur Beratung abseits, kam und sprach zu ihm: Du hast gesehen, dass wir dich gern haben und dir recht dienen; aber wenn du willst, dass wir dir völlig dienen, — das kann nur sein, wenn du deinen Neffen Kleinadler getötet hast; denn er ists, der uns dir nicht recht dienen lässt. Da sass Grossadler lange schweigend und sagte (endlich) zu seinen Volksgenossen: Nachdem ihr solches gesprochen, — ich hab's gehört, denn das Volk ist gewichtig; ich will's thun.

Jetzt liess Grossadler sich eine Kiste machen, riss seinem Neffen Kleinadler alle Schwungfedern aus, steckte ihn in die Kiste, streute die Federn alle umher und verbarg ihn in dem Hause, wo er seine Schätze aufbewahrte. Als nun die Leute Kleinadlers Federn sahen, so veranlasste das ein allgemeines Gerede: Man hat ihn getötet, man hat ihn wirklich getötet; jetzt ists uns wohl.

Als kurze Zeit vergangen war, fingen die Volksgenossen an, von Grossadler abzufallen. Wer nach Wasser gehen sollte, ging nicht mehr; wer Holz holen sollte, holte keins mehr; die, welche die königlichen Würdezeichen zu halten (oder den Ehrendienst zu thun) hatten, waren alle davon gelaufen. Da sagte Grossadler: Diese Sache gefällt mir nicht; rufet mir meine Hauptleute und Ältesten. Jeder sagte: er komme nicht; sie haben keine Zeit; um Kleinadler willen haben sie ihm einst viel gedient, weil sie ihn fürchteten; aber da er jetzt tot sei, dienen sie ihm ferner nicht mehr so; sie seien jetzt ihre eigenen Herren. Das verursachte Grossadler viel Kummer: er trank und spielte bei drei Tage lang und sagte: Es macht nichts.

Nun ging's so fort, bis die Zeit kam, da er das jährliche Reinigungsfest zu halten hatte und alle seine Volksangehörigen wieder zusammenberief. Weil es das Jahresfest war, kamen sie auch zusammen und Grossadler empfing sie aufs schönste und gab ihnen viel zu essen und zu trinken. Als die Zeit kam, da er die Trinkversammlung hielt, fragte er sie wieder: „Aber das Wort, das ihr jetzt vor einem Jahr zu mir sprachet, gilt es auch als ein richtiges Wort oder ging es aus Missachtung hervor?“ Da gingen die Volksmänner zur Beratung, kamen und sagten: „Gerade wie wir sagten, so sagen wir noch; denn wir können den harten Dienst nicht dienen wie vormals.“ Da sagte Grossadler: „Nachdem ihr so gesprochen, — ich hab's zu Ohren genommen.“

Nun hatte aber, seit Kleinadler verborgen worden war, Grossadler ihn oft besucht und danach gesehen, ob seine Schwingen wieder wüchsen; und bis zur Zeit, da er das Volk zusammenberief, hatte Kleinadler wieder völlig ausgewachsene Federn bekommen und war wieder ganz hergestellt.

Als nun das Volk dem Grossadler also geantwortet hatte, stand er auf und ging heim und liess ihnen wieder zu trinken bringen. Während sie aber daran waren zu trinken und sich lärmender Lustigkeit hinzugeben, da kam Grossadler mit der Kiste, in welcher Kleinadler sich befand, öffnete sie und liess Kleinadler heraus. Als das Volk ihn also sah, da lagen sofort alle am Boden und Kleinadler richtete sie übel zu. Alsdann sprach Grossadler zu seinem Neffen Kleinadler: „Jetzt lass ab, dass ich hören möge, welches Wort mir das Volk zu sagen hat.“ Da gingen sie alle sich zu verbünden und sagten: jetzt aber werden sie ihm besser dienen als zuvor.

Und in der That, das Volk diente hinfort seinem König im rechten Dienst besser als vormals, und auch der König mässigte seine Strenge und nahm sich seines Volkes an mit Liebe und Herzensgüte, so dass sein ganzes Volk Ruhe und Frieden hatte.

Schlussbemerkungen.

Die Züge, welche in den Hofhalt eines afrikanischen Königs und sein Verhalten seinem Volke gegenüber Blicke thun lassen, entsprechen ganz der Wirklichkeit.

Die Lehre aus der Geschichte ist einfach die: Allzu grosse Milde und Nachgiebigkeit macht den Herrscher verächtlich. Herrsche, und man wird dir gehorchen.

Von der bei den Tschi-Völkern üblichen Feier des der Jamsernte vorangehenden Hauptjahresfestes wird der Ausdruck gebraucht: wotw̃a odw̃ira. Letzteres Wort bedeutet „Bespritzung"; tw̃a (schneiden) geht wohl auf die Durchschneidung des Halses der Schafe oder Menschen, mit deren Blut der Königsstuhl u. a. von dem das Jahr hindurch daran gekommenen „Schmutz" (in bildlichem Sinne) gereinigt werden sollte. Die Auskunft, welche ein alter Neger, Sohn eines früheren Königs, dem Schreiber dieses einst gab, führt zu dieser Erklärung. Diese alten Bräuche und Reinigungen stimmen vielfach mit dem überein, was wir bei anderen alten Völkern, auch bei Israel, finden.

[Über das Königtum des Adlers in alter abendländischer Sage J. Grimm, Reinhart Fuchs S. XLIV.]

2. Der Mensch hat keinen Dank.

Ein Mann zog aus seinem Wohnort in ein fernes Land, um Handel zu treiben. Während er dort war, sandte man Boten und liess ihm sagen: sein Weib liege auf den Tod krank: wenn er nicht schnell komme, werde er ihre Leiche nicht mehr treffen. Alsobald machte er sich fertig und beeilte sich, heimzureisen. Er war etwa einen Monat lang gereist, hatte nur noch über einen Ort zu kommen, ehe er daheim anlangte, und da, wo er noch einmal eingekehrt war, sagte er seinem Hausherrn: Der eine Weg, den ich noch zu machen habe, ist der, auf den mir bange ist; erkundige dich nach jemand, mit dem ich zusammengehen könne. Sein Hauswirt sagte zu ihm: „Es ist ein Jäger hier im Ort, der sich in aller Frühe auf den Weg machen wird, um auf die Jagd zu gehen; der wird dich rufen und mit dir gehen." Am nächsten Morgen, als der Jäger gehen sollte, kam er nicht, den Mann zu rufen, sondern ging eben; und als unser Reisender ging, ihn zu rufen, um mit ihm zu gehen, war er fort. Da sagte er: „Wenn eine Flinte knallt, so liegt sie an eines Mannes Brust[1]); ich werde allein gehen!" — und begab sich auf den Weg. Als er bis zur Mitte des Weges gekommen war, da kam eine Giftnatter und wickelte sich um seine Füsse. Jetzt hatte er nichts vor Augen als den Tod. Da liess die Schlange ihre Stimme vernehmen und sagte zu ihm: „Ich werde dich nicht hier unterwegs töten, sondern erst wenn wir heimgekommen sind." Jetzt war unser Freund in Kummer und Ängsten. Nicht lange, so sieht er einen Springbock (Okwadu, eine Antilope). Unser Freund sagte zu ihm: „Vater Springbock, komm, töte mir die Schlange da; tötest du sie, so werde ich dir danken." Der Springbock sagte: „Nein! Der Mensch

1) Dieses Sprichwort will sagen: In der Gefahr muss sich der Mann beweisen.

verdients nicht, dass man ihm Gutes thue; wenn ich heute dich aus deiner Not errette, wirst du vielleicht morgen zur Flinte greifen und mich totschiessen." Und so ging der Springbock weiter. Nun traf der Mann auf eine Büffelantilope (ewi) und richtete dieselbe Bitte an sie; aber die sagte auch gerade wie der Springbock. Er begegnete noch vielen Tieren und bat sie, aber keines errettete ihn. Endlich traf er eine Wildkatze (adnatia, Kurzschwanz). Er sagte: „Vater Wildkatze, ich bitte dich, erbarme dich mein und töte mir diese Schlange; wenn du sie tötest, werde ich dir etwas schenken." Die Wildkatze sagte: „Du Tagmensch[1]) sprichst so?" Er antwortete: Ja. — „Was wirst du mir geben?" — Er: „Irgend etwas, das man in Akra verkauft und du von mir begehrst, werde ich dir geben." Die Wildkatze sagte: „Ich will nichts als zwei Hühner und zwölf Eier." Der Tagmensch sagte: „Ich wills dir geben. Wohin soll ichs dir bringen?" Die Wildkatze sagte: „Ich werde kommen und mich hinter den Kehrichthaufen legen; wenn du es bringst und mir rufst, dass ichs holen soll, so lass es dort und geh, und ich werde es holen." Der Mensch sagte: „Ich werde es bringen; aber mach jetzt schnell und thue etwas für mich!" Da riss die Wildkatze die Augen auf gegen die Schlange und alsbald fing sie an sich zu lösen und zu fliehen. Die Wildkatze aber fuhr schnell auf sie zu, ergriff und verzehrte sie. Und der Mann machte sich auf und kam heim.

Als er daheim anlangte, war Freude eingekehrt. Nicht lange, so hatte sich hurtig ein Wahrsager eingestellt, der sich anheischig machte, er werde das Weib erretten. Er machte seine Gaukeleien und sagte dann: jetzt werde er dem Unheil zu Leibe gehen: sie sollten ihm einer Wildkatze Barthaare verschaffen, dass er damit das Unheil wegnehme und das Weib wieder gesund werde. Des Weibes Mann sagte, das werde er beischaffen: man solle ihm nur zwei Hühner und zwölf Eier bringen, dass er damit eine (Wildkatze) töte und (das Verlangte) bringe. Bald waren Hühner und Eier zur Hand, und er sagte, sie sollen zwei Flinten nehmen und ihm folgen. Es geschah so. Als sie an den Kehrichthaufen anlangten, sagte er zu den Flintenmännern, sie sollten sich wohl verstecken, und sobald sie die Wildkatze sähen, auf sie abfeuern und sie erlegen. Jetzt liess er seine Stimme erschallen und rief: „Herr Wildkatze, Wohlthäter[2]), deine Hühner und Eier sind da; komm und hol sie dir!" Darauf entfernte er sich. Bald kam die Wildkatze zum Vorschein, und sie legten die Flinten auf sie an: puff, paff! Die Wildkatze sagte: „Tagmensch, ei, wohlgethan[3])! (Ists nicht also), dass der Mensch nicht verdient, dass man ihm Gutes erweist? Ist Böses der Dank für Gutes? Wie doch der Mensch so gar

1) Dies Wort, mit welchem in den Tierfabeln der vernünftige Mensch im Unterschied von den Tieren bezeichnet wird, bedeutet höchst wahrscheinlich den, der den ganzen Tag bis an den Abend seine Arbeit treibt (Psalm 104, 23).

2) Höfliche, schmeichelhafte Anrede: gütiger oder gnädiger (Herr).

3) Anerkennung einer wohlgelungenen That: Bravo! Glückauf!

keinen Dank kennt (so gar keine Erkenntlichkeit hat)! Sieh, deine Flinten haben mich nicht getroffen. Ich gehe jetzt, und wenn du nach Hause kommst, so ist dein Weib tot." — Und wahrhaftig, als er heimkam, so war sein Weib gestorben. Er grämte sich über seines Weibes Tod so sehr, dass auch er bald darauf verstarb.

Schlussbemerkung.

Der Wahrsager dachte wohl, das von ihm Verlangte sei nicht so leicht beizubringen und er dann ausser Schuld, wenn das Weib darüber sterbe; aber neben der Leichtgläubigkeit des Mannes wurde nun seine treulose undankbare Gesinnung offenbar.

3. O Mensch, ist das dein Dank?

(Undank ist der Welt Lohn.)

Ein armer Jäger verliess eines Tages sein Dorf, um sich irgendwo im Busch aufzuhalten und da Wild zu erlegen, damit er es verkaufen und seine Schulden bezahlen könne. Während er so im Walde lebte, machte er sich eines Tages auf und ging auf die Jagd. Wie er so dahin ging, gelangte er an einen Ort, wo er ein undeutliches Sprechen hörte, ohne dass er sah, was es war. Er blickte rings um sich, sah aber immer noch nicht, wo geredet wurde. Da sagte er: „Jetzt will ich aber wohl aufhorchen, um zu hören, wo dieses Sprechen ist." Da hörte er es zu seiner Linken und sagte: „Vielleicht ist da die Unterwelt (das Totenreich), wovon man sagt. Sei es zum Tode oder zum Leben, — ich habe ja meine Flinte, — ich will gehen und sehen, was es ist, dass ich etwas zu erzählen habe, wenn ich heimkomme." Als er etwas vorwärts gegangen war — wobei er gute Acht auf seine Flinte hatte — sah er eine grosse Grube vor sich, aus der das undeutliche Gerede kam. Da sagte er: „Ja, es ist wie ich sagte: an der Unterwelt bin ich angekommen!" Als er vorsichtig vollends bis an die Grube gelangt war, hörte er sagen: „Herr Jäger, schiesse deine Flinte nicht ab, lass mich erst etwas sagen!" Als der Jäger das hörte, fürchtete er sich, dass ihm die Haut schauerte. Er blickte hinunter in die Grube und sah darin einen Menschen (Tagmann), einen Leoparden, eine Schlange und eine Ratte. Und der Tagmann sagte zum Jäger: „Du siehst das Unglück, in das ich geraten bin! Ich und ebenso diese Beisstiere sind in diese Grube gefallen und ich habe niemand, der mir heraushilft. Darum bitte ich dich, hilf mir heraus und ich werde mich einmal dafür erkenntlich zeigen; und nicht nur ich, sondern wir alle, die wir in dieser Grube liegen, haben uns verbunden: wer immer uns heraushilft, dem werden wir unsern Dank entrichten. Deshalb bitte ich dich, hilf uns!" Der Jäger sagte: „O Mensch, Tagmann, wo ist deine Erkenntlichkeit?" Der Tagmann



sagte: „Hilf mir, und ich werde dir danken.“ Da half ihm der Jäger heraus.

Da sagte auch der Leopard zu dem Jäger: „Herr Jäger, hilf mir heraus und ich werde dir einst danken!“ Der Jäger sagte: „Du Leopard, wo ist dein Dank? Wenn ich dir heraushülfe, so würdest du mit meinen Schafen oder Ziegen und meinen Hühnern dir gütlich thun.“ Der Leopard sagte: „Hilf mir heraus und ich werde dir erkenntlich sein.“ Da half der Jäger dem Leoparden heraus.

Auch die Schlange sagte: „Herr Jäger, hilf mir heraus, und ich werde dir einst danken.“ Der Jäger sagte: „O Schlange, warst einst du es, die meinen Bruder biss, dass er starb und heute noch die Schuld von seiner Leichenfeier auf mir lastet, was mich auch hierher trieb? An der Armut, die mich umbringt, bist du vor allem schuld. ‚Wenn der Schlange Eier verfaulen, was ist dann verdorben?‘ Dir kann ich nicht heraushelfen!“ Aber die Schlange sagte: „Hilf mir heraus, und ich werde dir einstmals danken.“ Da half ihr der Jäger heraus.

Auch die Ratte sagte zu dem Jäger: „Herr Jäger, hilf mir, und auch ich werde dir erkenntlich sein.“ Der Jäger sagte: „Auch du, Ratte, wo ist dein Dank? Die Palmnüsse, die ich steckte, um einst davon etwas an meiner Schuld abzutragen, die hast du alle ausgescharrt; du bist mit daran schuld, dass es mir so hart gegangen ist.“ Aber die Ratte sagte: „Hilf mir heraus, und ich werde dir einmal danken.“ Und der Jäger half ihr heraus.

Als nun der Jäger allen herausgeholfen hatte, schickte er sich an, in sein Dörflein zu gehen. Da rief ihm die Schlange und sagte: „Herr Jäger, komm!“ Und er kam. Die Schlange sagte zu ihm: „Da nimm diese Arzeneikugel[1]) und diese Blätter und nimm sie überall hin mit dir, wohin du gehst; und wenn jemanden eine Schlange gebissen hat, selbst wenn er schon gestorben ist, wende die Arzenei bei ihm an, so wird er mit dem Leben davon kommen und du bekommst Geld dafür, deine Schulden zu bezahlen.“ Der Jäger sagte: „Guten Morgen, ich danke dir[2]).“ Aber der Leopard und die Ratte sagten: „Wir werden dir ein andermal unsern Dank abstatten.“

Der Tagmann aber sagte: „Ich möchte vorerst mit dir gehen und dein Dörflein sehen.“ Und so gingen sie miteinander. Der Mensch Tagmann hielt sich etwa drei Tage auf, und der Jäger bewirtete ihn, wie es sich gehört: darnach ging er seines Weges.

---

1) Ein zermahlener Arzeneistoff, mit Guineapfeffer vermischt, in eine Kugel geformt und getrocknet.

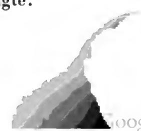
2) Für ein erhaltenes Geschenk bedankt sich der Tschineger in der Regel nicht sogleich, sondern kommt erst am nächsten, vielleicht nochmals am übernächsten Morgen mit einem oder etlichen Begleitern als Dankeshelfern und sagt: „Guten Morgen, ich danke“. Hier wirds sogleich abgemacht.

Nach etwa drei Tagen gedachte der Jäger in den Wald zu gehen. Als er aber vor seine Wohnung hinauskam, sah er ein Tier, das der Leopard erbeutet und da hingelegt hatte. Er ging und nahm es. Am nächsten Tag, als er wieder gehen wollte, konnte er wieder ein solches Tier an sich nehmen. Und so ging es fort, drei Wochen lang. Einen Teil des Fleisches verkaufte er, einen Teil ass er. Nach etwa drei Wochen wollte der Jäger eben in den Wald gehen, da begegnete er dem Leoparden. Als er ihn sah, griff er nach seiner Flinte, um auf ihn zu schiessen. Aber der Leopard sagte: „Herr Jäger, schiesse nicht: hast du nicht seit etwa drei Wochen die Tiere gesehen, die ich gefangen und dir hingelegt habe?" Der Jäger sagte: „Ich habe sie gesehen." Der Leopard: „Das war mein Dank." Der Jäger: „Guten Morgen, ich danke dir!" Und der Leopard ging seines Weges.

Etwa drei Tage darauf lag der Jäger in seiner Hütte von Palmzweigen. Da sah er, als er sich erhob, dass eine Ratte Erde aufgeworfen hatte und seine Matte und der Boden des Häuschens davon voll war. Er sagte: „Ist etwa das der Ratte Dank, dass sie mir meine Hütte über den Kopf zusammenfallen lässt? Jetzt will ich aber die Ratte kriegen, wo sie auch ist! Und so holte er ein Grabeisen, um die Ratte auszugraben." Wie er so gräbt, da sieht er, dass da ein grosser Steinkrug in der Grube steht, mit Gold angefüllt, das die Ratte geholt und dem Jäger gebracht hat. Der Jäger nahm ihn an sich und hob ihn wohl auf. Es war dies das Gold eines grossen Königs in der Stadt des armen Jägers, das die Ratte durch Graben im Boden bis in sein Gemach dort geholt und nun dem Jäger gebracht hatte. Nach etwa drei Tagen kam die Ratte, dem Jäger zu sagen: „Hast du den Dank, den ich dir abgestattet, gesehen?" Der Jäger sagte: „Ich habe ihn gesehen; guten Morgen, ich danke dir, ich danke dir!" Und die Ratte ging ihres Weges. Der König seinerseits suchte gehörig nach seinem Gold, das ihm abhanden gekommen war, und als er es nicht fand, liess er ab, darnach zu forschen.

Dieweil das Gold verwendet zu werden begehrt, stand es gar nicht lange an und der arme Mann wurde ein gar reicher Mann, dessen Dörflein voll war von Sklaven und Sklavinnen, dass es von ihnen wimmelte.

Als der Mensch Tagmann solches hörte, sagte er: „Ich will doch gehen und diesen meinen Freund besuchen." Er machte sich auf und ging. Als er dort ankam, sah er, dass der Jäger wirklich sehr reich geworden war. Da kam dem Tagmann der Neid, und er sagte bei sich: „Wie ist doch mein armer geringer Genosse so reich geworden! es wird wohl des Königs Gold, das abhanden gekommen ist, sein, das er gestohlen hat und von dem er so reich geworden ist. Deswegen werde ich zu dem Könige gehen und es ihm sagen, dass er es ihm abnimmt und ich mit ihm wieder gleich bin." Und der Mensch Tagmann machte sich auf, ging zu dem König und sagte:



„Dein Gold, das verloren ging, hat der Jäger gestohlen. Ich bin sein guter Freund, ich weiss das alles ganz gut.“

Da liess der König den Jäger greifen und ihn, sein Weib, seine Kinder, seine Sklaven und Sklavinnen und all seine Habe in sein Gehöfte bringen. Auch des Königs Gold befand sich wirklich darunter. Als sie anlangten, wurde der Jäger in den Block geschlagen[1]) und eine Gerichtssitzung veranstaltet, die Sache zu verhandeln.

Der König brachte seine Sache vor und sagte: „Jäger!“ Dieser antwortete und sagte: „Mein Herr!“ Der König: „Kennst du den Menschen Tagmann, der da sitzt?“ Der Jäger: „Ich kenne ihn.“ König: „Was ist er dir?“ Jäger: „Er ist mein guter Freund.“ König: „Dann gilt also (das Sprichwort): Wenn dein Stuhl, darauf du sitzest, gegen dich zeugt, so bezweifelt man's nicht. Ich war ruhig daheim, da kam der Mensch Tagmann und sagte mir: mein Gold, das abhanden kam, habest du gestohlen. Deswegen habe ich dich verhaften und herbringen lassen. Das ist's, was ich zu sagen habe.“ — Da antwortete der Jäger: „O Mensch, Tagmann, ist das dein Dank? So hat man also in der That ein Recht, zu sagen: der Mensch hat keine Erkenntlichkeit! Undankbarer! gedenke des Einstmals! Tagmann, was habe ich dir Böses gethan, dass ich dich (auf den Armen oder dem Rücken) trug, dass du Leben sehest, und du mich nun trägst, dass ich den Tod sehen soll.“

Während der Jäger noch redete, sandte man einen Boten, dem König zu sagen: „Grossvater, erhebe dich schnell, denn eine Schlange hat deinen Sohn gebissen und er ist am Sterben; deswegen komm schnell und lass des armen Jägers Sache einstweilen anstehen.“ Da brachen der König und alle seine Leute zusammen auf und gingen an den Ort, wo sich sein Sohn befand. Den Jäger übergab er den Scharfrichtern zu bewachen; falls sein Sohn sterbe, werde er den Jäger töten zur Bestattung seines Sohnes. — Als sie gegangen waren, sagte der Jäger zu den Scharfrichtern: „Ach, wenn ich nicht im Block läge, so würde ich ihn, selbst wenn er schon gestorben wäre, wieder zum Leben bringen! Denket aber nicht, weil ich im Block liege, so mache ich nur schöne Worte.“ Da lief einer der Scharfrichter schnell zum König und sagte ihm dieses. Als er hinkam, hatten die Baumwurzelmänner (die Arzeneikundigen) alles Mögliche versucht, aber es stand gar nicht gut. Da liess der König den Jäger aus dem Block befreien und herbringen. Als der Jäger da war, sagte er: „König, lass die Arzeneimacher alle ihre Arzeneien wegthun, dass ich die meinige anwende, und ihr werdet sehen, ob's dann nicht aufhört.“ Der König that also. Der Jäger aber trug, wohin er immer ging, die Arzenei, welche ihm die Schlange gegeben, in sein Lendenkleid geknüpft bei sich, und nun

[1]) Einem, der in Haft genommen wird, schlägt man über dem rechten Handgelenk ein halbkreisförmiges Eisen so in einen Holzblock, dass er die Hand nicht herausziehen und nicht entfliehen kann.

löste er den Knoten auf, schabte etwas von der Arzenei ab und liess es den von der Schlange gebissenen lecken, und auf der Stelle wurde er wieder gesund. Da sagte der König: „Jäger, sag mir an, was irgend du verlangst und ich werde es dir geben!" Der Jäger sagte: „Ich begehre garnichts als den Kopf des treulosen Menschen Tagmann, der über mich log, als ob ich dein Gold gestohlen hätte." Der König sandte hin und liess dem Menschen Tagmann den Kopf abschneiden, dem Jäger aber gab er sein Gold, Weib und Kinder, Sklaven und Sklavinnen und all seine Habe zurück und derselbe kehrte wieder zurück zu seinem Dorf.

Deswegen sagt man im Sprichwort: „Das ist des Menschen Dank!" (= Undank ist der Welt Lohn!) und in einem anderen Sprichwort heisst es: „Wenn dich dein Freund dahin trägt, wo du Leben findest, trägst du ihn nicht dahin, wo er den Tod findet!"

[In den Fabeln des Morgen- und Abendlandes ist das Thema von den dankbaren Tieren und dem undankbaren Menschen weit verbreitet, vergl. Benfey, Pantschatantra I, 194—199. 202—222. II, 128—132. E. Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben Nr. 14 mit Anm.

Die Übereinstimmung dieser sowie anderer Negerfabeln mit indo-europäischen führt auf den uralten Verkehr zwischen Arabien und der afrikanischen Ostküste; vgl. Zeitschr. f Ethnologie. Verhandlungen der Berl. anthropol Ges 1891. S. 377 ff.]

4. Bleib in der Grube, bleib eben in der Grube.

Ein Panther, der umherstreifte, fiel in eine Grube, die ein Jäger gegraben und mit Gesträuch und Laub bedeckt hatte, dass irgend ein Tier hineinfalle und ihm zur Beute werde. Der Panther lag in der Grube und hatte niemand, der ihm heraushülfe. Wenn irgend ein Tier an die Grube kam und der Panther das hörte, rief er es an. Wenn dann das Tier fragte: „Wer bist du, der du mir rufst?" so sagte der Panther: „Ich bin es, der Panther! ich bin in die Grube gefallen, deswegen bitte ich dich, komm und hilf mir aus dieser Grube; und ich werde dir nichts thun." Dann antwortete ihm das betreffende Tier: „Bist denn nicht du es, der uns immer verfolgt und uns zu fangen und zu fressen sucht? heute aber hast du dich absichtlich verstellt und dich, um uns zu überlisten, in die Grube gelegt, suchst aber nur uns zu fangen! wir kommen gewiss nicht!" Mit solchen Worten liessen sie den Panther, wo er war, und gingen.

Nun lag der Panther in der Grube, hatte niemand, der ihm helfen konnte, auch quälte ihn der Hunger. Einsmals kam eine Ratte daher und nahte sich von ungefähr der Grube. Der Panther hörte etwas und fragte: „Wer bist du, der du da vorbei kommst?" Die Ratte antwortete: „Ich, Ratte, bin's." Da sagte der Panther: „Herr Ratte! ich bitte dich, komm und hilf mir aus dieser Grube! ich werde dir nichts thun!" Die Ratte sagte: „Du? Dein Brauch war es ja, schon unsere Voreltern wegzufangen, und wenn du heute uns den Gefallen gethan hast, in die Grube zu fallen,

so soll ich dir heraushelfen?" Da sagte der Panther: „Ich schwöre bei deinem Fuss, ich schwöre bei meinem Unglück, das mich getroffen hat, in dieser Grube zu liegen, dass, wenn du mir heraushilfst, ich dir und deinen Nachkommen nichts zu Leide thun werde!"

Dieses Wort bewog die Ratte zum Erbarmen; sie ging und riss eine Schlingpflanze ab für den Panther, dass er sich daran hielt und herauskam. Sobald aber der Panther heraus und frei war, sagte er zu der Ratte: „Es ist zwar richtig, dass ich geschworen habe, ich werde dir und deinen Nachkommen nichts thun; aber, vor Hunger fast ohnmächtig, kann ich nicht mehr umherstreifen und ein anderes Tier suchen, und wenn ich dich laufen lasse, bringt mich der Hunger um; deshalb werde ich dich fangen und fressen." Da antwortete die Ratte: „O Panther, habe ich damit Böses gethan, dass ich dir aus der Grube half?"

Während sie noch redeten, kam eine Spinne daher und fragte sie: „Was für eine Sache habt ihr da zu verhandeln?" Die Ratte berichtete der Spinne ihre ganze Sache und der Panther erzählte die seinige. Da sagte die Spinne: „War denn das möglich, dass diese Ratte da dir aus dieser Grube heraushalf?" Der Panther sagte: „Ja, die Ratte war es, die mir heraushalf." Die Spinne sagte: „Das glaube ich nicht, dass diese kleine Ratte dich aus der Grube herausholen kann; deshalb geh und leg dich noch einmal hinein und die Ratte soll dich herausbringen, dass ichs sehe; dann erst kann ich in eurer Sache einen Bescheid geben." Da sprang der Panther hinab in die Grube, und alsbald zog die Spinne die Schlingpflanze aus der Grube und sagte zu dem Panther: „Lieg in der Grube, lieg eben in deiner Grube dort! Wenn dein Genosse dir Gutes thut, thust du ihm nicht Böses dafür!"

Die Ratte dankte der Spinne und ging mit Freuden ihres Wegs; aber der Panther lag in seiner Grube. Deshalb hat man das Sprichwort: „Lieg in der Grube, bleib eben in deiner Grube."

[Der Inhalt stimmt zu der durch das Schiedsrichteramt erweiterten äsopischen Fabel vom Bauern und der Schlange, vgl. F. W. Schmidt, Petri Alfonsi discipl. clericalis no. VII mit Anmerk. S. 117 ff. Vergl. auch aus russischen Märchen Verwandtes bei Gubernatis, Die Tiere in der indogerm. Mythologie, übers. von M. Hartmann. S. 441.]

5. Angeberei und Verleumdung brachten dem Panther jähen Tod zuwege.

Dieses Sprichworts Ursprung ist folgender:

Den Löwen befiel eine tötliche Krankheit und das ganze Tierheer ging, ihm den Morgengruss darzubringen; die Hyäne aber beeilte sich nicht damit. Der Panther, der unter den ersten war, die hingingen, fragte den Löwen: „Ist, seitdem du krank bist, die Hyäne je gekommen, dir den Morgengruss zu geben?" Er antwortete ihm: „Nein!" Da sagte er zu ihm: „Wenn du einen Feind in der Welt hast, so ist's eben der!"

Als der Panther gegangen war, sandte der Löwe einen Boten, die Hyäne vorzubescheiden. Als sie kam, fragte er sie: „Warum bist du, da du doch von meiner Krankheit wusstest, noch nicht gekommen, mir den Morgengruss zu bringen?“ Die Hyäne antwortete ihm: „Deiner Krankheit wegen ging ich umher und suchte Arzenei; jetzt fehlt mir nur noch Eines; wenn man das noch dazu mischt und du sie trinkst, so wirst du alsbald gesund werden.“ Der Löwe fragte ihn: „Und was ist dieses Eine?“ Die Hyäne antwortete ihm: „Es sind des Panthers Backenzähne.“ Auf der Stelle sandte der König und liess den Panther herberufen, liess ihm den Kopf abschneiden und brach seine Backenzähne aus, um sie unter die Arzenei zu mischen.

Wer seinem Genossen Böses zu bereiten trachtet, bahnt einen Weg für sein eigenes Unglück.

[Nachweisungen zu der verwandten, im Abendlande wohlbekannten Fabel vom geschundenen Wolf, dessen Haut nach des Fuchses Rat den kranken Löwen heilen soll, bei E. Voigt, Ecbasis Captivi S. 57. Ysengrimus S. LXXX. K. W.]

Schorndorf in Württemberg.

Buddhistische weibliche Heilige.

Von S. Singer.

Eine Sammlung der Lebensgeschichten von buddhistischen weiblichen Heiligen lehrt uns das von E. Müller im Auftrage der Pali Text Society (London 1893) herausgegebene Paramatthadīpanī kennen. Am interessantesten für abendländische Sagenforschung sind darin wohl die Erzählungen von Uppalavannā und Paṭācārā, zu welchen vor kurzem durch einen günstigen Zufall Parallelversionen im Journal of the asiatic society 1893, 540 ff., 556 ff. veröffentlicht wurden.

Padumavatī, später Uppalavannā[1]) genannt, ist ein Mädchen, das aus einer Lotusblume geboren ist und die Eigenschaft hat, dass unter ihren Fusstritten Blumen entspriessen. Bei einem Einsiedler im Walde findet sie ein König und nimmt sie als seine Frau mit sich. Die 500 Nebenfrauen verdächtigen sie wegen ihrer wunderbaren Eigenschaften als Hexe und als sie einst, während der König auf einem Kriegszuge abwesend ist, nicht weniger als 500 Kinder gebiert, nehmen sie ihr dieselben weg und legen an deren Stelle einen blutbeschmierten Holzklotz neben sie, als ob sie

1) Diese Geschichte hauptsächlich nach der letzteren Quelle, die dieselbe ausführlicher giebt, als der Auszug in Müllers Einleitung.

diesen geboren hätte, die Kinder aber setzen sie im Strome aus. Der zurückgekehrte König jagt nun U. aus dem Hause. Eine alte Frau nimmt sie bei sich auf. Die Kinder werden im Strome aufgefischt, vom König als die seinen erkannt, die Königin gesucht und gefunden. Die 500 Nebenfrauen werden als Sklavinnen in ihre Hand gegeben, sie schenkt ihnen die Freiheit.

Am nächsten steht dieser Erzählung ein modernes indisches Märchen, das Cosquin, Contes populaires de la Lorraine I, 195 nach Miss M. Frere, Old Deccan Days, London 1868, No. 4 erzählt: Ein indischer Fürst, welcher zwölf Frauen aber keine Kinder hat, heiratet die Tochter eines Gärtners, weil ihm prophezeit wird, dass diese ihm 100 Söhne und eine Tochter schenken würde. Sie gebiert auch wirklich, während er einst abwesend ist, die angegebene Zahl; die neidischen Nebenfrauen lassen aber die Kinder bei Seite schaffen und an ihre Stelle 101 Steine in die Wiegen legen. Als der König zurückkehrt, beschuldigen unter Hinweis darauf die Nebenfrauen die Königin, eine Hexe zu sein, worauf sie eingesperrt wird. Nach mannigfachen Abenteuern kommen aber die Kinder zurück und die Wahrheit triumphiert.

Varianten dieses Märchens sind in ganz Asien und Europa verbreitet und eine derselben ist im Mittelalter mehrfach litterarisch fixiert worden (siehe G. Paris, Romania XIX, 315 ff.)[1]. In Einzelheiten stehen diese Varianten der Erzählung von Uppalavannā näher, als das indische Märchen, so darin etwa, dass die Königin im Walde gefunden wird, dass ein Holzklotz die Stelle der Steine einnimmt, dass die Kinder wunderbare Eigenschaften haben, welche dem Blumenspriessen unter dem Fusstritt[2] U.s entsprechen, dass dieselben auf einem Strome ausgesetzt werden u. a. m. Verwandt ist auch die Erzählung von der Manekine (Suchier, Oeuvres poétiques de Philippe de Remi, Sire de Beaumanoir I, p. XXIII ff.), die im Schlusse sogar näher stimmt. Ersetzung der Nebenfrauen durch die Schwiegermutter in den europäischen Fassungen ist typisch (s. Bedier, Les Fabliaux, Paris 1893, p. 119); dieses Verhältnis ward schon von G. Paris a. a. O. 326 richtig gemutmasst[3]).

Noch willkommener ist die zweite Geschichte, welche eine bisher nur aus der mittelalterlichen europäischen Litteratur bekannte Erzählung unter die international wandernden einreiht. Paṭācārā lässt sich von ihrem Liebhaber aus dem elterlichen Hause entführen. Sie lebt mit ihm einige Zeit und schenkt ihm ein Kind. Sie begeben sich auf die Reise nach ihrer Heimatstadt. Auf dem Wege wird sie von Kindsnöten überrascht und gebiert ein zweites Kind. Zu gleicher Zeit bricht ein furchtbares

1) Nachweis von Prof. Freymond.

2) Grimm, Myth.[4] Nachtr. 349, Uhland, Schriften III, 420.

3) „On peut croire .. que, là comme ailleurs, la méchante belle-mère de l'heroine était originairement la première femme du mari.“

Unwetter los. Während ihr Mann Gras schneidet, um ihr ein Lager zu bereiten, beisst ihn eine Schlange tot. Sie zieht nun mit beiden Kindern allein weiter. Am Ufer eines Stromes angelangt, setzt sie den älteren Jungen ans Ufer, während sie den jüngeren hinüberträgt. Wie sie auf dem Rückwege in der Mitte des Stromes angelangt ist, sieht sie, wie ein Habicht auf das kleinere Kind herunterstösst. Sie wirft die Hände in die Höhe, um ihn zu verscheuchen, dies hält das ältere Kind für ein Zeichen, zu ihr zu kommen, geht ins Wasser und wird fortgeschwemmt. Unterdessen trägt der Habicht den jüngeren fort. P. kommt nun in ihren Heimatsort und findet alle die ihrigen tot. Als nackte, wahnsinnige Bettlerin läuft sie herum, bis sie einst in eine Versammlung von Buddhisten kommt, wo gepredigt wird. Ein Nebenstehender bedeckt sie mit einem Gewande, sie erkennt ihren Wahnsinn und wird eine Bhikkhuri (Journ. of the asiat. soc. 1893, 556. Müller p. XVII).

Ziemlich genau stimmt hiermit das altfranzösische Gedicht von Guillaume d'Angleterre, dessen Quelle unbekannt ist. Ich gebe den Inhalt, soweit er hier von Interesse ist, nach Holland, Crestien von Troies, S. 64 ff. König Wilhelm entflieht mit seiner Frau aus seinem Reiche infolge einer Vision, die ihm sein Land zu verlassen befiehlt. Auf dem Wege gebiert die Königin Zwillinge. Kaufleute entführen sie und lassen dem Gatten einen Beutel mit Goldstücken zurück. Während er das eine Kind in ein am Meeresufer liegendes Boot trägt, raubt ihm das andere ein Wolf, und den Beutel mit den Goldstücken reisst ihm ein herabstossender Adler aus den Händen. Als er dann zum Meere zurückeilt, ist das Boot mit dem Kinde verschwunden. Schliesslich kommt aber alles zu gutem Ende: W. kommt als Schiffbrüchiger in das Land, in dem seine Gemalin mittlerweile Königin geworden ist und dort finden sich auch die auf wunderbare Weise geretteten Kinder wieder.

Andere Bearbeitungen dieser Erzählung verzeichnet Holland a. a. O. Ich will hier nur hervorheben, dass die Übereinstimmung im Namen der Heldin in den beiden mittelhochdeutschen Gedichten von der guten Frau und Wilhelm von Wenden (die guote frouwe und frouwe Guote), trotz des historischen Hintergrundes, den Toischer in seiner Ausgabe des Gedichtes wohl mit Recht für den letzteren vermutet, dennoch wohl mehr als zufällig ist und auf eine zwischen dem Guillaume d'Angleterre und dem Wilhelm liegende Quelle, aus welcher auch die gute Frau wenigstens mittelbar herstammt, zu weisen scheint.

Zu anderen Erzählungen wüsste ich keine schlagenden neuen Parallelen anzuführen, weshalb ich auf M.s Einleitung zu verweisen mich begnüge.

Bern.

Bastlösereime[1].

Gesammelt von **K. Ed. Haase.**

1. Klopp, klopp, klopp, klopp, Bullerjahn,
Lass die Pief bald affergahn.
Neu-Ruppin.

2. Bi, bi, bo,
Det Büngchen von Stroh,
Det Büngchen von Bastian,
Låt de Fleut gôd afgahn.
Neu-Ruppin.

3. Hopp, hopp, ho,
Plütken (= Flötchen) von Stroh,
Plütken von Batterjahn,
Låt mi ne klein Plüt draus wer'n;
Låt se nich verderwen,
Låt se wieder wer'n.
Hopp, hopp, ho,
Plütken von Stroh.
Neu-Ruppin.

4. Piep, piep, piep hahn,
Låt mein Piep bald better gahn.
:,: Stiefel muss sterben, ist noch so jung :,:
Wenn das der Absatz wüsst',
Dass Stiefel sterben müsst'!
Stiefel muss sterben, ist noch so jung.
Neu-Ruppin.

5. Sibbe, sibbe, seute,
Måk mi êne Fleute,
Det se recht schön gahn deit,
Det se nich kaput gahn deit.
Neu-Ruppin.

6. Hopp, hopp, hopp nåh Möln.
De Bûr rit up det Föln,
De Jung rit up de bunte Koh
Hopp, hopp, hopp nåh Möln to.
Alt-Ruppin.

7. Christian, Bastian,
Låt de Pfêp gôd afgåhn.
Det se nich verderwen deit.
Det se gôd afgåhn deit.
Alt-Ruppin.

8. Beim Klopfen:
Buller, buller, Bastian,
Lass mîne Flöt gut abgahn.
Lass sie nicht verderben
In vierundvierzig Kerben.

Beim Streichen:
Strîk ab, strîk ab,
Strîk se nich so têf,
Sonst wird die Flöte schêf.
Alt-Ruppin

9. Bi, bi, Bullerjahn,
Lass de Sunn unnergahn,
Lass sie wieder schîn(en)
Von hier bis Berlin.
Hinter Paretz,
Da liegt en scharf Metz;
Hinter Ma(r)kau,
Da liegt ne fette Sau.
Alt-Ruppin.

---

1) Grimm, Deutsche Mythologie 1 ^{2}, 1190 f. Firmenich, Germaniens Völkerstimmen 1, 249. 352. 426. 442. 2, 102. Simrock, Das deutsche Kinderbuch. 2. Aufl. (1857) S. 160 bis 163. Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland 1, 101—112. Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig-Holstein und Lauenburg S. 510. Woeste, Volksüberlieferungen aus der Grafschaft Mark S. 20. Frischbier, Preussische Volksreime und Volksspiele S. 61. Nachlese S. 12. Fiedler, Volksreime und Volkslieder aus Anhalt-Dessau S. 79. Eskuche, Hessische Kinderliedchen S. 56 f Alemannia XX, 200—203 (aus Franken Pantzer, Bayerische Sagen und Bräuche 1, 269. Hruschka und Toischer, Deutsche Volkslieder a. Böhmen S. 426. Am Urquell. N. F. 1, 34. 2, 107. 3, 203. 254. 294. 324. 4, 26. 196.

10. Hinter Bernau,
Da liegt ne fette Sau;
Hinter Berlin,
Da liegt en fett Schwîn.
Teschendorf, Kr. Ruppin.

11. Sibbe, sibbe, seute,
Måk mi êne Fleute:
Sibbe, sibbe, sêpe,
Måk mi êne Pfêpe.
Grosswoltersdorf, Kr. Ruppin.

Oder:

Sipp, sapp, sêpe,
Mach mi êne Pfêpe:
Sipp, sapp, seute,
Mach mi êne Fleute.
Friesack.

12. Krischån, Bischån, Bawelohn,
Låt de Fleut gôd afgåhn,
Låt se nich voderwen,
Låt se doch gôd werden,
Det se schallt bis Neu-Ruppin.
Da liggt en dick, fett Schwîn;
Da hippelt de Buck, da springt de Zick
Bis öwern letzten Knåken;
De Bûer treckt den Håken;
De Jung met sine bunte Koh,
Immer tô, up un af;
Geit denn de Fleut noch nich bald af?
Kraatz, Kr. Ruppin.

13. Beim Klopfen:

Sibbe, sibbe, seute,
Ik make mi ne Fleute.
Wovon? Von Thymian, von Mayeran,
Det sind de besten Planten.
Krischân, Krischân, Bullerjåhn,
Låt de Fleut gôd afgåhn,
Låt de Sunn schîn
Bis Oll-Martîn.

Beim Streichen:

Plätt af, plätt af, plätt af!
Zernickow, Kr. Ruppin.

14. „Mutter, gef mi Lumpen!"
„Wat wiste met de Lumpen?"
„Stecknådeln holn!"
„Wat wiste met de Stecknådeln?"
„Sack flicken!"
„Wat wiste met den Sack?"
„Stêner lesen!"
„Wat wiste met de Stêner?"
„Vögel schmîten!"
„Wat wiste met de Vögel?"
„Bråjen,
Damet min Fleut gôd geråjen."
Keller, Kr. Ruppin.

15. Hopp, hopp, hopp Bullerjåhn,
Låt de Sunn unnergåhn,
Låt se werr schîn
Bes Ollen Roppin.
Da danzen de Schwîn,
Da fiddelt de Buck,
Da geit't immer schmuck, schmuck
(oder: Da geit't nåh'n Heustall rup). —
Strîk af, strik af!
Strîk den Bulln den Büdel af!
Protzen, Kr. Ruppin.

16. Hopp, hopp, hopp, Bullerjåhn,
Låt de Fleut nich unnergåhn,
Låt se nich vöderwen
In de dicke Erften,
Låt se nich vödüften
In de dicke Tüffeln.
Hinner Berlin,
Da liggt en fett Schwîn;
Hinner Paretz,
Da liggt ne lang Metz. Protzen.

17. In Ollen-Roppin
Da danzen de Schwîn,
Da fiddelt de Buck,
Da geit det so schmuck.
Blankenberg, Kr. Ruppin.

18. Hopp, hopp, hopp, Pummerjåhn,
Låt de Sünn unnergåhn,
Det se gôd geit,
Det se nich entwei geit. —
Strîk af, strîk af!
Strîk dem Bulln den Beuel af,
Det se gôd geit,
Det se nich entwei geit.
Blankenberg.

19. Hopp, hopp, hopp, unnerjåhn,
Låt de Sunn unnergåhn,
Låt de Sunn schîn
Bet Old-Roppin.
Da danzen de Swîn,
Da fiddelt de Buck;
Det geit mål recht schmuck!
Hinter Markau,
Da liggt ne Bidel Bädel Frau. —
Bît af, strîk af!
Bît den Bullen den Beuel af,
Bît en nich so lang af,
Det er morgen wieder Bier und
Brantwein drinken kann.
Paalzow, Kr. Ruppin.

20. Hopp, hopp, hopp, hopp, Hobelmann,
Treck den Bûrn den Stäwel an.
Geit er nach 'n Brunnen,
Find't er 'nen klênen Jungen.
Maria mit der roten Taschen
Soll ihm die Windeln waschen.
Kantow, Kr. Ruppin.

21. Pott, pott, pott, pott, Müllerjåhn,
Will de Pfêp nich affergåhn?
Hinter Ruppin
Liegt en Schwîn,
Hinter Wustrau
Liegt 'ne Sau.
Fehrbellin, Kr. Ost-Havelland.

22. Pell Wîden ab! Pell Wîden ab!
Pell du dem Bock den Büdel ab!
Brandenburg a. d. Havel.

23. Hopp, popp, popp, Punnerjåhn,
Låt de Sunn unnergahn.
Låt de Sunn schîn
Bes Oll-Roppin.
Da fiddelt de Buck,
Da sind se so schmuck:
Da danzt de Bär,
Da geit et gôd her! —
Strîk af, strîk af!
Strîk den Bulln den Bädel af!
Strîk em nich to völ af!
Herzsprung, Kr. Ost-Priegnitz

24. Hipp, hipp, hipp, hô,
Wîpen von Stroh,
Wîpen von Basterjåhn.
Låt mi min Fleut afgåhn.
Pritzwalk.

25. Kloppe, kloppe, Bastian,
Låt mi ne klêne Flüt afgahn.
Se soll ja gar nich mîne.
Se soll ja Bastian sîne.
Lehnin, Kr. Zauche-Belzig.

26. Huppen (= Pfeife), Huppen, wörte
(= warte!)
Witte (= Willst du) nich geröte.
Schmîss ich dich in Bach.
Frisst dich der Wach,
Schmîss ich dich in Tich.
Frisst dich der Wîch,
Schmîss ich dich in Graben,
Fressen dich de Micken un de Mader.
[: Kraft, Saft!
En Tippchen (= Töpfchen) voll Saft:
Bleicherode,
Kr. Grafschaft Hohnstein a. Harz

27. Pfeifchen, Pfeifchen, gieb mir Saft!
Wenn der Bauer Hafer rafft,
Rafft er nicht alleine.
Der Hund hat krumme Beine,
Die Katze hat ein langen Schwanz,
Pfeifchen, Pfeifchen bleib mir ganz.
Hirschberg in Schlesien.

Auf einem Bauernhofe im Gsiessthal[1] in Tirol.

Von weil. Dr. med. **Thomas Hell**[2]).

Der Schmötzler Bauer in Emmersberg ist ein *angesechner* Bauer, hat ein hübsches Anwesen, Äcker, weitschichtige *Wiesenmähder*, Wälder und ein schönes *Loach*[3]). Es ist ein alter Familienstamm, der auf dem *Hâmât* (dem Familiengute) haust: seine Vorfahren, der *Nêne*, *Urnêne* und *Guggenêne* (Grossvater, Urgrossvater und Ururgrossvater) sind lang schon im Grab. Die *Nándl* (Grossmutter) ist erst vor *etlen* Jahren auf dem *Rêchbretl* (Leichenbrett) gelegen, und erst *noila* hat man *zwá Zwindln* (Zwillinge) begraben.

Das Haus ist *ánschichtig* (liegt einsam) auf dem *Aarazberge* und beim Kirchsteig. Deshalb sind die Leute selten allein. Die Vettern und Muim, der Gvatter und die Gvattrin kehren nicht ungern zu, und der *Toete* wie die *Tôte* besuchen die Tötenkinder (der Pate, die Pate, die Patenkinder). Sie werden um Allerheiligen mit Nussen und Kösten (Kastanien), um Weihnachten mit *Fogazen*[4]), um Ostern mit gefärbten Eiern beschenkt.

Die Nachbarleute kommen im Winter zum wärmen, im Sommer zum *gassen*[5]). Dann giebt es immer *Bracht* (Geplauder) oder Kartenspiel beim *Heimgart*.

Im Winter sind die *Náterinen* (Nähterinnen), die Schneider und Schuster auf der *Stear* (Stör, Hausarbeit), und gegen den *Langns*[6]) kommt der Weber, das Wintergespinnst aufzuwirken. Deshalb sitzen die Dirnen (Mägde) von 5 Uhr morgens bis 9 Uhr abends beim Spinnrade mit seinem *Übergeisch* (Spinnrocken) und spinnen das Werch für das rupfene und den gehachelten *Haar*[7]) für das harbene Tuch. Die schwarze und weisse Wolle wird zum Loden, die *elbe* (bräunliche) dagegen zu Strümpfen verwendet.

1) Das Gsiessthal ist ein Seitenthal des Pusterthals. Es wird vom Gsiessbach durchflossen, der am Südrand des Deferegger Gebirges entspringt und sich bei Welsberg in die Rienz ergiesst.

2) Dr. Thomas Hell (geb. 21. Dez. 1810, gest. 16. Okt 1884) war durch lange Jahre Arzt in Welsberg und ein genauer Kenner seiner Heimat. Er hat mir 1876 obige Schilderung nebst vielen anderen Mitteilungen gegeben. K. W.

3) Eingefriedetes Waldstück mit Weide, mhd. *lôch*.

4) Weizenbrote, ital. *focaccia*, sonst auch in Tirol die Fochenz oder Fochaz, mhd. *vochenze*.

5) Zum Besuch über die Gasse, zur Unterhaltung, Lexer, Kärnt. Wörterb. 109.

6) Kärnt. Langiss, Langess, ahd. *lengizo* Lenz.

7) Der Haar: Flachs; harben: flachsen; rupfenes Tuch, aus Wergfäden gewebtes Zeug.

Dieweil liegen die Knechte nach dem Nachtmahl und gemeinsamem Rosenkranz beten) auf der Ofenbank. Dann nehmen sie Weichenbrunn (besprengen sich mit Weihwasser) und gehen mit einem *Globeschristes* ins Bett.

In den *Hoachenzeitentagen* — so hiessen die Weihnachten — wird das heilige Mahl bereitet, die *Richten* (Gerichte) in die Stube gestellt, mit Weichenbrunn besprengt und mit Meisterwurz (*imperatoria ostrathium*) eingeraucht; ebenso werden alle Gezimmer und Kammern geräuchert. Das heilige Mahl beginnt mit einem Milchmus und Magen (Mohn) darauf: dann folgt Arbessuppe (Erbsensuppe), verschiedenes Backwerk und schliesst mit frischer lauterer Milch. Ein Gast, der *Weihnachtslöter*[1], gewöhnlich ein armer Anverwandter, ist geladen, in den drei Weihnachtsfesttagen an dem Essen teilzunehmen.

Um Lichtmessen ist *Schlangkltag*: der Wander- oder Ziehtag der Dienstboten. Die neuen *Ehhalten* treten ein, welche die *Arrhe* (lat. *arrha*, das Mietgeld) schon *fearten* (vorig Jahr) erhalten haben.

Die Ehhalten kosten den Bauer ein grosses Geld. Darüber hin muss er noch dem grossen Knecht ein Paar Stämme im Walde zu hacken erlauben als Zubusse zum Jahreslohn. Die Psorgerin (Besorgerin des Rindviehs) begehrt ein Geschenk, wenn die Kühe kälbern oder wenn Mästochsen verkauft werden, und die Kucheldirn will zumorgens Kaffee haben, weil ihr Magen die *Formess* (Frühstück) von Suppe und Mus[2]) nicht mehr vertragen kann.

Der Kirchsteig ist immer ein viel betretener Weg, daher ist allzeit viel Abwechselung beim Schmötzler Bauer. Das Bettelvolk hat seinen Strich: kein Bettler bleibt unbeschenkt. Damit im Hause Glück und Segen sei und kein böser Mensch darüber komme, giebt man Almosen gern. Es sind aber nicht immer die Armen, sondern Leute, die den Bettel als Geschäft betreiben, das bequemer und einträglicher ist als arbeiten. Zahlreich kommen die Bladner[3]) und Camelger[4]): manchmal auch *Törcher*[5]) und Zigeuner. Die letzteren sind besonders gefürchtet, weil ihr Fluch auf Menschen und Tieren haftet. Man sagt: „mische kein Zigeunergeld unter das deine, denn dann schwindet wie Laub auch das deine“. Ferner: „Gieb dem Zigeuner was er verlangt und besprenge die Schwelle, wenn er hinweg ist“.

Abends kommen die *Nachtherbiger*. Es ist wohl nicht selten, dass einer oder mehrere bei dem Bauer einkehren und um das „Übernachtzubleiben“

1) Der Lotter, Landstreicher, Bettler, aber auch in gutem Sinne eine Mannsperson.

2) Mues, Brei aus Mehl, Milch und Schmalz.

3) Leute aus Sappada in Friaul.

4) Leute aus Radola und Comelico in Cadore im Venetianischen.

5) Törcher, Dercher: Faulenzer; Landstreicher, die mit Weib und Kind herumziehen und einen kleinen Hausierhandel mit Töpfen, Wetzsteinen u. dergl. treiben, oder Pfannen- und Kesselflicker sind.

bitten. Sie bekommen Nachtessen und die Liegerstatt in der Stube oder im Futterhause. Da giebt es auch immer etwas zu erzählen, was neu ist und was die Zeitungen wissen und was die Leute im Hause gern hören. Regelmässig an gewissen Zeiten erscheinen die Sammelpatern (Kapuziner und Franziskaner), um Butter, Schmalz, Kerzen und Getreide oder auch Geld durch ihre Träger in Empfang zu nehmen. Die Klöster dieser Orden werden durch die Mildthätigkeit der Leute erhalten, und nur einmal, erzählt man, sei es gewesen, dass die Hungerglocke geläutet hat.

Der freundliche Pater teilt im Hause Gaben aus: Paternkreuze und Pfennige, geweihtes Kräuterpulver für das kranke Vieh, Lukaszettel unter den Strohsack zu legen; er beschenkt die Knaben mit heiligen Bildern und steckt den Mädchen Ringe an die Finger, und unter das Kissen des Wiegenkindes schiebt er ein geweihtes Amulet und schenkt noch extra ein Skapulier der frommen Bäuerin. Sie zahlt ihm dafür noch eine heilige Messe, und das erste Kalb der Kalbe wird dem Kloster gewidmet. Für das junge Füllele lässt der Pater ein geweihtes Brevele (Amulet, Talisman) zurück, das um den Hals des Tieres gehängt wird.

Die Bäurin kommt auch manchmal selbst in das Kloster und ist gern gesehen. Sie bringt Eier, Rahm, ein Kitz oder sonst etwas, was sie sich abgespart hat, und bekommt dafür Samen und junge Pflanzen für den Garten und Ignaziwasser, den Kabis (Kopfkohl) zu sprengen, wenn die Würmer darauf sind.

Die Ortsgeistlichen, die *Hearrn*, nämlich *Gsellhearr* (Kaplan), *Fruhmesser* und *Pfarrer*, kehren beim Schmötzler Bauer ein, wenn sie des Weges kommen. Sie sind die Helfer und Ratgeber in allen Dingen. Der Kooperator kommt auf Haar(Flachs)sammlung für den Schuldienst; der Messner ums Läutekorn für das Wetterläuten; der *Aniger*[1]) um Milchkorn für den Gemeindedienst.

Der Pfarrer benediciert das Haus, wenn es am Geweichten[2]) fehlt, den Stall, wenn Vieh erkrankt und das Butterfass, wenn die Butter nicht zusammengeht. Er segnet das neugebaute Haus und die neuen Ställe ein, er bereist die Alben, um sie vor dem Auftrieb des Viehs zu segnen. In der Kirche werden geweiht der St. Johannissegen[3]) um Weihnachten; Totenkerzen an Lichtmessen; Scheiterholz am Weichenpfinztag[4]); Schinken, Eier und Brot am Ostertag und der Weichebusch am *Hoachunserfrauentag*[5]), sowie die Palmreiser am Sonntag vor Ostern.

1) Ainunger, der die Einung, die Gemeindeversammlung und die Steuern zu leiten hatte, vgl. Schmeller, Bayr. Wb. 1², 90. Hier bezeichnet es den Gemeindeboten.

2) An den Dingen, die kirchlich geweiht sein sollen.

3) Wein, der am Tage Johannis des Evangelisten (27. Dez.) geweiht wird, der bei den Hochzeiten, auch vor Reisen getrunken wird.

4) Weihenpfinztag, der heilige Donnerstag, Gründonnerstag.

5) Am grossen Frauentag, 15. August, an dem die Kräuter geweiht werden.

Bei Wettern, wenn der Schauer (Hagel) droht, wird das geweihte Holz und der Weichebusch auf dem Herde verbrannt.

Am St. Blasiustage lässt man sich *blasigen*[1]) gegen das Halsweh, am Aschermittwoch das Haupt *aschern* (mit Asche bestreuen).

Man geht wallfahrten: die Fütterleute zu St. Sylvester, dem Viehpatron, zu St. Florian gegen Feuergefahr. Johann von Nepomuck hilft gegen Gefahr des Wassers, St. Antoni findet das Verlorene, Appollonia hilft fürs Zahnweh.

Bei besonderen Anliegen unternimmt man eine Wallfahrt nach Absam (bei Innsbruck), in den Luschariberg (in Krain), auf den heiligen Berg im Gailthal u. s. w. Und wenn man es selbst nicht thun kann oder mag, so giebt es eigene Leute, gewöhnlich alte Gitschen (Mädchen), welche *mentschelweis hausen*[2]), die solche Aufträge geschäftsmässig übernehmen und manchmal den ganzen Sommer dabei ihren Unterhalt finden.

Zu den Wallfahrten kommen noch die vielen gemeinsamen Kreuzgänge (Bittprocessionen): im Frühjahr nach Innichen, Aufkirchen, Prags, Olang, Enneberg, Virgen, Säben oder Ehrenburg. Dazu die zeitweiligen Jesuitenmissionen, die Specialandachten, die Ablasstage und vielen *letzen* (abgebrachten) Feiertage, welche mit den gebotenen zusammen im Jahr mehr als hundert Tage betragen. Das giebt zusammen ein Bild des kirchlichen Lebens, das auf Gewohnheit, geistlicher Autorität und Glauben beruht.

Der Bauer selbst ist selten daheim. Er geht seinen Geschäften nach, besucht alle Märkte, sich in Kenntnis zu erhalten über die Vieh- und Futterpreise, Vieh ein- und auszukaufen, hat in der Gerichtstube und beim Advokaten zu thun, und verfolgt überhaupt nur sein persönliches Interesse. Das, was dieses nicht unmittelbar berührt, kümmert ihn nicht.

Verschiedenes vom Aberglauben, von Sitten und Gebräuchen in Mittelschlesien.

Von weil. **August Baumgart**[3]).

Wenn an einem Fliederstrauche (sambucus niger) sich zu gleicher Zeit Blüten und schwarze reife Beerentrauben finden, so bedeutet dies den Tod eines Familiengliedes, ebenso, wenn während des Läutens der Abendglocke

1) Der Geistliche hält den zu ihm herantretenden unter Gebetformel zwei brennende Kerzen kreuzweis unter das Kinn; in Bayern *einbläseln*, Schmeller 1², 329.

2) Für sich allein als ledige Weibsbilder leben.

3) Zeitschrift III, 144 f.

die Turmuhr schlägt, und gleichfalls, wenn irgendwo ein Kranker sich befindet und in der Nähe seiner Wohnung abends eine Eule schreit oder ein Hund heult.

Wenn bei Nacht oder abends heftiger Sturm sich erhebt, z. B. zur Zeit der Aequinoktien, so bedeutet dies, dass sich jemand gehangen habe.

Wenn jemandem eine Rinde Brot heimlich in die Federbetten eingenäht wird, unter denen er schläft, so hat dies Unglück, langsam zehrende Krankheit und wohl gar den Tod zur Folge.

Wenn eine Kuh kalbt, so muss sie drei Schwefelfäden und drei Zwiebeln, alles zu drei Teilen gemischt, geschnitten, auf einem Stück Brot bekommen. Tritt jemand Fremdes in den Stall, zu irgend welcher Zeit, so darf nicht vergessen werden zu sagen: „Viel Glück in den Stall!“ — Kein Tier, weder Pferd noch Kuh, Kalb, Schwein u. s. w. darf, bei Gefahr des Verdorrens des betreffenden Tieres, schön oder hübsch genannt werden. Als Zeichen des Beifalls sind nur die Wörtchen schmuck oder gärtlich[1]) erlaubt. — Dem Kuhstall stetes Gedeihen zuzuwenden und die Hexen abzuhalten, wurden sonst die Sommerreiser der Kinder[2]) an die Stallthüren gesteckt und nach jedem Lätare-Sonntage erneuert. Allerlei Unglück aber kommt in den Stall, wenn unter die Schwelle oder Krippe Knochen von einem gefallenen Tiere, vorzüglich derselben Gattung, oder auch Haare, besonders Menschenhaare in einem recht verworrenen Knäuel verscharrt werden. — Wird ein Kalb an einen Fleischer oder Viehhändler oder überhaupt verkauft, so muss dasselbe rückwärts und mit aufgehobenem Schwanze aus dem Stalle geführt werden.

Wird Brot gebacken, so werden gewöhnlich, damit es gerate, drei Kreuze auf den fertigen Teig eingedrückt, unter der leise gesprochenen oder gedachten Formel: „Im Namen Gottes etc.“ Ebenso wird auf jedes Brot, welches angeschnitten wird, auf seiner Kehrseite mit dem Messer das Zeichen des Kreuzes gemacht, damit es gedeihe, doch so, dass der Querstrich nach der Brust der anschneidenden Person hingezogen wird.

Mit dem Brote wird zuweilen ein höchst ungesundes und schweres Gebäck bereitet, ein sogenannter Platz, d. i. ein Kuchen von gewöhnlichem Brotteige, mit Butter stark bestrichen und mit geschnittener grüner Petersilie bestreut, der aber noch ganz warm gegessen werden muss.

Wenn die Nase juckt, so bedeutet das baldiges Kuchenessen, das Verlieren der Schürze einen Patenbrief, das Jucken des rechten Auges bis Mittag, dass man etwas gern sehen werde, das Jucken des linken Auges bis Mittag, dass man Ärgernis haben werde; Nachmittags jedoch wechseln die Augen ihre Rollen und ihre Bedeutung. — Nüchtern niesen bedeutet ein Geschenk oder ein Geschelte. — Das Kratzen der Katze an der

1) gärtlich entstellt aus gätlich (passend, schön, nett: Grimm, D. Wörterbuch IV, 1, 1. Sp. 1490 f.)

2) Die geschmückten Tannenzweige von der Sommerverkündung am Lätaresonntage.

Thürpfoste bedeutet Gäste, das Grasfressen der Hunde schlechtes Wetter. — Kriecht eine Spinne am Morgen umher, so heisst es: „Spinne am Morgen bringt Kummer und Sorgen!“, am Abend aber: „Spinne am Abend, Erquickung und Labung!“ — Sonst gelten unruhige Spinnen, und zwar mit Recht, dem Landmann als Zeichen eines höchst ungünstigen Witterungswechsels, sowie man den Wiederschein der Abendröte im östlichen Gewölk für ein ganz besonders günstiges Zeichen eines folgenden ausgezeichnet schönen Tages hält. — Wenn es im März oder April über den noch kahlen Busch donnert, so vermutet man noch einen Nachwinter. — Blitzt es in die Baumblüte, so fürchtet man für das Gedeihen des Obstes. — Milde Witterung ohne Schnee zum Weihnachtsfeste hat das Sprüchwort veranlasst: „Grüne Weihnachten, weisse Ostern!“ — Ebenso ist das Sprüchwort entstanden, wenn zu Ende des Frühlings und Anfang des Sommers feuchte Witterung trifft: „Mai, Juni, Juli nass, füllet Scheuer und Butterfass“.

An jedem Sonnabend, mit Ausnahme von dreien im Jahre, glaubt man, müsse die Sonne scheinen, und wäre es auch nur auf Sekunden. Das Wetter des Freitags soll das des Sonntags vorher bestimmen. Sogenannte Wassergallen (regenbogenartige Erscheinungen am Himmel) bedeuten mehrwöchentlichen Regen, ebenso auch Nebensonnen.

Vom 23. April bis zum 24. August (von George bis Bartholomä), also in der Zeit der längsten Tage und der angestrengtesten Feldarbeit, verpflichtet eine uralte Gewohnheit den Bauer, seinem Gesinde Vesperbrot zu geben, sogenannte Klèvasper; zu anderer Zeit hängt dies vom freien Willen ab; daher der Reim:

„Jörgetâg (George-Tag)
„Brengt a Vespersâk,
„Borthelmê (Bartholomaeus)
„Træt (trägt) a (ihn) wieder hêm.

Schlucken bedeutet sehnsuchtsvolle Erinnerung entfernter Freunde; deshalb sprechen wohl auch schluckende Mädchen: „Tröst dich (tröste dich) mei Schatz in der Weite, wenn du ni in der Nähnde bist“ (vergl. Weinhold, Beiträge z. schles. Wörterbuch, S. 84).

Ohrenklingen bedeutet, wenn auf die Frage: „Vor welchem Uhre klingt mersch?“ von dem Gefragten das betreffende Ohr nicht richtig erraten wird, üble Nachrede.

Schwalben und deren Nester in einem Hause bringen Glück; sie zu vertreiben und zu zerstören gilt für eine schwere Sünde. Lassen die Schwalben jahrelang ihre Nester in einem Hause leer, so glaubt man, dass Krankheit oder irgend ein chronisches Übel der Hausbewohner daran Ursache sei. — Für einen glückbringenden Schutz des Hauses wird vorzüglich in alten Gebäuden die von niemand gesehene, sich selbst in den Grund des Hauses einwühlende, sogenannte Hausotter gehalten, von der man

glaubt, dass sie zuweilen einen eigentümlichen, fast stinkenden, pech- und wachholderartigen Geruch von sich gebe, worauf dann gewöhnlich Regenwetter folge.

Ein Storch auf dem Giebel eines Hauses oder auf dem Wipfel eines daneben stehenden Baumes schützt vor Feuersgefahr, wenn er dort nistet. Die massiv gebauten Bauerngüter unserer Gegend mit ihren Ziegeldächern und Feuerassekuranz-Tafeln haben aber die Störche aus den Dörfern verdrängt, darum werden dieselben vorzüglich nur noch gehegt in den Waldgegenden des rechten Oderufers, wo man ihnen wohl auch noch alte Räder, um darauf ihre Nester zu bauen, auf Dächer und Bäume legt.

Schafe zur Rechten am Wege bedeuten einem Wanderer, dass er am Ziele seiner Wanderung willkommen sein werde, Schafe zur Linken — das Gegenteil. — Ein Hase, der über den Weg läuft, bedeutet Unannehmlichkeiten und Verdruss.

Als Mittel gegen epileptische Zufälle und wohl auch Zahnschmerzen gilt (selbst bei Vornehmen) ein zu einem Ringe geschmiedeter, in einem Grabe gefundener Sargnagel.

Gegen Zahnschmerz hilft ferner ein ungesucht gefundener Tierzahn, den man auf der Seite des leidenden Zahnes in den Kleidern trägt, so nahe als möglich dem Körper (vorzüglich in der Ober-Lausitz angewandt).

Die Finger- und Zehen-Nägel muss man Freitags abschneiden, dann wachsen sie langsamer.

Mohrrüben dürfen nicht an einem Tage gesäet werden, der im Kalender das Zeichen des Krebses trägt, sie bekommen sonst krebsscherenähnliche Doppelschwänze.

Eine Wirtin und Verkäuferin soll in ihrer Geldtasche, aus der sie wechselt, und in die sie Geld einnimmt, stets ein Otternköpfchen, d. h. ein kleines rundes Muschelchen, tragen, dann wird sie in ihren Verkäufen und Einnahmen immer glücklich sein.

Ein fremder Hund wird seinem neuen Herrn anhänglich, wenn dieser ihm die Bissen Brot reicht, auf die er gepisst, oder je dreimal gespuckt hat.

Wenn in einem Hause der Nachbarschaft Feuer ausbricht, so muss, nachdem die eigenen Habseligkeiten in Sicherheit gebracht sind, der Tisch in der Wohnstube auf die Platte umgestürzt werden, dann bleibt die eigene Wirtschaft vor Gefahr geschützt.

Am Karfreitag vor Sonnenaufgang müssen Frauenspersonen, ohne ein Wort zu sprechen, ja sogar ohne Vorübergehende zu grüssen und ihnen zu danken, aus dem nächsten Flusse, Graben, Teich u. s. w. (aber nicht aus einem Brunnen) einen Krug oder eine Kanne Wasser holen und ebenso schweigend in ihre Behausung bringen. Es ist dieses Karfreitagswasser für viele recht modern geputzte Bauerndirnen noch heute ein unentbehrliches

Schönheitsmittel der Haut; und selbst manche gnädige Frau verschmäht es nicht, Scherzes und Versuchs halber, sich ausser ihrer Lilionaise auch einmal damit zu waschen.

Als Schutzmittel gegen das kalte Fieber werden hin und wieder die ersten drei Palmen (Weidenkätzchen), wohl auch die ersten drei Veilchen verschluckt, die man findet. Als Sympathiemittel gegen das Fieber braucht man zuweilen ein Froschgeschlinge, in eine gebackene Pflaume eingehüllt, oder auch die weissen Exkremente eines Hundes (natürlich müssen diese, sowie alle dergleichen Mittel, mit drei Kreuzen und der Formel: im Namen Gottes u. s. w. gesegnet sein). — Als Sympathie gegen Hühnerwarzen werden geraten: dreimaliges Beschöpfen und Bekreuzen mit dem Scheine des abnehmenden Mondes (!), unter Flüsterung derselben Formel; dreimaliges Bekreuzen (in nomine etc.) der Warzen und Bestreichen derselben mit einer schwarzen Schnecke, die alsdann auf eine dünne Rute aufgespiesst wird und langsam sterben muss; dreimaliges Bekreuzen mit Fleisch, welches von des Tischnachbars Teller genommen sein muss; dreimaliges Bekreuzen mit heissem, neubackenem Brot. Alle diese Mittel müssen aber heimlich und bei abnehmendem Mond gebraucht werden. — Ebenso darf man sich weder selbst noch anderen die Hühnerwarzen zählen, weil man dieselben sonst auf andere Teile des Körpers überträgt, oder auch bei anderen, die dadurch davon befreit werden, sich ansteckt.

Als Mittel gegen die Gelbsucht dient, dem Kranken dreimal unvermutet in die Augen zu spucken.

Ins Wasser zu pissen, gilt bei vielen alten Leuten noch heute für einen Frevel, der nichts anderes bedeutet, als Gott ins Angesicht pissen, weil sich der Himmel im Wasser spiegelt.

Am Walpurgisabende pflegt man wohl noch hin und wieder Rasenstücke und Besen kreuzweis vor die Thüren der Ställe zu legen; es werden dadurch die Hexen abgehalten.

In den schlesischen Bergwerken, sowohl bei Waldenburg, als auch in Ober-Schlesien, darf kein Bergmann in der Grube pfeifen, es hiesse dies den Berggeist erzürnen und herausfordern. So trägt auch jeder oberschlesische Bergmann, als guter Katholik, einen in Form eines Gesichtes plump ausgeschnittenen Tuchfleck, welcher seinen Schutzheiligen bedeutet, als Amulet an einer Schnur um den Hals auf blossem Leibe. — In den allermeisten Gruben- und Hüttenwerken Mittel- und Ober-Schlesiens, ohne Unterschied der Konfession des Besitzers, der Beamten und Arbeiter, wird die Mannschaft täglich des Morgens zum Gebet versammelt.

Furcht und Grau vor Kirchhöfen und leeren Kirchen zur Nachtzeit bleiben wohl unaustilgbar, man hält sie für unheimliche Tummelplätze von Geistern, ebenso wie die Kreuzwege, auf denen man möglicherweise den Zug der Hexen sehen kann.

Während der Ernte binden die Schnittermädchen anständig gekleidete Vorübergehende entweder mit künstlichen Blumen und seidenen Bändern (so vorzüglich ihre Herren) oder mit einigen verschlungenen Ähren, um Trinkgelder zu erhalten, und bedienen sich dabei folgender Verschen: — entweder:

„Sie werden mir's nicht ungütig nehmen, Sie zu binden:
„Ich binde Sie mit einem Band, dass Sie greifen aus Ihrer Tasche in
„meine Hand."

Oder:

„Wir binden Grafen und Fürsten,
„Wir trinken, wenn wir dürsten,
„Es mag sein Bier oder Wein:
„So sollen Sie auch mit eingeschlossen sein!"

Der gewöhnliche Neujahrswunsch der Landleute lautet: „Ich gratuliere Ihnen zum neuen Jahr! Frisch und Gesundheit! — Fried' und Einigkeit! — und nach diesem Leben die ewige Freud' und Seligkeit!"

Träume von Überschwemmung, Schlamm, Morast und dergl. bedeuten Krankheit, wohl gar einen Todesfall; — von Feuer ohne Rauch Glück und Geld; — von Rauch Ärgernis und Verdruss; Ausfallen der Zähne Unglück, wohl gar auch einen Todesfall. —

Die erste Schwalbe im Fluge, der erste Pflug im Zuge, auch der erste Frosch im Trocknen bedeuten ein günstiges, glückliches Jahr.

Wenn drei Lichter zufällig auf einem Tische brennen, so bedeutet dies, wenn mehrere Personen im Zimmer anwesend sind, dass darunter eine Braut sich befinde.

Strohhalme in der Stube, auf der Diele bedeuten Gäste; vorzüglich aber werden spitzfindige Gäste vermutet, wenn eine Schere oder Gabel auf den Fussboden fällt und einspickt.

Das Krähen der Hühner (ähnlich dem Schreien des Hahnes) bedeutet irgend ein Unglück, vorzüglich Feuer. — Auch ohne die gefürchteten traurigen Folgen ist solches Krähen dem Landmanne höchst fatal, weil alsdann die Henne nicht mehr legt; daher das Verschen:

„Mädeln, die pfeifen, und Hühnern, die krähn,
Muss man bei Zeiten den Hals umdrehn."

Aus einem und demselben Glase sollen befreundete Personen nicht trinken, sie werden sich sonst gram; auch sollen sie sich weder Nadeln noch Messer schenken, weil diese die Liebe und Freundschaft verletzen, es sei denn, der Geber hätte sich vorher damit eine kleine aber blutige Wunde beigebracht, wodurch der schädliche Einfluss aufgehoben wird. — Verbände von Wunden und gebrauchte Pflaster dürfen nur in fliessendes Wasser, aber ja nicht ins Feuer geworfen werden; im ersteren Falle wird die Heilung beschleunigt, im letzteren Falle aber möglicherweise ein unheilbarer Schaden herbeigeführt.

Einem Gehangenen, wenn er abgeschnitten wird, muss zur Strafe für sein Verbrechen, sowie als einfacher Wiederbelebungsversuch baldigst eine Ohrfeige gegeben werden, auch dann noch, wenn bereits Spuren von Verwesung eingetreten sind.

Träume von Bienen bedeuten Feuer. — Die Erfüllung sämtlicher bedeutungsvoller Träume wird innerhalb einer Frist von drei Tagen gesetzt, wenigstens der Anfang der Erfüllung. Was man in den zwölf Nächten, vom Weihnachtsheiligenabende ab, träumt. gilt als ein Schicksalsorakel für jeden der betreffenden Nacht entsprechenden Monat des ganzen Jahres.

Wenn am Weihnachtsheiligenabende das Licht angezündet wird, so muss man sich an den Wänden umsehen, ob einer von den im Zimmer befindlichen Personen am Schatten der Kopf fehlt. Wo dies der Fall ist, stirbt die betreffende Person im Laufe des Jahres. — Dieser Aberglaube hat wohl darin seinen Grund, dass in vielen, auch den armen Familien an diesem Abende zwei Lichter angezündet werden, wo dann die Doppelschatten sich kreuzen, und einzelne Körperteile, wie besonders die Köpfe, nur ganz schwach ausgedrückt erscheinen, ja fast verschwinden.

Alle Kräuter und Wurzeln, vorzüglich solche, die zu sympathetischen Kuren gebraucht werden, wie z. B. Schwarzwurzel u. s. w., müssen am Johannistage, mittags 12 Uhr, gesammelt und gegraben werden, sonst sind sie kraftlos.

In der Advents- und Fastenzeit geht der weibliche Teil der Gemeinden, wohl ohne Unterschied der Konfession, schwarz gekleidet (oder doch wenigstens dunkel) in die Kirche.

Kleine Mitteilungen.

Das Spengeltuch.

Ein Totenbrauch aus der Eifel.

Nach mündlichen Mitteilungen aus Heisdorf, Bleialf, Bleckhausen und Ringhuscheid.

Spengel bedeutet Nadel; man braucht in der Eifel den Ausdruck „spengeln“, um das Feststecken von Bändern vermittelst Stecknadeln zu bezeichnen. Dieses „Spengeln“ findet aber nur Anwendung bei der Herrichtung des Leichen- oder Bahrtuches, das darum auch kurzweg „Spengeltuch“ genannt wird.

Zu dem „Spengeltuche“ wird ein feingewebtes Linnen (Tischtuch) genommen, gross genug, dass es, über den Sarg gelegt, nach allen Seiten lang herunterhängt.

Dieses spengelt man nun mit möglichst buntfarbigen, schmäleren und breiteren Bändern, künstlichen Blumen, wiederum sehr bunten, und kleineren Sträusschen von frischem Palm.

Die Art der Ausschmückung ist folgende:

In der Mitte ein grosses Kreuz; es ist so angebracht, dass unter diesem beim Gebrauche des Tuches gerade der Sargdeckel sich befindet. Dort, wo die Balken sich kreuzen, befindet sich eine grössere Bandrosette, kleinere an den Enden der Balken.

Je eine grössere Rosette ziert auch die Ecken des Tuches, während die Seiten desselben mit umgeschlagenen, im Zickzack laufenden Bandstreifen gespengelt sind. Die noch frei bleibenden Stellen werden durch Blumen, Palmsträusslein und Palmrosetten in passenden Zwischenräumen ausgefüllt.

Dieses Leichentuch wird am Vorabende des Begräbnistages hergerichtet und zwar in dem Sterbehause. Die Mädchen der Nachbarschaft, örtlich sogar die des ganzen Dorfes, versammeln sich dort unter Leitung und Beaufsichtigung der ältesten Teilnehmerin. Ist das Tuch „gespengelt“, erhalten die Mädchen einen Kaffee.

Beim Begräbnisse steht das älteste Mädchen, örtlich auch das zunächst wohnende, mit dem Tuche im Sterbehause bereit, um in dem Augenblicke, wenn der Sarg über die Thürschwelle getragen wird, den Sarg mit dem Tuche zu bedecken. Dafür geniesst das Mädchen auch die Ehre, beim Leichenzuge unmittelbar hinter den Leidtragenden einherzugehen. Wird der Sarg ins Grab gesenkt, muss es wiederum das Tuch abnehmen und in die Kirche tragen, wo es den vor dem Altare hergerichteten Katafalk ziert, oder, falls dieser nicht aufgestellt wurde, (bei Kinderbegräbnissen) die Kommunionbank.

Nicht jeder Gestorbene erhält ein solches Leichentuch; nur die unverheirateten Personen, Kinder, Jünglinge und Jungfrauen; gefallene Mädchen sind ausgeschlossen. Allen verheirateten Personen wird der Sarg mit einer ungespengelten weiss-wollenen Decke (Schoats) bedeckt.

Bis zur nächsten Totenmesse, die meistens einige Tage nach dem Begräbnisse stattfindet, bleibt das Spengeltuch in der Kirche, dann wird es von dem ältesten Mädchen wieder in das Sterbehaus gebracht. An dem folgenden Sonntage versammeln sich dieselben Mädchen daselbst, um das Kleid, wie man sagt, „abzuspengeln“.

Die Bänder und Blumen werden abgenommen durch das Ausziehen der Nadeln, da strenge darauf gehalten wird, dass nichts auf dem Tuche angenäht war. Die Bänder werden aufgerollt und mit den Blumen in Schachteln gelegt. Darauf findet wiederum eine kleine Bewirtung für die Mädchen statt. Das Tuch wird der Familie übergeben und die Bänder dem ältesten Mädchen zur Verwahrung übertragen bis zum nächsten Sterbefalle.

Bemerkenswert ist noch, wie die Bänder und Blumen gesammelt werden.

Beim Mailien („Am Urquell“ Bd. IV S. 231) habe ich berichtet, dass die Burschen der Eifeldörfer sich erkundigen, wenn der Bräutigam einmal während der Verlobung im Hause seiner Braut weilt. Die Burschen gehen dann in das Haus. Der älteste von ihnen trägt einen Strauss, nicht von Blumen, sondern es ist ein Tannenzweig, der mit allerlei bunten Bändern geschmückt ist. Dieser Strauss wird nach Hersagung eines Spruches und dem Verspruch von Seiten des Bräutigams, eine gewisse Summe Geld zu geben, diesem feierlich überreicht. Die Bänder des Strausses gehören der Braut und sie werden dem dörflichen Vorrate von Bändern zum Herrichten des Spengeltuches von dieser geschenkt. Auch hat

jede Familie, der ein Tuch gespengelt worden ist, eine Rolle Band oder eine Blume neu zu stiften.

An einigen Orten wird anstatt des weissen Tuches ein blaues gespengelt. Dieses blaue Tuch gehört der Kirche, das jedesmal in das Sterbehaus gebracht, dort in der oben beschriebenen Weise auf- und abgespengelt wird. Die Bänder sind auch hier im Verwahr des ältesten Mädchens.

Der Brauch führt die Bezeichnung: Kleidspengeln.

Köln. C. Rademacher.

Schwerttanz und Wettlauf.

Im Pfarrgedenkbuche von Leesdorf bei Baden in Nieder-Österreich findet sich zum Jahre 1694 die Bemerkung, dass jährlich am Kirchweihfeste, d. i. dem Tage Johannis des Täufers, ein Wettlaufen stattfinde, an welchem sechs Mädchen und sechs Burschen teilnehmen. Die Herrschaft Melk widmet die Preise. Zu diesem Wettlaufen wurden auch die Burschen und Mädchen der Nachbarorte Brailen und Weikersdorf geladen.

Vor dem Wettlauf ward zu Johannis in den genannten Dörfern Leesdorf, Brailen und Weikersdorf bis gegen Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ein Schwerttanz in der Weise gehalten, dass hölzerne bemalte Schwerter[1]) in die Erde gesteckt wurden, zwischen denen die jungen Bursche hin und her sprangen.

Näheres hat sich nicht mehr ermitteln lassen, obschon sich die Erinnerung an den Schwerttanz und Wettlauf bei alten Leuten noch bis jetzt dort erhalten hat.

Wien. Dr. Eugen Frischauf.

Zu Zeitschr. IV, 54 ff. „Wiegenlieder aus dem Spessart“ von A. Englert.

1. Zu S. 57, 3. Zeile von unten. — Es sei hier noch auf eine sehr interessante Sage hingewiesen, welche Robert Hunt in seinen Popular romances of the West of England, London 1865, Bd. I, S. 246 und Bd. II, S. 50 mitteilt. Nach dieser Sage befand sich in Altarnun oder Alternon in Cornwallis eine Kirche, welche aus den Überresten eines alten Nonnenklosters erbaut war, das aus den ersten Zeiten des Christentums stammte. Als Gründerin des Klosters gilt St. Nunne, die auch St. Nuanita, St. Nun oder St. Ninnie genannt wird. Bei dem Kloster befand sich ein heiliger Brunnen mit wunderthätiger Kraft. — Man vergleiche mit dieser Sage die Nonnensagen bei Panzer a. a. O.

2. Zu S. 56 und 59 f. – In der trefflichen Sammlung „Deutsche Volkslieder aus Böhmen“, herausgegeben von Hruschka und Toischer, Prag 1891, ist, wie ich nachträglich sehe, S. 393 f. eine Reihe von Wiegenliedern zusammen-

1) Hölzern sind die Schwerter auch in dem Harzer Schwerttanzspiel (Müllenhoff über den Schwerttanz in den Festgaben für Homeyer. Berlin 1871. S. 141) und in dem ballo alla scherma zu Messina (Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen, übersetzt von Liebrecht S. 516). In Neapel war aus dem Schwerttanz ein Stocktanz (Imperticata) geworden (Liebrechts Übersetzung von Basiles Pentamerone 2, 253).

gestellt, welche mit dem von mir Zeitschrift IV, S. 56 und 59 f. besprochenen Wiegenreime offenbar eng verwandt sind. An Stelle des lieben Herrgotts findet sich in den Reimen aus Deutsch-Böhmen der Tod. Nur eine Fassung (Nr. 80), deren zwei erste Zeilen wahrscheinlich unter Anlehnung an die Reime eines anderen weitverbreiteten Wiegenliedanfanges [1]) umgestaltet sind, hat „Gråuf“ statt „Tod“.

In der Fassung Nr. 78*a* und *b* hat der Tod ein kleines Körbchen, um die Kinder hineinzustecken. Ebenso hat der Gråuf in Nr. 80 einen kleinen Handkorb („a guldnas Züstrl“). In 79*c* hat der Tod einen grossen Schlitten, in 79*d* ein goldenęs Wägelchen, worin er die Kinder mitnimmt.

Die beiden letzteren Fassungen lasse ich der leichteren Vergleichung halber hier folgen.

79*c*.

Schlauf, Kinnal, sause,
Ta Tåud stäiht untan Hause,
Håut a^{r}an gråuss'n Schli^{d}n mit,
Nimmt a döia schreiata Kinna ålz'såmm mit.

Plan.

79*d*.

Schlåuf, ma^{n} Kinnrl, schlåuf,
In'n Gart'n sitzt da Tåud,
Håut a goldas Waghrl mit,
Wennst net schlafst, sa nimmt a di mit.

Plan.

Varianten von 79*a* kommen auch in Preussisch-Schlesien und in der Provinz Preussen vor (s. Hruschka S. 524). Bei Firmenich I S. 285 steht eine besonders stark an Nr. 78, zum Teil auch an 77 anklingende Fassung aus Koesfeld (Westfalen), in welcher der dem Tod entsprechende „Mann“ gleichfalls mit einem Tragkorb („met de Kiepen“) erscheint.

Die Attribute, mit denen der Tod in Nr. 79*c* und *d* auftritt, deuten auf den seelengeleitenden Wotan-Hermes hin [2]), und ich glaube, dass die fraglichen Lieder auf dasselbe ursprüngliche Lied zurückgehen, wie der Zeitschr. IV S. 56 und 59 f. von mir besprochene, inhaltlich verwandte Wiegenreim, in welchem der liebe Gott vermutlich an die Stelle Wotans getreten ist. Ja vielleicht liegt uns ein weiteres urverwandtes Lied in folgendem Wiegenreim aus der Oberpfalz vor, in welchem der Woutzel wahrscheinlich kein anderer ist als Wotan (vgl. Bavaria, Bd. II Abt. 1 S. 235):

Schweig stillă g'schwind,
Mă loibes Kind!
Da Woutzl kummt
Und nimmt de mit.
Schweig stillă g'schwind
Und halt dă Mäul,
Er is schou drass'n
Mit sein' Gäul!
Dou, dou, dou, dou!

München. Anton Englert.

1) Schlaf, Kindchen, schlaf, Dein Vater ist ein Graf. — Vgl. Hruschka S. 393 Nr. 73 bis 75, Ziska und Schottky, Österreichische Volkslieder, Pesth 1819, S. 6, Dunger, Kinderlieder aus dem Vogtlande, Nr. 6 etc.

2) Vgl. Zeitschrift IV, S. 60. — Über die Berührung des Todes mit Wotan, vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl. II, 700 flg., Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich, Wien 1859, S. 65 flg., besonders 82, 89.

Zu dem Liede „Die Sonne steht am Himmel“.

(Zeitschrift III, 183 und 338.)

Die erste der beiden nachstehenden Fassungen habe ich im vergangenen Herbste im Stanzer Thal in Tirol gehört, die zweite wurde mir von Herrn Franz Straff aus Graz mitgeteilt.

1.

Die Sonne sank im Westen,
Mit ihr da schied die Schlacht;
Sie senkte ihre Strahlen,
Da kam die dunkle Nacht.

Und mitten unter den Toten
Lag sterbend ein Soldat,
Und neben ihm zur Seite
Sein treuster Kamerad.

Vernimm, mein liebster Bruder,
Was ich dir sagen muss:
Ich fühle, dass ich sterbe
Und von dir scheiden muss.

Nimm du den Ring vom Finger,
Wenn ich gestorben bin,
Und alle meine Briefe,
Die im Tornister sind.

Und sag', ich sei geblieben
Bei Sedan in der Schlacht,
Hab' in den letzten Zügen
Noch treu an sie gedacht.

Und sollte sie einst stehen
Vereint vor dem Altar,
So wünsch' ich ihr alles Gute,
Und dies zum letzten Mal.

Nur Sonne, Mond und Sterne,
Sie scheinen auf ihn herab,
Und leuchten dem toten Soldaten
Ins kühle dunkle Grab.

2.

Die Sonne strahlt im Westen,
Mit ihr verschwindt die Nacht;
Da senkte sich der Schleier
Bei klarer Mondesnacht.

Mitt' unter den Gefallnen
Liegt sterbend ein Soldat,
An seiner Seite knieet
Sein treuer Kamerad.

Er senkt sein Haupt hernieder,
Der Sterbende, und spricht:
Vernimm, mein treuer Bruder,
Was mir am Herzen liegt:

Nimm diesen Ring vom Finger,
Wenn ich gestorben bin,
Und alle meine Briefe,
Die im Tornister sind.

Und sollte dich einst führen
Zur Heimat das Geschick,
So bringe meinem Liebchen
Dies Liebespfand zurück.

Und sag', ich bin geblieben
Zu Maglai[1]) in der Schlacht
Und in den letzten Zügen
Hab ich an sie gedacht.

Und sollte sie einst führen
Einen andern zum Altar,
So soll sie oftmals denken,
Wer ihr Geliebter war.

Nun woll'n wir Abschied nehmen,
Gieb mir den letzten Kuss,
Ich fühle, dass ich sterbe
Und von dir scheiden muss.

München. Anton Englert.

1) Marktflecken in Bosnien. Hier fand am 3. und 5. August 1878 der erste blutige Zusammenstoss mit den Insurgenten statt.

Aus Bekehrungsgeschichten der Jesuiten.

Über die Bekehrungen von Lutheranern, Calvinisten und Juden, welche die Jesuiten der böhmischen Provinz in Böhmen, Mähren und Schlesien während der Jahre 1661—1678 zustande brachten, hat das Mitglied der Gesellschaft Jesu, P. Bohuslaus Balbinus, einen Bericht verfasst (Relatio progressus in exstirpanda haeresi etc.), der in einer Handschrift der kais. Hofbibliothek in Wien (no. 8038 rec. 1479) erhalten und von P. Anton Rezek in den Sitzungsberichten der k. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften. Phil. hist. Cl. v. J. 1892 (Prag 1893. S. 203—257) herausgegeben worden ist. Es kommen darin einige Geschichten vor, die für den Aberglauben der Zeit, auch unter den Vätern Jesu, Zeugnis ablegen.

1. In Glogau in Niederschlesien wurden 1670 sechsundsechszig Lutheraner bekehrt, darunter ein Weib, das in einer Vision zur Hölle gefahren war und dort die Qualen der Lutheraner geschaut hatte. Als sie wieder zu sich kam, liess sie einen Jesuiten holen, ward aber vom Teufel (a daemone) in Gestalt eines grauslichen Tieres so ausser sich gebracht, dass sie im Wahnsinn Hand an sich legen wollte. Ein Schluck vom Ignatiuswasser (haustus aquae Ignatianae) brachte sie wieder zu Verstande und trieb den Teufel samt der Ketzerei für immer aus ihr (a. a. O. S. 225).

2. In Komotau in Böhmen bekehrten die Jesuiten 1670 nur zwei, darunter aber einen aus Sachsen gebürtigen militärischen Mineur (in cuniculis subterraneis moliendis artifex militaris). Derselbe hatte einen Hausgeist, der in Gestalt einer Fliege immer unter seiner Achsel sass und ihn unverwundbar machte. Aber allgemach ward er seiner überdrüssig und er warf ihn ins Wasser, wiederholt auch ins Feuer. Doch stets vergebens Die Fliege kam immer unter die Achsel des Mannes zurück, auch der Verkauf derselben an einen Kameraden gleiches Gelichters half nichts. Als sich aber der Mann an einen Jesuiten wandte und seine Ketzerei abschwur, war er von dem teuflischen Geiste befreit (a. a. O. 224).

3. Im Jahre 1662 ereignete sich eine höchst merkwürdige Bekehrung (memorabilis maxime conversio) an einer Lutheranerin in Breslau. Dieselbe glaubte sich von einem fürchterlichen Gespenst durch finstere und steile Gegenden geführt und beunruhigte durch ihr Angstgeschrei die Hausgenossen. Da erschien ihr im Traum ein Mann von würdigem Aussehen und sprach: „Du gehst, meine Tochter, nicht auf dem Wege des rechten Glaubens. Besuche eine katholische Kirche, da wirst du Rettung und Seelenfrieden finden.“ Trotzdem ging die Frau am nächsten Morgen in die lutherische Magdalenenkirche; doch hörte sie den Prediger auf der Kanzel nicht und sah keinen Menschen, obgleich das Gotteshaus dicht voll Zuhörer war. Erschreckt ging sie nun in das Jesuitenkollegium und meldete sich zum Übertritt. Sie ward von den Vätern unterrichtet und nach Empfang des hl. Abendmahls in den Schoss der alleinseligmachenden Kirche aufgenommen. Ein unglaublicher Trost übergoss sie, und standhaft bekannte sie jedem, der sie fragte, dass alles so geschehen sei. K. W.

Ostfriesische Lautspiele und Sprechübungen.

1. Sniders schêr snidt scharp,
   scharp snidt sniders schêr etc.
2. Uns' grôt knecht sne dre sne stute,
   dre sne stût' sne uns' grôt knecht etc.



3. Jöde, mi jôkt de nôs'.
Jôkt di de nôs' ôk Jöde?

4. Moders maid mâld môi musterd,
môi musterd mâld moders maid etc.

5. De Larrelter kark. de hangd ful krallen, ful klinkerklare, rosenr krallen etc.

Die unter 1—5 verzeichneten Sätze geben sich die Kinder in Ostfries Nachsprechen auf. Die Sätze sind wiederholt geläufig und richtig zu repr was einem im Sprechen weniger geübten Kinde nicht selten Mühe mach snidt in Nr. 1 wird gewöhnlich schit, anstatt stute in Nr. 2 snute, ar in Nr. 3 nôkt gesagt. Da die bei der fehlerhaften Wiedergabe ent Wörter in der Regel etwas Unanständiges bezeichnen, so gesellt sich z über den Misserfolg noch der Spott der Kameraden. Das erste Sprü auch gedruckt in den Kinder- und Ammenreimen in plattdeutscher (Bremen 1836) auf S. 40, bei Simrock, Kinderbuch Nr. 982, Frischbier, P Volksreime Nr. 421, das unter Nr. 5 gebotene in Kern und Willms' Spr sammlung S. 10 Nr. 58. Nichtostfriesen, besonders solche, welche sich deutschen Sprache bedienen, dürften kaum imstande sein, die vorstehen sofort richtig und geläufig nachzusprechen. Am meisten Schwierigkeit m unter 1 und 2 gebotenen Beispiele wegen des in ihnen auftretenden sn; Zusammenstellung mit sch oder st wird dieselbe nicht unwesentlich erhö

Sammlungen solcher Lautspiele und Sprechübungen bei Simrock, Kinder bis 284. Stöber, Elsässisches Volksbüchlein [2] 217—253. Rochholz, Alemannisch lied und Kinderspiel S. 21—47. E. Meier, Deutsche Kinderreime aus Schwaben Dunger, Kinderlieder a. d. Vogtlande 2. Aufl. S. 130. Wegener, Volkstümliche Norddeutschland Nr. 183—186. Kinder- und Ammenreime in plattdeutscher Munda 1836) S. 40—42. Frischbier, Preussische Volksreime Nr. 398—430. Nachlese Nr

Carl Dirl

Grabinschrift auf dem Freithof von Gossensass.

Der ehrengeachte
Johann Auckenthaler geweßter Wirth und
Fleischhauer dahier 1849

Als Metzger im Leben
Geschlachtet oft hab
Zur Nahrung der Menschen
Das Vieh als Gottgab.
Nun lieg ich im Grabe
So gehts auf der Weld
Wo alles so eitel
Und kurz ist bestellt.
Seit doch meiner Seele
im Gebeth eingedenk
Und oft einen Weihbrunn
Und Messopfer schenkt.

Ingleichen so will auch
Ich bitten für euch
Das wir einstens kommen
Ins himmlische Reich.
Meine Stund hat ausgeschlag
Gattin Kinder lebet wohl
Denn das Maaß meiner Tag
Ist erfüllt und übervoll.
Dir Gemahlin sei mein Sege
Und mein Dank für Lieb ur
Lass dir nun sein angelegen
Unsere Kinder alle zwei.

M.

Das Weihnachtspiel
im grossen Saale der Musik-Gesellschaft in Wien.
Weihnachten 1893.

In den Weihnachttagen 1893 hatte die litterarische und musikalische Gesellschaft Wiens einen besonderen Genuss: die Aufführung eines Mysteriums von der Geburt des Heilands, gedichtet von Richard Kralik, auf Kosten der Leogesellschaft in dem Saale des Musikvereins von Künstlern und Dilettanten dargestellt, die Chöre und Lieder von 70 trefflich geschulten Knaben der städtischen Waisenanstalt gesungen, Dekorationen und Kostüme so schön als Wien es gewohnt ist. Der frühere Direktor des Burgtheaters, Baron Alfred v. Berger, hatte die Regie übernommen, seine reizende Gemahlin, die Burgschauspielerin Hohenfels, spielte den Engel Gabriel, Hofschauspieler Schreiner den Josef, Kapellmeister Hermann leitete das Musikalische. Der grosse Saal war bei der Generalprobe wie bei der Hauptaufführung bis zum letzten Platz besetzt und die Teilnahme der Zuschauenden und Zuhörenden ward erregt durch das seltsam mittelalterlich anmutende Spiel.

Richard Kralik, dessen Gattin, eine edle Frauengestalt im Stil Anselm Feuerbachs, die Maria gab, hat sich mit unserm volkstümlichen Schauspiel seit langem beschäftigt, wie seine Ausgabe deutscher Puppenspiele (Wien 1885) beweist. Es war ihm der Gedanke wohl durch das Oberammergauer Passionsspiel gekommen, es mit dem in Österreich noch unter dem Landvolk wohl bekannten Drama des Weihnachtcyclus zu versuchen, ob es lebendig gemacht werden könne auch für die feine moderne Gesellschaft. Grundlagen für seine Neudichtung fand er überall. Seitdem K. Weinhold (1853) die Paradeis-, Christkindel- und Dreikönigsspiele für die Litteratur wieder entdeckt hatte und K. J. Schröer in der Forschung ihm nachgefolgt war, ist in den verschiedensten deutschen Ländern, nicht zum mindesten in den österreichischen Donau- und Alpenlandschaften, das Weihnachtspiel aufgespürt und bekannt gemacht worden.

Kralik wusste auch, dass Hans Sachs von Einfluss auf diese geistlichen Spiele gewesen ist. So hielt er denn sein Mysterium im Stil des Nürnberger Meisters und lehnte sich im Inhalt so häufig an die von Weinhold, Schröer u. a. gedruckten Texte, dass man den Text des Kralikschen Weihnachtspiels, das mit einem musikalischen Anhang, welcher die vierzig Chöre in vierstimmigem Satze enthält, bei C. Konegen in Wien (1894) erschien, mit Noten aus den Ausgaben der oben genannten Gelehrten reichlich versehen könnte.

Kralik hat das Mysterium in zwei Teile zerlegt: der erste beginnt mit dem Prolog im Himmel, worin die Menschwerdung Gottes des Sohnes beschlossen wird und schliesst mit der Anbetung der Hirten; der zweite ist im wesentlichen ein Herodesspiel und endet demgemäss mit der Heimkehr aus Egypten. Diese Zweiteilung ist der Dichtung Kraliks nicht günstig gewesen, wie manchem bei der Aufführung deutlich war, die nur den ersten Teil brachte und doch, aller zum Teil gewaltsamen Kürzungen ungeachtet, noch drittehalb Stunden währte. Es fehlte diesem ersten Teil, der wesentlich aus acht Bildern bestund, die von Deklamation und Musik begleitet waren, das dramatische Leben, welches dem ganzem aus dem Dreikönigs- und Herodesspiel hätte kommen können. Es fehlt auch der volkstümliche, sinnlich naive Zug, welcher die echten Christkindelspiele so anziehend macht, und deshalb war die Wirkung nicht durchschlagend. Man hatte etwas Absonderliches, äusserlich Schönes gesehen, aber von jener wunderbaren Wirkung, welche das Oberammergauer Passionsspiel auf Christen und Juden, auf Amerikaner

Franzosen und Deutsche, auf ungläubige Weltkinder und strengkatholische Bauern übt und sie durch viele Stunden, vor- und nachmittags, unter brennender Sonne und strömendem Regen auf den Holzbänken festhält, war kaum etwas zu spüren. Der Erfolg war doch nur äusserlich. Man hatte etwas Apartes genossen, ein interessantes Experiment mitgemacht, allein es war nur die flüchtige galvanische Erregung, nicht die glaubenskräftige Erweckung eines Dahingegangenen zu neuem, wahrem Leben.

Bücheranzeigen.

1. **Çukasaptati**, Die. Textus simplicior. Herausgegeben von Richard Schmidt. Leipzig 1893 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. X. Band. Nr. 1).
2. **Çukasaptati**, Die. (Textus simplicior.) Aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Schmidt. Kiel, C. F. Haeseler, 1894.

Die indische Fabel-, Märchen- und Erzählungslitteratur ist von den Sanskritisten auffallend lange vernachlässigt worden. Erst 1887 hat Peterson einen kritisch reineren Text des Hitōpadēça herausgegeben, auf dem die Übersetzung von Fritze, Leipzig 1888, beruht. Vom textus ornatior des Pañcatantra fehlt eine Ausgabe noch immer und die literarhistorischen Fragen, die sich an dieses Werk knüpfen, sind erst durch L. von Mańkowskis Arbeit: Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshēmēndras Bṛihatkathâmañjarî, Leipzig 1892, wieder in Fluss gebracht worden. Von Kshēmēndras Bṛhatkathâmañjarī fehlt ebenfalls noch eine vollständige Ausgabe. Über die Siṁhāsanadvātriṁçikā hat erst 1878 Weber die ersten umfassenden Mitteilungen gemacht (Indische Studien 15, 185 ff.); vom Texte selbst giebt es nur schlechte indische Ausgaben. Die Vētālapañcaviṁçatikā wurde erst 1887 von Uhle kritischer herausgegeben. Von dem vierten neben Pañcatantra, Siṁhāsanadvātriṁçikā und Vētālapañcaviṁçatikā heut in Indien in Übersetzungen in den Landessprachen beliebtesten Erzählungswerke, der Çukasaptati, war bis 1890 im Sanskrittext nur der Anfang bekannt, den Lassen schon 1838 in seiner Anthologia sanscritica herausgegeben hatte, während 59 Erzählungen nur in der griechischen Übersetzung des Galanos (Athen 1851) vorlagen, der sie aus dem Sanskrit übertragen hatte. Der Grund der langen Vernachlässigung war hier der Mangel an genügendem Material. So allgemein verbreitet das Werk auch in den neueren Sprachen Indiens ist, und wohl gerade deswegen, so selten sind Sanskrit-Handschriften, die obendrein noch zwei verschiedene Recensionen des Textes bieten und auch innerhalb derselben Recension beträchtlich schwanken. Eine Ausgabe des Originals war um so wünschenswerter, als uns längst die persischen Bearbeitungen, das Ṭūṭī-nāmah „Papageienbuch", des Nachschabī und Muhammad Qādirī und die auf Nachschabī beruhende türkische Bearbeitung durch Übersetzungen bekannt sind.

Text und Übersetzung liegen uns nun durch Dr. Richard Schmidt vor. Bereits 1890 hatte Schmidt in seiner Schrift: „Vier Erzählungen aus der Çuka-

ti. Saṁskṛt und Deutsch. Kiel 1890" Bericht über sein Material gegeben und Erzählungen in der Fassung zweier Recensionen im Originaltext mitgeteilt übersetzt. Wie beim Pañcatantra, so scheiden sich auch bei der Çukasaptati lich zwei Recensionen aus, eine längere, in rhetorischer, oft sehr gezierter bombastischer Sprache geschriebene, und eine kurze, in ganz einfacher Sprache asste, die mit mehr Versen als die erste durchsetzt ist und auch Verse in crit und Apabhraṁça enthält, von denen die längere frei ist Nach dem Vorge Kosegartens beim Pañcatantra hat Schmidt auch hier diese Recensionen als us ornatior (O) und textus simplicior (S) geschieden und seine Ausgabe Übersetzung giebt uns den letzteren Text. Von O. hat er seine Ausgabe in eit. Schmidt entscheidet sich dafür in S einen „Auszug aus einem umfangcheren Werke" zu sehen und er hat darin unzweifelhaft recht. Ein abschliessendes eil wird erst möglich sein, wenn auch O vorliegt Schon jetzt aber kann man den Proben ersehen, dass die Motivierung in O besser ist als in S. So ist B. die 32. Erzählung in S sehr matt, der Schluss völlig unbefriedigend, während in O (Vier Erzählungen p. 18. 41) allen Ansprüchen genügt, ohne den Eindruck ıer nachträglichen Verbesserung zu machen. Ebenso ist die 26. Erzählung in gegenüber O (l. c. p. 13. 37) ganz wirkungslos und für Erzählungen, wie die ., 24., 68., würde man gern eine weitläufigere, klarere Fassung haben.

Die Çukasaptati hat dieselbe Form, wie die übrigen Werke dieser Art: die nzelnen Erzählungen werden in eine Rahmenerzählung eingeschachtelt. Madananoda, der Sohn des Grosskaufmanns Haridatta, war ein ungeratener, lüderlicher Iensch, der seinen Eltern viel Kummer bereitete Ein Freund des Haridatta, der Brahmane Trivikrama, brachte diesem einen in der Weltweisheit erfahrenen Papagei und eine Predigerkrähe und durch die Unterweisungen des Papageis wurde Madananoda bekehrt und ging in die Fremde, um Handel zu treiben. Seine Frau Prabhāvatī liess sich von Freundinnen überreden, mit einem anderen Manne ein Liebesverhältnis anzuknüpfen, wird aber jedesmal, wenn sie ausgehen will, von dem Papagei abgehalten, der ihr eine Geschichte erzählt von Leuten, die sich durch ihre Geistesgegenwart und Schlagfertigkeit aus schwieriger Lage befreiten. Meist sind es Männer oder Frauen, die auf dem Ehebruch ertappt werden. Der Papagei rät der Prabhāvatī zu gehen, wenn sie in gleicher Lage sich ebenso gut zu helfen wisse wie jene. Durch diese Geschichten wird Prabhāvatī vor dem Ehebruch bewahrt, und nachdem 69 Geschichten erzählt sind, kehrt ihr Mann zurück.

Wer sich mit indischer Litteratur beschäftigt, ist an etwas starke Kost gewöhnt. Die Erzählungen der Çukasaptati gehören zu der Gattung, vor die man mit viel mehr Recht als Chézy dies bei Amaru gethan hat, als Motto den Ausspruch des Ovid setzen könnte: me legat non frigida virgo. Manche sind ohne Witz, was zum Teil der vorliegenden Fassung zuzuschreiben sein dürfte, wie schon erwähnt. Der grössere Teil aber enthält einen gesunden Humor, der trotz des anstössigen Inhalts seine Wirkung nicht verfehlt. Nur ganz wenige Erzählungen, wie die 31., 41., 42. bis 44., sind auch inhaltlich ganz unbedenklich. Für die Volkskunde aber ist die Çukasaptati ganz unschätzbar. Zum erstenmale erhalten wir hier die Sanskritfassung vieler uns aus anderen Quellen bis herab auf Boccaccio bekannter Erzählungen und es ist eine dankbare und anziehende Aufgabe, alle diese Erzählungen miteinander zu vergleichen und ihre ursprüngliche Gestalt festzusetzen. Den Anfang hat Benfey in seiner Anzeige von Rosens Übersetzung des Ṭūṭī-Namah schon 1858 (jetzt = Kleinere Schriften 2, 3, 64 ff.) und im ersten Bande seines Pañcatantra gemacht, eine vollständige Arbeit darüber verspricht Schmidt.

Die Herstellung des Textes war bei dem grossen Schwanken d
keine leichte Aufgabe. Schmidt hat sich ihrer mit Geschick u
kenntnis erledigt. Ebenso ist seine Übersetzung durchweg zu lob
verlässig. Dass man manche Stellen anders als er fassen kann, is
begreiflich ist mir, von wo p. 24, 22 die Worte: „nennt es ja s
die Übersetzung gekommen sind, die ganz sinnlos sind und i
stehen. Ärgerlich ist der Druckfehler p. 25, 22 „bestrebt" statt
p. 41, 16 „jeder" für „jedes". Auf S. 53 ist die Wendung „als
besorgt hatte" gar zu leicht misszuverstehen: man lese: „als er d
Seite 55 lies statt „Kleid" vielmehr „Mieder" und statt des wie
zuverstehenden „seine Frau sagt nur so", ist „seine Frau sprich
Zu wörtlich ist p. 68 die Übersetzung „Gefäss". Dass damit die S
ist, kann man aus der Übersetzung nicht ersehen. An anderen St
84, wäre für Nicht-Sanskritisten eine Anmerkung nötig gewesen. G
der Herr der Hindernisse, sind für weitere Kreise unverständlich.

Hoffentlich giebt uns Schmidt auch bald die Übersetzung
Marāṭhī - Übersetzung. Für seine bisherigen Leistungen gebührt
Anerkennung.

Halle a. d. Saale. I

Lieder und Geschichten der Suaheli. Übersetzt und e
C. G. Büttner. Berlin, E. Felber 1894. S. XVI. 202.
zur Volks- und Völkerkunde. 3. Bd.)

Der jüngst durch den Tod unerwartet hinweggeraffte Dr. E
Missionar in Ostafrika, zuletzt Lehrer am Orientalischen Semina
von ihm gesammelte und übersetzte Lieder und Geschichten de
deutschen Schutzgebiete in Ostafrika, der Suaheli, der Litteratur
dargebracht. Es sind drei grössere Gedichte, aus den muhamedan
vorstellungen von den letzten Dingen entsprossen, wie dieselben
urteilen, von den Maskatarabern nach Ostafrika gebracht worden
den Märchen und Geschichten geht manches auf arabische Quell
sich aus dem uralten Verkehr zwischen Arabien und der Goldküs
Eine Art sansibarischer Anstandslehre hat der frühere Lektor Slema
während sein Nachfolger Amur Mitteilungen über seine eigene F
Eindrücke Berlins auf ihn niederschrieb. Von den in prosaischer
gebenen kleinen Gedichten sind die meisten Spottlieder. Der Ei
in das innere Leben der Suaheli durch Büttners Buch bekommen
essant.

Percy's Reliques of ancient english poetry, nach der e
von 1765 mit den Varianten der späteren Originalau
gegeben und mit Einleitung und Registern versehen
Schröer. Berlin, E. Felber 1893. S. XXVIII. 1136. 8

Wir wollen hier nur kurz auf diese neue Ausgabe der wich
alter englischer Lieder und Balladen des Bischof Percy hin

Prof. Arnold Schröer in Freiburg veranstaltet hat; der ursprüngliche Plan des Herausgebers musste nach dem Schiffbruch des ersten Verlegers sehr beschränkt werden. Aber die Hauptsache, ein möglichst korrekter Abdruck der ersten Ausgabe mit den Varianten der folgenden Originaleditionen ist ausgeführt worden. Das litterarhistorische Register Schr.s ist dankenswert. Denen, die sich mit Percys Reliques beschäftigen, welche auf die englische und die deutsche Poesie so bedeutend bald nach ihrem Erscheinen wirkten, wird dieser gute Neudruck mit seinen Beigaben sehr willkommen sein.

Fränkel, Dr. Ludwig, Shakespeare und das Tagelied. Ein Beitrag zur vergleichenden Litteraturgeschichte der germanischen Völker. Hannover 1893. Helwingsche Buchhandlung. 132 S. gr. 8°.

Der Volkskunde gehört die Gegenwart und die Zukunft; sie dient allen und beherrscht alles, und wer sie selbst auf dem Gebiete der vergleichenden Litteraturgeschichte zu Wort kommen lässt, läuft den Mitstrebenden den Vorrang ab. Die vorliegende Sonderuntersuchung ist ein kräftiger Beweis dafür. Dr. Fränkel stellte sich die Aufgabe, in Shakespeare den altgermanischen Geist, den verehrungsvollen Vertreter altnationaler Sitte und Sage (uns) zum Bewusstsein zu bringen und geht hierbei von dem berühmten Zwiegespräch der Liebenden in Romeo und Julie, III. Akt 5. Sc. 1—60 aus. Da er in der uns erhaltenen älteren englischen Litteratur keine Parallele für diese Episode vorgefunden, meint Dr. Fränkel, der Dichter habe ein deutsches oder holländisches Vorbild gekannt. Für uns kommt vorwiegend der 3. Teil der Abhandlung (Sachliche Übereinstimmungen S. 68—128) in Betracht, wo der Verfasser poetische Stücke verschiedener Art, Lieder und Märchen, auch Bräuche und Volksglauben, Überbleibsel alter Anschauungen, die die Voraussetzungen des Tageliedes erläutern, in staunenswerter Fülle zum Vergleich heranzieht. Die bekannte Thatsache, dass Shakespeare praktisch ein vortrefflicher Kenner des englischen Volkstums gewesen und mit seiner künstlerischen Kraft darin gewurzelt, hat uns Dr. Fränkel hier wieder erschöpfend nachgewiesen, doch auch etwas mehr: die tiefe, innige Verwandtschaft des germanischen mit dem romanischen Volkstum. Hier hätte er nachdrücklicher einsetzen dürfen und die Untersuchung wäre ergebnisreicher ausgefallen. Es ist kein blosser Zufall nämlich, dass z. B. weder die Südslaven noch die Kleinrussen in ihren Volksdichtungen eine halbwegs vollwertige Parallele zum Tageliede bei Shakespeare besitzen, obgleich es an „Voraussetzungen“ zu Liebesscenen, wie die gedachte, gewiss auch unter den Slaven niemals gefehlt haben kann. Das Tagelied zeigt sich uns als eine jener volkstümlichen Schablonen mit flüssigem, dichterischem Inhalt, die leicht von Volk zu Volk wandern, bis sich endlich jemand findet, der den Text derart fest giesst, dass er in seiner bestimmten Form über das Schablonenhafte hinauswächst. In diesem Nachweise, scheint es mir, beruht der eigentliche Wert der Studie Dr. Fränkels, die übrigens von Belesenheit und Vielseitigkeit ihres Verfassers Zeugnis ablegt und mannigfach zum Nachdenken anregt.

Wien. Friedr. S. Krauss.

Aufsätze über Märchen und Volkslieder von Reinhold Köhler. Aus seinem handschriftlichen Nachlass herausgegeben von Johannes Bolte und Erich Schmidt. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1894. S. 152. 8°.

Nach dem Tode des unvergesslichen Reinhold Köhler erhub sich bald der Wunsch nach einer Sammlung seiner vielzerstreuten, für die Volkspoesie und die vergleichende Litteratur- und Sagengeschichte hochwichtigen Aufsätze. Die Verhältnisse unseres Buchhandels machten die Erfüllung dieses Wunsches bis jetzt unmöglich. Dafür haben Erich Schmidt und Johannes Bolte den Freunden der Volksdichtung in dem vorliegenden Buche ein schönes Andenken an den vorzeitig geschiedenen Forscher in die Hände gegeben. Dasselbe enthält ausser dem zuerst in unserer Zeitschrift (II. 418 f.) gedruckten Nachruf von Erich Schmidt und dem Schriftenverzeichnis (ebenda 428) sechs in dem Weimarschen Mittwochs- oder Schlüsselverein gehaltene Vorträge, von denen nur der erste „über die europäischen Volksmärchen“ bis jetzt gedruckt war. Die fünf anderen: Eingemauerte Menschen. S. Petrus, der Himmelspförtner; Die Ballade von der sprechenden Harfe; Vom Glück und Unglück; Das Hemd des Glücklichen, treten hier zuerst in die Öffentlichkeit. Sie sind mit litterarischen Nachweisungen Köhlers, welche die Herausgeber möglichst ergänzten, versehen.

Einer besonderen Empfehlung des Buches bedarf es für niemanden, der da weiss, wer und was Reinhold Köhler gewesen ist. Und wer es nicht wusste, lerne ihn hier kennen! K. Weinhold.

Tille, V., Literarni studie I-Skupina lidových povídek o nezmámém rekovi, jenž v závodech ziskal princeznu za choť. Prag 1892. S. XV und 124. 8°.

Tille untersucht in der vorliegenden Schrift die Gruppe der Volkserzählungen vom unbekannten Helden, der sich in einem Wettkampf eine Prinzessin zur Frau erwirbt Er hat zu diesem Zweck alle nur irgend zugänglichen Märchensammlungen der verschiedensten Volksstämme durchforscht und die zahlreichen Fassungen dieses Märchens kritisch geprüft. Aus dem Schmuck der späteren Darstellungen, aus jüngeren Anwüchsen und Varianten sucht er den ursprünglichen Kern der Dichtung loszulösen und ihn auf dem Wege der Natursymbolik und der volkstümlichen Ethik zu deuten. Nach den vorhandenen Elementen des Stoffes und nach deren Beziehungen zu einander hat T. alle hierher gehörigen Märchen in drei Gruppen gesondert.

Die Märchen der Gruppe A haben im wesentlichen folgenden Inhalt. Der unbekannte Held ist der jüngste von drei Brüdern. Er ist gut und gilt für dumm. Nach dem Tode des Vaters soll jeder der drei Brüder an dessen Grabe je eine Nacht Wache halten. Der Jüngste wacht jede Nacht, auch in Vertretung seiner pflichtvergessenen Brüder, und erhält jedesmal von seinem als Geist auftretenden Vater ein wunderbares Pferd. Der König eines fernen Reiches will seine Tochter nur jenem Helden geben, der zu ihr in das dritte Stockwerk zu Pferde hinaufspringt oder einen Glasberg hinaufreitet. Mit seinen wunderbaren Pferden vollbringt der jüngste der Brüder dreimal die waghalsige That und eilt bescheiden von dannen. Doch an einem Zeichen, das ihm die Prinzessin auf die Stirn gedrückt hat, wird er erkannt und mit ihr getraut. Der Stoff ist in reiner Gestalt

über das ganze Gebiet des europäischen Russlands verbreitet, in verstümmelten oder abgerundeten Fassungen auch in anderen Ländern nachweisbar.

Die Gruppe B weicht von A darin ab, dass hier nicht ein Grab, sondern ein Feld zu behüten ist, dass die wunderbaren Pferde dem jüngsten Bruder von hilfreichen Märchengestalten (Feen, Zwergen, redenden Tieren u. a.) überreicht werden und dass die verlangte schwierige Aufgabe in einem Wettrennen besteht. Dieser Stoff ist allen slavischen und germanischen Volksstämmen bekannt. Die einzelnen Fassungen weichen infolge der stark aufgetragenen Lokalfarbe ziemlich von einander ab.

In den Märchen der Gruppe C ist der Held ohne Brüder, gewöhnlich ein Hirtenknabe, der auf der Weide mit Drachen oder Riesen kämpft, sie tötet und in deren Behausung die drei wunderbaren Pferde findet. Mit ihrer Hilfe siegt er dreimal auf einem von dem König veranstalteten Turnier. Später wird er an einer Wunde erkannt, die er beim Wegeilen vom Turnier erhalten hatte, und der Prinzessin vermählt. Dieser Stoff ist in ganz Mitteleuropa verbreitet, vielfach von fremdartigen Fäden umwoben.

Aus der vergleichenden Prüfung aller dieser Märchen, aus der Hervorhebung der gemeinsamen Grundzüge ergiebt sich als das ursprüngliche Gerippe der Erzählung: Ein unbekannter Held erwirbt sich eine Geliebte nach Besiegung grosser gefahrvoller Aufgaben. In den meisten Fällen bestehen die Gefahren in der Erklimmung eines Glasberges und der Tötung eines Drachen. Dass dieser Erzählung ein Naturmythus zu Grunde liegt, wird noch deutlicher durch eine Betrachtung der wunderbaren Pferde. Ihre Farben sind in der Regel rot, weiss und schwarz, erst später zuweilen — es ist eine Übertragung von dem Metall der Rüstungen — silbern, golden und kupfern. Was jene Farben bedeuten, lehrt uns ein Märchen der Bukowiner Zigeuner, wonach der Held nur ein Pferd reitet, das am Morgen rot ist, also im Widerschein der Morgenröte, bei Tage weiss (die meisten Zauber- und Götterpferde sind Schimmel), in der Nacht schwarz. Vom Stand der Sonne hängt also die Farbe des Pferdes ab. Als man diesen Zusammenhang nicht mehr kannte, machte man drei Pferde aus dem einen. Der Held dieser Volkserzählungen ist also auch ein späteres märchenhaftes Abbild des Sonnengottes, der sich mühsam die Erdgöttin erwirbt, die auf dem Glasberge thront, d. h. Winters über in Eis und Frost gefangen ist, oder die von Drachen, d. h. von den Mächten der Finsternis, der Kälte, des Nebels bewegt wird. Nach der Lösung dieser Fesseln vermählt er sich ihr, d. h. er befruchtet sie zu neuer lebensvoller Thätigkeit.

Neben dieser Form des bei allen Völkern vorhandenen Naturmythus zeigen die Märchen der Gruppen A und B noch ein zweites ethisches Moment, das nach Tilles Ansicht erst angefügt wurde, nachdem man die Natursymbolik vergessen hatte. Der jüngste der drei Brüder ist treu, uneigennützig, mitleidig, bescheiden, als Lohn für seine Herzensgüte erhält er den Preis, nach dem seine stolzen, bösen und eigentlich auch unvernünftigen Brüder vergebens ringen. Ein Zug, der mit mehr oder minder deutlicher moralischer Tendenz bekanntlich auch in vielen deutschen Märchen verschiedensten Inhalts wiederkehrt.

Tilles Schrift ist mit grossem Fleiss und mit vorsichtig prüfender Sorgfalt gearbeitet. Sie ist auch methodisch bemerkenswert, weil hier wieder der Versuch gemacht wurde, bei einer verbreiteten Märchengruppe die Entstehung, Ausgestaltung und Auflösung des Stoffes zu verfolgen und zu erklären. Wäre die Arbeit nicht in tschechischer Sprache abgefasst, wodurch sie den meisten Fachgenossen ein Buch mit sieben Siegeln geworden ist, so könnte sie der Volkskunde viel grösseren Nutzen bringen.

Prag. A. Hauffen.

Die Geschichte der deutschen Weihnacht [illegible] Leipzig [illegible]

[illegible]

könnte sein Hauptvermögen so wahnwitzig zerstören! Der Monatname slachtmân ist, nebenbei bemerkt, geographisch sehr beschränkt (Meine deutschen Monatnamen S. 54). Was der Verf. von der Erneuerung des Herdes zu Wintersanfang vorbringt (S. 11), ist unbewiesene Phantasie.

Mit den Beweisen steht es überhaupt übel. So schreibt der Verf. S. 42, dass die deutschen Städte im 14. Jahrhundert Weihnachten ebenfalls (die Beziehung dieses „ebenfalls" ist dunkel) zu feiern begannen. Den Beweis soll eine Stelle aus den Wiener Schneiderstatuten von 1340 geben, worin geboten wird, die hohen Kirchenfeste (Ostern, Pfingsten, Weihnachten), die vier Marientage und die Sonntage samt ihren Vigilien zu feiern, d. h. an ihnen nicht zu arbeiten!

Die Gliederung nach Zeit und Landschaft vermisst man durchaus. Die Methode fehlt, auch der rechte Blick und die Zuverlässigkeit der einzelnen Angaben. So heisst es S. 221, die hl. Hedwig sei in Schlesien geboren; sie war aber bekanntlich eine Frankin, aus dem Grafengeschlecht von Andechs, und umgab sich in Schlesien mit Leuten aus der Heimat.

Um ein Wort über den Weihnachts- oder Christbaum zu sagen, so ist derselbe ursprünglich Symbol des frischen Naturlebens, so gut als die Bäumchen oder Zweige bei der Lenzverkündung und als der Maibaum. Solche Bäumchen oder Bäume waren und sind daher auch bei Hochzeiten (z. B. in Oststeiermark, Schwaben, im lüneburgischen Wendland) Brauch. Der Aufputz fand sich allmählich von selbst hinzu. Die Lichter des Weihnachtsbaums sind wahrscheinlich von den Lichtern der Christmesse entlehnt.

Der Julblock ist das auf das Hausinnere beschränkte Sonnwendfeuer, wie schon Mannhardt (Baumkultus I, 237) vermutete.

Wenn sich der Verf. S. 248 wundert, dass vom 15.—17. Jahrhundert Zeugnisse für den weihnachtlichen Schmuck der Häuser mit grünem, rote und weisse Beeren tragendem Laub und mit blühenden Büschen mangeln, so kann man sich über diese Verwunderung wundern, da im deutschen Winter naturgemäss grünes Laub und Blüten fehlen Aber der Schmuck mit Tannenreisern ist auch für jene Periode durch Sebast. Brant (Narrenschiff 65, 37) und Geiler (Omeiss) hinreichend bezeugt, also durch Elsässer, aus deren Heimat dann das früheste Zeugnis für den nach heutiger Art geschmückten Weihnachtsbaum (Tille S. 258) stammt.

K. Weinhold.

Litterarisches Jahrbuch. Centralorgan für Nordwestböhmen und die deutschen Grenzlande. Begründet und herausgegeben von Alois John. IV. Band, 1894. Eger, im Selbstverlag des Herausgebers. S. 106. 8°. Mit 1 Porträt und 1 Bilde.

Dieses für das Egerland in erster Linie bestimmte Jahrbuch liegt zum viertenmale vor. Es verdankt seine Entstehung und Fortführung einem begeisterten Egerländer und tüchtigen Deutschböhmen, Herrn Alois John, der für deutsches Volkstum und Geistesleben seiner schönen Heimat seit einer Reihe von Jahren wirkt und schafft. Das vorliegende Bändchen enthält einen Aufsatz von H. Pudor über volkstümliche Kunst, worin der Verf. zum Heil deutscher Kunst die Rückkehr zum Holzbau, zur farbigen Holzplastik, zur Miniaturmalerei in Wasserfarben, zum Volkslied in Text und Melodie fordert! Dann handelt A. John über das Egerland und seine Dialektdichtung und im besonderen über Graf Clemens Zedtwitz, den Nestor der Egerländer Dialektdichter. In sehr lebendiger Art erzählt darauf

Joh. Peter, der Nachfolger von Stifter und Rank als Schilderer des Böhmerwaldes in seinen Dorfgeschichten, von dem Passionsspiel in Höritz. Aus dem übrigen Inhalt heben wir einen von W. von Biedermann mitgeteilten Brief Goethes an Bergmeister Lössl und die Kritische Rundschau des Herausgebers hervor. Wir wünschen dem Litterarischen Jahrbuch die Teilnahme aller patriotischen Egerländer und die Beachtung im übrigen Deutschland, damit der Herausgeber und Selbstverleger in seinem löblichan Streben nicht ermatten dürfe.

K. Weinhold.

Die Medicin der Naturvölker. Ethnologische Beiträge zur Urgeschichte der Medicin. Von Dr. Max Bartels. Mit 175 Original-Holzschnitten im Text. Leipzig, Th. Griebens Verlag (L. Fernau). 1893. S. XII. 361. 8°.

Man braucht kein Mediciner zu sein, um das neue Werk von Sanitätsrat Bartels würdigen zu können, ja ich glaube, dass dasselbe ausserhalb des engeren Fachkreises mehr Teilnahme und Benutzung finden werde als innerhalb. Die Geschichte der Medicin wird heute überhaupt immer mehr in den Hintergrund geschoben, so dass Beiträge zur Urgeschichte derselben den mit allen Früchten der modernen Naturwissenschaften, und mit Hilfe ausgezeichneter Technik arbeitenden Medicinern der Gegenwart wohl recht gleichgiltig sind. Um so lebhafter werden Anthropologen und Völkerpsychologen dem Verf. danken, dass er die vielfach zerstreuten Nachrichten über die Heilkunde der Naturvölker in ein systematisch geordnetes Kompendium gebracht hat. Es war ein gewaltiges Material zu bewältigen, da auch die europäische Volksmedicin vergleichend herbeigezogen werden musste. Diese Vergleichung lehrt, dass die Grundauffassung über die Ursachen der Krankheiten überall dieselbe ist, indem übersinnliche Gründe dafür gesucht werden, welche die Heilungsversuche in enge Beziehung mit der Religion und dem Kultus bringen. Priester und Ärzte sind in ältester Zeit häufig dieselben Personen, und den Medicinmann der Naturvölker, sowie die weisen Frauen der europäischen Volksheilkunde umgiebt der mystische Glaube als kräftigste Stütze ihrer Kuren. Mit dem mystischen Element verband sich aber nicht selten der Vorteil reicher Erfahrung und die Gabe guter Beobachtung, so dass in manchen Teilen die Medicin der Naturvölker überraschende Thatsachen aufweisen kann.

Das Buch zerfällt in 15 Kapitel: Einleitung, die Krankheiten, die Ärzte, die Diagnostik, die Medikamente, die Arzeneiverordnungslehre, die Wasserkur, Massagekuren, Verhaltungsvorschriften, übernatürliche Diagnose, übernatürliche Krankenbehandlung, specielle Pathologie und Therapie, Gesundheitspflege und Epidemien, die kleine Chirurgie, die grosse Chirurgie.

Zur Erläuterung des streng objektiv gehaltenen Textes dienen zahlreiche Holzschnitte, welche grösstenteils nach photographischer Aufnahme von Gegenständen des Berliner Museums für Völkerkunde gemacht sind.

Wir müssen auch vom Standpunkte der Volkskunde dem verdienten Herrn Verfasser danken, da sein Werk für die Einsicht in Grund und Mittel unserer Volksmedicin ein unentbehrliches Hilfsmittel fortab sein wird.

K. Weinhold.

Die Anfänge der Kunst. Von Dr. phil. Ernst Grosse. Mit 32 Abbildungen im Text und drei Tafeln. Freiburg i. B. und Leipzig, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1894. S. VII. 301. 8°.

Es ist sehr unrecht von Richard Andree, seine Herrn Grosse sonst so wohlgesinnte Anzeige im „Globus“ (LXV Nr. 1) mit dem Satze zu beginnen: „einen regelrechten Kunsthistoriker von der alten Schule dürfte der Schlag rühren, wenn er dieses Buch liest“. Nun fühlt sich gewarnt, wer doch den grössten Nutzen haben könnte, sofern er des Umlernens noch fähig wäre. Nicht müssiges Spiel und eitel Zeitvertreib ist die rohe Kunst der Naturvölker; sie ist nur noch ein rein sociologisches Phänomen, dessen sehr bestimmte und bei allen primitiven Völkern voll übereinstimmende Gesetze festgestellt sein wollen; die Kunst der untersten Kulturstufen, wenn sie auch noch keineswegs ausschliesslich ästhetischen Absichten entspringt, sondern vielfach in erster Linie praktischen Zwecken dient, ist in ihren wesentlichen Mitteln und Zielen schon Eines mit dem künstlerischen Schaffen der gebildeten Völker. Über ihre Anfänge kann uns keine Archäologie und keine individuelle Psychologie, sondern nur die Völkerpsychologie und das ethnographische Material aufklären. Nur die Anfänge der künstlerischen Architektur haben einen späteren Ursprung.

Der Verfasser, der, mit gründlicher philosophischer Vorbildung ausgestattet, sein Thema in fliessender, lichtvoller Darstellung behandelt und keinen Augenblick langweilig oder trivial wird, sucht seine Kunstgesetze nur bei den Jägerstämmen; seine Künstler sind vornehmlich die Australier, die Minkopie, die Botokuden und die Eskimo. Primitive Völker sind ihm solche, die eine primitive Form des Nahrungsgewerbes haben; durch die bei einer Gruppe vorherrschende Wirtschaftsform lässt er die Gestaltung der höheren Vorstellungen bestimmt werden. Er erörtert in besondern Kapiteln die Kosmetik, die Ornamentik, die Bildnerei den Tanz, die Poesie und die Musik. Leider gestattet der zur Verfügung gestellte Raum nicht, ihm in die einzelnen Kunstgebiete zu folgen; um so nachdrücklicher sei es im allgemeinen hervorgehoben, dass es ihm nicht auf das Aufzählen und Aneinanderreihen, sondern auf das Zergliedern und Verstehen der Beobachtungen ankommt. Hierin steckt das grosse Verdienst der vortrefflichen und für jeden Vorwärtsstrebenden unentbehrlichen Arbeit.

Es soll kein Tadel sein, wenn die Meinung ausgesprochen wird, dass mehr Stämme für die Untersuchung hätten verwertet werden können, als durchgängig geschehen ist. Nötig war es nicht und die Ergebnisse wären nicht anders geworden. So hätte besonders Südamerika noch mancherlei schätzbares Material geboten. Aber geradezu erstaunlich ist die Zahl der Bestätigungen, die dem Verfasser für die Kapitel der Kosmetik, Ornamentik und Bildnerei aus dem gleichzeitig erschienenen Buche des Referenten „Unter den Naturvölkern Centralbrasiliens“ erwachsen. Es finden sich Übereinstimmungen, und zwar zuweilen mit dem ganzen verblüffenden Habitus des „Völkergedankens“, in solchem Umfang, dass man mit Fug und Recht schliessen darf, in beiden Fällen werde eine gute Sache verteidigt. Referent kann deshalb jedem, der seinem Reisebericht Interesse abgewonnen hat, nur auf das Dringendste empfehlen, auch das Grossesche Buch zu lesen, und möchte umgekehrt seiner angeborenen Bescheidenheit nicht die Zügel schiessen lassen und einen Freund Grosses etwa mit Gewalt zurückhalten, falls er sich auch bei den Naturvölkern Centralbrasiliens umschauen wollte.

Karl von den Steinen.



Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens. Reiseschilderungen und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition 1887—88 von Karl von den Steinen. Mit 30 Tafeln sowie 160 Textabbildungen nebst einer Karte. Berlin 1894. Dietrich Reimer (Hoefer & Vohsen). S. XIV. 570. gr. 8°.

Die geographische und anthropologisch-ethnographische Bedeutung dieses Buches, worin Professor von den Steinen seine zweite Reise zu den Indianern des Schingú-Quellgebietes in Central-Brasilien in anziehender und gründlicher Art beschreibt, haben wir hier nicht zu würdigen; die Geographen und Anthropologen werden das hinreichend thun. Uns liegt nur ob, auf die reichen Mitteilungen aufmerksam zu machen über die Kulturverhältnisse und über die Sitten jener Indianervölkchen, die für die vergleichende Kulturgeschichte des Menschengeschlechtes sehr reiches Material bieten. Wir wollen nur einzelnes herausheben.

Bei den Bakaïrí, den Paressi, Bororó und anderen Stämmen herrscht die Sitte des männlichen Wochenbettes, die Couvade. Nach der Geburt eines Kindes liegt der Vater den grössten Teil der Zeit in einer Art Wochenstube in der Hängematte, fastet streng, berührt keine Waffen, während die Mutter nur kurze Erholung geniesst und bald an die Arbeit geht. Genösse der Vater etwas anderes als eine dünne Wassersuppe, so würde es dem Kinde schaden.

Wenn der letzte Rest der Nabelschnur abfällt, ist er wieder ein freier Mann. Bis dahin hat er das Kind zu besorgen, das mit dem Abfallen des Nabelschnurteils zur selbständigen Persönlichkeit wird.

Das Kind erhält bald nach der Geburt einen Namen, aber nicht den des Vaters, sondern des Grossvaters, Oheims oder sonst eines Vorfahren. Unter Erwachsenen kommen Namentausche als Zeichen besonderer Freundschaftsbündnisse vor. Einer klopft den anderen sechs- oder siebenmal auf den Rücken und sagt ebenso oft seinen Namen, bläst ihm dann auf die Brust und sagt ihm seinen Namen ins Ohr. Dann ist der Namentausch vollzogen (S. 125. 334. 434. 503).

Die Ehen werden bei den Bakaïri und Paressi ohne besondere Festlichkeiten eingegangen, indessen nachdem Besprechungen der Eltern vorangegangen sind: bei den Bakaïri erhält der Vater des Mädchens Pfeile und Steinbeile als eine Art Brautkauf, bei den Paressi bekommt das Mädchen Geschenke. Dann hängt der Mann seine Hängematte über die der Braut (S. 331. 434). Die Scheidung geschieht nach dem Belieben des einen oder andern Teils ohne jede Förmlichkeit.

Bei dem wilden Jägervolke der Bororó ist die Einwilligung der Eltern nicht verlangt; der Mann nimmt sich die Frau und diese bleibt im Hause ihrer Eltern, auch wenn sie Kinder gebiert. Dort besucht sie der Mann des Nachts.

In dem Männerhause, worin die unverheirateten Männer zusammen leben, herrscht wilder Verkehr der Geschlechter. Die Männer holen sich die Mädchen mit Gewalt hinein oder es werden ihnen solche gegen die Abgabe von Pfeilen an den Bruder oder Mutterbruder zum Gebrauche überlassen. Als Väter der Kinder gelten sämtliche Insassen des Männerhauses, mit denen das Mädchen verkehrt hat. Eine solche Ranchäofrau verheiratet sich nicht mehr an einen Einzelnen (S. 500 f.).

Sehr interessant sind die Ausführungen über die Vorstellungen jener brasilianischen Indianerstämme von dem Verhältnis zwischen Mensch und Tier (S. 350 fg.). Sie betrachten die Menschen und die Tiere als gleiche Wesen, die sich nur durch das Äussere und die Eigenschaften von einander unterscheiden, die aber eine wie die andern nach Familien und Stämmen gegliedert sind und ihre verschiedenen

Sprachen sprechen. Ein mit besonderem Wissen und Können begabter Mensch, ein Medicinmann, kann sich in jedes beliebige Tier verwandeln, und versteht auch die Sprachen aller Tiere. Aber nicht bloss die Medicinmänner vermögen das. Dieser und jener Stamm steht zu gewissen Tieren in genauer Verwandtschaft. Die Bakairi und die Paressí, ursprünglich menschenfressende Völkerschaften, haben den Jaguar zum Stammvater. Die Bororó sind Ararás, weil sich nach verbreitetem Glauben ihre Verstorbenen in rote Ararás verwandeln. Die Neger werden nach ihrem Tode zu schwarzen Vögeln, zu Urubús.

Jene Völker sehen die ganze Natur unter dem Urbild der Tiere. So erklären die Bororó die grossen Gestirne, Sonne und Mond, für rote Araráfedern, das südliche Kreuz für die Zehen eines grossen Strausses, den Orion für eine Schildkröte u. s. w. Diese Tiere oder Tierglieder sind durch Zaubereien an den Himmel hinauf gekommen und haben sich dort verwandelt.

An derartigen, für Völkerpsychologie und für Volkskunde überhaupt wichtigen Mitteilungen ist das Werk Professors von den Steinen reich. Das wenige, das wir hier hervorhuben, möge dazu dienen, alle Volksforscher auf diese ergiebige neue Quelle aufmerksam zu machen. K. W.

Friedr. Tribukeits Chronik. Schilderungen aus dem Leben der preussisch-littauischen Landbewohner des 18., 19. Jahrhunderts. Herausgegeben von A. und P. Horn. Insterburg, im Selbstverlag der Herausgeber, 1894. S. III. 47. 8°.

Im Dorfe Christiankehmen, im ostpreussischen Kreise Darkehmen, hat der Gemeindevorsteher Tribukeit 1864—75 Lebenserinnerungen und Schilderungen des Lebens im Dorfe aufgeschrieben, die in dem vorliegenden Hefte herausgegeben sind, begleitet von erläuternden Anmerkungen der beiden Herausgeber und des früheren Kultusministers, jetzigen Oberpräsidenten von Westpreussen, Herrn v. Gossler, der eine Zeitlang Landrat jenes Kreises gewesen ist und für Volksleben ein lebhaftes Interesse besitzt. Das Büchlein ist eine wertvolle Gabe zur Kenntnis der littauischen oder ehemals littauischen Bauern, denn der Verfasser der Chronik seines Heimatdorfes, Friedr. Tribukeit, war ein gescheiter, tüchtiger Mann. Ausser Nachrichten über seine Familie und das Dorf Christiankehmen handelt er über die Wege, den Wirtschaftsbetrieb, die Baulichkeiten (wobei der Schule eingehend gedacht wird), das Winterleben im Hause, die Hochzeitgebräuche, die Nahrungsmittel, den Handel (die Juden), die Ackerseparation und ihre wohlthätigen Folgen. Man möchte wünschen, dass jedes Dorf seinen Tribukeit hätte.

K. W.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, den 24. November 1893. Der Verein versammelte sich im Hörsale des Museums für Völkerkunde, wo Herr Geheimrat Prof. Dr. Bastian eine reiche Auswahl von Fetischen zur Illustrierung seines Vortrages über



Fetischismus aufgestellt hatte. Er sprach von den Grundlagen des Fetischglaubens, wies seine Verbreitung über die ganze Erde nach, hob Übereinstimmungen im einzelnen auch bei entlegenen Völkern und Racen hervor und verweilte besonders bei charakteristischen Erscheinungen des Fetischglaubens der afrikanischen Naturvölker[1]). An der Diskussion beteiligten sich die Herren Meitzen und Brückner. Sie drehte sich hauptsächlich um die Methoden des Sammelns und Untersuchens.

Freitag, den 15. Dezember 1893. Herr Oberlehrer Dr. H. Lübke sprach über den Totenkultus der Neugriechen, der in der Art der Bestattung, der Totenmahlzeiten, Spenden für die Toten u. s. w viele Ähnlichkeit mit dem griechischen Altertum, aber auch mit den Bräuchen verwandter Völker zeigt. Besonders verweilte der Vortragende bei den Charosliedern, deren er eine Anzahl in eigenen poetischen Übertragungen vorlas, wobei auf die Ausbildung des Charos und seines Reiches und allerhand an die Toten sich knüpfenden Aberglauben eingegangen wurde. — Herr Generaldirektor Walden wies thüringische Trachtenbilder vor und besprach die verschiedenen Typen der deutschen Köhlerhütten, daran die Frage nach einem etwaigen Zusammenhange mit dem ältesten deutschen Hause knüpfend. — Im geschäftlichen Teile der Sitzung strich der Verein die Bestimmung des § 11 der Statuten, dass zum ersten Vorsitzenden dasselbe Mitglied nur drei Jahre hintereinander gewählt werden könne, und wählte dann auf Antrag des Herrn Walden den Vorstand des Jahres 1893 für das folgende wieder. Er besteht aus den Herren Weinhold als erstem, Virchow als stellvertretendem Vorsitzenden, Brückner als erstem, Minden als stellvertretendem Schriftführer, Alexander Meyer Cohn als Schatzmeister, Meitzen und Schwartz als Beisitzern.

Freitag, den 26. Januar 1894. Herr Gymnasialdirektor Dr. W. Schwartz teilte in einem Vortrag „Vom Sagensammeln" ernste und heitere Erinnerungen aus den Wanderungen mit, die er in den Jahren 1837—1849 teils und zuerst im Verein mit Adalbert Kuhn, teils allein unternahm. Vom Umkreise Berlins dehnten sie sich nach Norden bis an die pommersche und friesische Küste, südwärts bis nach Westfalen aus und lieferten das Material für die bekannten Sagensammlungen der beiden Forscher, die zu den ersten gehören, die auf diesem Gebiete des Volkstums arbeiteten. Nützliche Winke für die Weise des Sammelns fehlten nicht. — Fräulein E. Lemke besprach Volkstümliches über Brot und anderes Gebäck. Sie behandelte Sitten und Bräuche bei Bereitung und Verwendung der Gebäcke, indem sie namentlich bei Westpreussen verweilte, aber auch die übrigen Teile Deutschlands heranzog. Zeichnungen machten eine grosse Zahl verschiedenartigen Backwerks anschaulich. — Der Vorsitzende, Herr Geheimrat Professor Dr. Weinhold, verlas den Geschäftsbericht, der ebenso erfreulich war, wie der vom Schatzmeister, Herrn Alexander Meyer Cohn, vorgeführte Kassenabschluss. Bemerkt sei noch, dass die Bibliothek des Vereins in einem von Herrn Cohn ihr überlassenen Zimmer des Hauses Unter den Linden 11 aufgestellt ist und von Herrn Franz Goerke verwaltet wird. — Da der erste Schriftführer, Herr Prof. Dr. Brückner, sein Amt niedergelegt hat, hat der Vorstand in seine Stelle den Unterzeichneten kooptiert.

Prof. Dr. Max Roediger.

---

1) Der Vortrag ist erweitert erschienen unter dem Titel: Controversen in der Ethnologie. Von A. Bastian. III. Über Fetische und Zugehöriges. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1894. S. VIII. 87. IX. 8°.

Aus Gossensass.
Arbeit und Brauch in Haus, Feld, Wald und Alm.

Von **Marie Rehsener.**[1]

II.

(Hierzu Tafel I).

„Wie mir scheint", sagte die Zenze, „hat der Bauernstand die schwerste Arbeit und ist am ‚feschstesten' verachtet."

Ja, wenn hier das Erdetragen nicht wäre, meinte ich, und die Sorge wegen der Güsse (Überschwemmung)! „Ja, wenn — wär! wenn Wasser Wein wär und Kühdreck Butter, hätt der Glaser Lipp sich auch a Kuh derrichtet."

Einmal hat Einer vom Erdetragen nichts wissen wollen. „Erde", sagte er, „haben wir genug! Die reicht ja bis an die Jöcher!" Er hat bald aufgehaust.

Und wie ging es einem Andern? Er glaubte alles wohl imstande zu haben und sagte abends zur Diern: „Jetzt magst Du das Glück bei Thüre aussnkehren, jetzt braucht es nur noch ein schönes Kalbl." In der Nacht zerstörte die Güsse sein Haus, begrub ihn darunter und überschüttete alles Land mit Schotter (Geröll). Nichts wächst jetz dort mehr als Stauden, in denen es nachts mitunter rêrt (weint)[2].

Der Hochwiedner Bauer hat gesagt: „Hier muss man sein Land lieb haben, soll es etwas tragen."

Wird einem die Arbeit auch noch so schwer, man darf vom Land nichts hergeben, gleich kann man die zweite Kuh nicht mehr halten und dann fehlt es überall.

Auch die Erträgnisse der Felder soll man nicht verschleudern. Von allem, was sie hervorbringen, müssen sie wieder ihren Antheil haben: „Es steht schlimm, wenn einer — etwa wegen Schulden — das Korn dem Bäck (Bäcker) und das Heu dem Schuster hingeben muss! Bei einem Bauern mängelt (vermisst) man ein jedes Stötzl (kleines Maass) Korn, wenn nicht anders im Mist.

1) Zeitschrift III, 40—55.

2) Die Stelle bei Schmirn heisst man noch beim Staudenrêrer.

Sparen muss man — es geht nicht anders — ausderschöpfen kann man einen See.“ —

„Einen Hof wie den Nockerhof — Haus, Garten, Feld und Wald. alles in einem Zaun — wüsst ich keinen zweiten.“

Das Haus ist dem ganzen Besitzthum, was der Herd dem Hause. Von ihm geht alles aus und kehrt wieder dorthin zurück, und Fäulige und Furm (Faulheit und Unordnung) im Hause rächt sich auch in der *Weite:* Das Haar, welches man herumwirft, sammeln die Hexen und bringen es wieder in den Schlossen des Schauers (Hagels). Da kann man es sehen — sie sind oft auch nicht kugelit, sondern eckig. — Man hat sie in den brennenden Ofen geworfen, weil man meinte, wie man dem Hexenwerk thut, geschieht es den Hexen selbst, sie fühlen das Brennen.

Im Hause kann die Arbeit ruhig ihren Gang gehen, und wer einen Dienst mit Schatten und Scherm[1]) sucht, d. h. wo er Schutz gegen Sonnenschein und Regen hat, der findet ihn dort. Anders in der Weite[2]). Hier muss der Feldarbeiter neben dem Brauch noch Rücksicht auf das Wetter nehmen: „Das Wetterle aber hat Sekten (Wunderlichkeiten)! es wartet nicht auf die Leut, die Leut müssen warten aufs Wetter.“

Wartet man vergeblich, dass der Regen aufhört, so heisst es: Heut schneidet der Regen (zerstört, was gewachsen war). Der faule Knecht fragt dann wohl: „Jetzt weiss ich nicht, gehe ich um ein Gras oder Läb (Laub)?“ (Er kann keins von beiden thun.) A toal (einige) Leut schimpfen allm (allweg, immer) auf das Wetter; da kann man nichts einwenden. Doch einmal hat es auch ein Mandl geben, das war immer damit zufrieden. hat allm gut Wetter gehabt. Als es gestorben war und auf Ehren (aufgebahrt) lag, hat von den Leuten in der Stube Einer zum Andern gesagt. was der (Todte) wohl heut zum Wetter sagen würde. Da hat das Mandl den Kopf auerderhebt und „gut Wetter“ gesagt. Er wird wohl gut Wetter gehabt haben — im Himmel. —

Dauert es sehr lange, bis eine gewünschte Veränderung des Wetters eintritt, so erinnert man sich besorgt des alten Spruches:

Trocknes Jahr — Kummerjahr!
Nasses Jahr — Hungerjahr!

Bei der grossen Abhängigkeit vom Wetter, das den Brauch in der Weite nicht streng durchführen lässt, sucht man unbewusst in der Natur selbst nach einem andern festen Halt für alles auf die Arbeit Bezügliche.

1) Man sagt: Ich gehe in Scherm, d. i. in Obdach, vgl. Schöpf, Tirolisches Idiotikon 602. Ein Sonnen- oder Regendach heisst Ombrell, ital. ombrello.

2) Zeitschr. I, 421.

Widersinniges weist der Ausruf zurück: da kann man kemmen! zu Weihnachten um ein Schnittl (Schnittlauch) und zu Jacobi um ein Eis.

Man sieht: wie der Mond zunimmt, gedeiht die junge Pflanze und man sagt: Wenn er wachset (wachsend) ist, wächst sie lieber und umgekehrt. Scheint während der Heuernte auch die Sonne, der vertrautere Mond giebt doch den Ausschlag: Ist er gross, so trocknet das Heu schneller.

Wenn gegen Ende des Jahres die ganze Draussenwelt ruht, sollen auch die Blumen im Hause nicht wachsen — nicht ehnder der Tag wächst — sonst kommen sie nicht zum Blühen!

Die selbst in einem laublosen Reise noch vorhandene Triebkraft genügt der Bäuerin, um das Gedeihen allen Säens und Pflanzens im kommenden Jahre vorauszuwissen: Ein am St. Barbara-Tage (4. Dez.) von einem Kèrschenbaum (Kirschbaum), ehe die Sonne anschlagt (voll draufscheint) gebrochenes Reis ins Wasser gesetzt und auf den warmen Ofen gestellt, blüht zu Weihnachten. Blüht es reichlich, so giebt es ein fruchtbares Jahr.

Wer es derthäte, während der Christmette auf dem First seines Hauses zu sitzen und die Sense zu dengeln — im Augenblicke höchster Weihe und Andacht diese harte, geräuschvolle Arbeit zu verrichten — der hätte das ganze Jahr Schneid; aber es derthut es keiner[1]).

Dergiebt die Sonne im Dezember nichts mehr, wird es Zeit, an das Fällen des Banholzes zu denken; doch die alten Bauern gaben viel auf den rechten Tag und um diesen zu bestimmen, sahen sie noch in einem gedruckten Buche nach, in dem neben den guten die Schwind-[2]) und Lôs-Tage verzeichnet waren, danach hatten sie ‚ausderkopft‘[3]), dass der beste Tag der sei, an dem der Mûne (Mond) ganz unter der Erde wäre.

Es ist eben der Tag, sagte ein Zimmermeister aus Sterzing, den wir um seine Meinung befragten, an dem das Holz am kleinsten, weil saftlosesten, ist. Und er erzählte: Der Meister in Innsbruck, bei dem ich ausgelernt habe, war von einem grossen Bauern aufgefordert, an einem bestimmten Tage im Dezember ihm eine Tenne zu bauen. Als er mit seinen Leuten hinkam, sah er nirgends Banholz; der darum befragte Bauer aber antwortete: „In dem Holz für die Tenne singen noch die Vögel! Richtet

1) Der Saxer, ein Bauer von Raminges bei Sterzing (das Geschlacht der Saxer ist noch dort) hat ohne zu dengeln allm Schneid gehabt. Er hatte ein Zauberbuch. Die Andern wollten ihn ticken (necken), haben ihm Denglstangen (zolldicke Eisen) in den Wosen (Rasen) gesteckt: er hat sie grad durchgemäht.

2) Als bösester Schwindtag galt der Todestag Judas Ischariots. Hat man eine Warze, so bringt man sie leicht weg, wenn man dafür einen Schwindtag erwischt. Haut man aber aus Versehen an einem solchen Tag in einen grünen Baum, so muss er verdorren. Über die verworfenen und Schwendtage I. Zingerle Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes. Innsbruck 1857, S. 130 f.

3) In der Schule, wo der Lehrer vom Kopfrechnen spricht und man gach (jäh) etwas sagen soll, hat ein Bübl, was von einem andern im Lernen gestört wurde, einmal gesagt: „Lass mich kopfen“, seitdem sagen sie kopfen statt denken.

euch die Zimmerstöcke nur her und euer Handwerkszeug; bis ihr gevormesst (gefrühstückt) habt, wird das Holz schon da sein.“

Darauf fuhr er mit seinen vier Ochsen in den Wald und war zur rechten Zeit mit den Bäumen da. Die Tenne aber wurde aus dem eben geschlagenen, grünen Holze hergestellt. Das wird gut werden, dachte der Zimmermann, und als er ein Jahr danach an dem Hof vorbeikam, erinnerte er sich der Tenne und fragte sich, wie sie wohl aussehen möge. Da kam der Bauer auf ihn zu und sagte: „Wollt ihr nicht meine Tenne richten?“ — „Ich habs mir gleich gedacht“, rief der Zimmermann, „die wird gut aussehen von dem grünen Holz.“ Als er sie dann ansah, konnte sie nicht schöner sein; sie war so dicht, dass er nicht einmal mehr die einzelnen Bäume zählen konnte.

Auch bei Sterzing wurde eine neue Hausthüre von solchem Holze gemacht, und der jetzige Bürgermeister, damals ein Knabe, sah zu. Da sagte der Bauer zu diesem: „Du bist ein junger Mensch, pass auf die Thüre, sie wird nicht schwelln, sich nicht biegen und keine Risse bekommen.“ Sie steht heute noch unverändert da. Trotz dieser Beweise für die richtige Wahl der Zeit fühlt man sich nicht sicher; denn man sagt Dem einen ist dies, dem andern das ein sicheres Lôs und — die alten Lôäser (Meinungen, Bauernregeln) und alten Zäune fallen um.

Beim Nahen des Frühlings taucht wieder die Sorge auf, wie es mit der Wirtschaft gehen werde. In wenigen Tagen beginnen die Fasten: da heissts, schnell sich noch durch Essen gestärkt! Am ‚Frassmontig‘ soll man neun Suppen und ‚einen‘ Butter vor dem Vormessen (zweiten Frühstück) essen, dann hat man Schneid, und das gelôapete (vom Essen übrig gebliebene und aufgehobene) Sauerkraut den Hennen geben, dann hat der Huhne (Hahn) den Robl (den Sieg, wenn er mit andern Hähnen kämpft)[1]. Um sich gesund zu erhalten, soll man sich am Aschermittig die Haar schneiden, dann bekommt man kein Kopfweh; ein Teil Leut schneiden gar dem Vieh etwas Haar ab.

Sind am Palmsonntag die Balm (Palmzweige) geweiht, so laufen die Giggelberger[3]), ein jeder mit dem seinen, so schnell sie können, heim. Wer zuletzt oben ist, hat den Pfingstzoll, d. h. wie er jetzt hier der letzte war, wird er später auf der Alm mit dem Vieh der letzte sein. Schneit es in die Balm, die von Palmsonntag bis Pfinstig (Donnerstag) den Schmuck der Häuser bilden, so fürchtet man, es schneie auch noch auf die Schöwer (Schober, künstlich zusammengestellte Garben auf den Erntefeldern).

Wo der Herrgott am Auffertstag (Himmelfahrt) bei der Darstellung der Himmelfahrt zuletzt das Antlitz hinwendet, von dort kommt das erste

1) Zeitschrift 1893, S. 43 wird der Februar für Holzfällen als beste Zeit angenommen.
2) Der stärkste unter den Männern heisst ‚Hogmoar‘ (Meister); wenn er in ein Wirtshaus kommt, setzt er sich allein an einen Tisch.
3) Die Leute vom Giggelberg, über Schelleberg.

Gewitter her. Ein Segensblick, denn die Biedner, Graschler (lauten Donnerschläge) machen die Erde rogl (locker).

Die Landarbeit braucht viel Arbeitskräfte, daher meinte ein G'scheiter: „nehmt nicht alles Land zu Klee, lasst auch etwas, um Ehhalten (Dienstboten) und Tagewerker darauf zu säen."

Für die schweren und schwersten Arbeiten glauben die Leute ausreichende Kraft besonders vom Schmalz[1]) zu gewinnen. Ein Knecht, Tchüppele, Josele, dem die Kost dafür nicht wiech (fett) genug schien, hat eine Topfnudel zwischen die Thüre geklemmt und sie schwören gemacht, dass sie kein Tröpfle Schmalz gesehen habe. Auch hat er morgens das Schmalz vom Mus in einen Löffel geschöpft und mit in den Wald genommen. Dort hat er es (das Schmalz im Löffel) vor das Holz gespannt, welches er nach Hause ziehen sollte, um dem Bauern zu beweisen, dass mit so wenig Schmalz im Leibe das Holz nicht zu ziehen wäre. — Doch auch dem stärksten Arbeiter läutet es Feirum (Feierabend) und die allerdringendste Arbeit unterbricht der Sonn- und Feiertag; den heiligen Tag aber rechnet man nicht nur bis Mitternacht, sondern bis die Sonne am nächsten Tage wieder aufgeht.

An einem Montag, als es noch dunkel war, stiegen 12 Männer von Tulfers bei Sterzing in die Berge, um Heu zu ziehen. Als sie hinaufkamen, fanden sie ihre Barrn (Heubündel) schon aufgelegt — eine Teufelsverblendung —; aber eine Stimme rief: „Wisset Ihr nicht, dass der heilige Tag wäret bis an den hellen lichten Tag?" Sie sind schleunig gegangen.

Schon ist es Dezember, aber ein klarer Tag folgt noch dem andern, und die Bauern warten auf Schnee; es wird frisch (empfindlich kalt) und — „kein Holz am Hause!"

Der Brennerbach bringt Rögeis (Grundeis) — das sieht wie lebendig aus —; ein Geklumper macht die Eisgüsse, grösser als das Wasser, wenn es im Sommer ‚wâss' wie hoch ist; der Bach kann nicht mehr derrinnen — er kriecht noch eine Weile hin und her. Ein zorniger Wind schiesst die Gasse entlang, das wird lange dauern, ehnder der steht! Der grabt den Roggen aus und jetzt ist auch das Trinkwasser hin worden (eingefroren).

„Es ist eine Strafe Gottes. Einer muss Unrecht gethan haben, hier oder andern Orts, dass der liebe Gott so straft. Aber, dass er grade eines Menschen wegen so straft, das glaube ich (Zenze) nicht; dafür ist er viel zu gescheidt! Doch nachts habe ich so viel grosse Sterne dicht

1) Frische Butter wird auf schwachem Feuer unter fortwährendem Abschäumen und Rühren so lange gekocht, bis sie gelb wie Bernstein ist, und man den Boden der Pfanne durchsehen kann; nicht zu verwechseln mit dem im Handel vorkommenden Alpenschmalz.

beianand gesehen[1]), dann sagt man, kommt der Schnee". und er kam. Die Draussenarbeit konnte beginnen.

Um aber frei zwischen Haus, Feld und Wald fahren zu können, werden Zäune und Gatterle ausgehoben und, um die Wege abzukürzen, Winterbrücken geschlagen d. h. auf einige quer über den Bach gelegte Baumstämme Fichtenzweige gebreitet und mit Schnee beschüttet, dass alles zu einer festen Masse zusammenfriert. —

Im Herbst war, wie gewöhnlich, die Gmoane (Gemeinde) zur Waldordnige (Ordnung) berufen. Es muss ein jeder angeben, wie viel Bäume er fällen möchte — die guten Leut gehn aber nicht hin, damit die andern nicht hören, wie viel sie brauchen. Es wird vorgelesen, was im Walde verboten ist, z. B. mit der eisernen Reche Strebe zu klauben (Moosstreu für das Vieh zusammen zu harken), weil die jungen Bäume dabei zu leicht mit aus dem Boden gekratzt werden können. Später kommt der „Waldherr" selbst von Sterzing und sieht nach, was ein jeder will, streicht auch noch manches davon ab. Die zu fällenden Bäume aber zeichnet der „döaige" Waldherr aus. Es soll jährlich nicht mehr Holz gefällt werden, als in einem Jahre auf gleichem Platz nachwachsen kann, sagen die Herrn und der Gemeinde-Vorsteher soll darauf sehen, dass es so geschieht: „aber" — sagen die Bauern, „wer will das wissen, wie viel das ist". und so giebt es Reibungen.

Die Goase (Ziegen) sollen nicht in den Wald gehen, weil sie die Marbl (neuen Schösslinge der Fichten) und die neuen Anpflanzungen beschädigen. „Goase sind immer gegangen und Bäume hat man früher wohl die dickern gehabt! So dick!" und der sich ereifernde Bauer spannte beide Arme aus. „Das Anpflanzen ist auch für nichts", fuhr er fort, „von 1000 Bäumen wachsen nicht 20. Der Wald muss sich selber anpflanzen. In den Wiesen sind junge Lärchen genug, man muss sie grad abmähen. Und die Erlen bei Sterzing wachsen wie das Korn (so dicht); wenn sie 1, 2 Ellen hoch sind, thun sie sich selber schnoaten (beschneiden), d. h. wo sie zu dicht sind und überflüssige Äste haben, dorren die schwachen." —

Das Holztreiben geschieht auf folgende Weise. An einer dafür geeigneten Stelle, ‚der Riese', werden die kahlen Stämme vom Felsen geworfen, während unten bei der Strasse eine Wache steht. Die Wache schellt, wenn ein Vorübergehender sich naht; die Holzknechte oben hören die Glocke und halten mit dem Holztreiben inne, bis, wenn der Wandrer vorüber ist, die Glocke von neuem ertönt. Dann gleiten die Stämme herab, rollen vorwärts, überschlagen sich, bleiben unterwegs liegen, oder stürzen mit voller Gewalt bis auf die Strasse. Dieses verursacht auf der

1) Dass diese hellfunkelnden Sterne — der Orion war gemeint — immer gleich nahe stehen, beobachten sie nicht; sie sehen nur danach, wenn sie Schnee erwarten oder fürchten.

2) Das Holz, welches die Gemeinde selbst braucht, beträgt nicht so viel, aber das welches von Privatwaldungen ausgeführt wird, desto mehr.

gefrorenen Erde ein klingendes Getöse, als berührte man den Resonanzboden des Klaviers.

Die meisten Stämme bringen die Holzknechte gegen 12 Uhr mittags und 4 Uhr nachmittags auf ihren Halbschlitten[1]).

„Fluicht, fluicht!" ruft, als wir auf steilem Pfade im Walde stehen, eine Stimme hinter uns, und sausend schiesst ein Halbschlitten herbei, vorüber und um die nächste Ecke. Weit ab schleifen auf dem Schnee die mit Ketten festgebundenen schweren Stämme. Sie schwanken nach rechts und links, aber sicher geführt, rollen sie nicht über den Rand des Abgrunds, den sie berühren. Gleich folgt ein zweiter Schlitten u. s. w.

Die Gasse zum Dorf hinauf geht es desto langsamer. Wer in der Nähe ist, hilft schieben. Ein Kurat hat gar geprediget, wenn man seinen Feind so in der Gasse sähe, sollte man nicht wegsehen, sondern hinzueilen und ihm weiter helfen. Und ein anderer hat selbst gelegentlich mit Hand angelegt und sich gefreut, auch gearbeitet zu haben.

„Jetzt ist das Holz am Hause, Gott sei gedankt! Von dem, was im Kiniger Walde uns gestohlen, findet man nicht Lâb noch Stab." Der Huis hat schon beim Abladen geholfen, jetzt stellt der 83jährige den Brigl (Hauklotz) und die Zimmerstöcke zurecht, holt eiserne Klammern, den Keil und das Holzbeil (Axt) herbei, und er bringt das Kleinmachen der fast meterdicken Stämme richtig fertig. „Dass er noch das grosse Holz derarbeitet, mich wunderts selber", meint die Zenze. „Er thut es mit Vörteln (Vorteil) — mit Ausdenken, wie er es auchnbringt — mit der Kraft nicht."

Der März hat ausgerammelt (die Stürme sind vorüber) und die Sonne treibt schon hier und dort einen Halm, ein Blatt aus der Erde; das Heu geht zu Ende und an manchem Ort werden schon Feichtenzweige verfüttert. „Wenn die Menschen nichts zu essen haben, ist es noch ein Leichtes, aber das Vieh!"

Die Schafe waren den ganzen Winter im Stall angehängt und erhielten oft nur so viel, dass sie grad am Leben blieben, da können sie draussen schon eben so viel finden — der Hunger treibt sie zu suchen und sie steigen die höchsten Berge hinauf —; sie werden hinausgetrieben und sind im Walde sich selbst überlassen. Nur eine grössere Anzahl erhält einen Hirten; zu den andern steigt ab und zu Einer hinauf, sie zu salzen (ihnen etwas Salz und Mehl zu bringen); das wissen die Tiere und kommen an dem Orte zusammen, wo sie etwas erhalten. Fehlt dann ein Lampl (junges Schaf), so geht der Eigentümer es suchen und führt das Gefundene wieder zu den andern Lämpern zurück.

1) Zeitschr. I, 429 f.



Da, im April hat es gehimmblitzt (wetterleuchtet), kniehohen Schnee auf den Bergen gemacht und ihn zusammengeweht wie der Feind. „Es sein zwei Winter beianand“, hat ein alter Mann gesagt.

Die armen Schafe in den Bergen! Wer holt sie heim? Die Leut können ja nicht gehen — wegen der Lanen! Endlich den dritten Tag steigen junge Männer, immer mehrere miteinander. in die Berge. Da sind die Tiere. aber einer findet vier, der andere sechs von den seinigen erfroren; die jungen auf dem Rücken der Mutterschafe angeklammert. mitunter noch lebend, während die alten schon tot sind. „Die Lampler saugen so lange an den Mutterschafen, bis das Blut kommt. daher leben sie oft länger als diese.“ Die noch lebenden sind meistens so matt, dass sie nicht mehr gehen können — der Schnee hat sich fest in ihre Pelze gesetzt und sein Gewicht erschwert noch ihr Gehen — sie müssen von den Bubn hinab getragen werden. Den kräftigern tritt man einen Weg voraus durch den Schnee. Sind sie endlich am Hause angelangt, „schleunig mit ihnen an den warmen Ofen oder den Herd und schnell etwas zu fressen!“

Einer fand von seinen fünf Schafen keine Spur. Sind sie weit ab in andere Berge gekommen oder ein Raub der Geir geworden? „Das Kunter hat auch Hunger!“ —

Ist der Schnee zurückgegangen auf die Höhen, so wird wieder gut gemacht, was die Winterstürme verdorben haben. Mit dem das Eigentum schützenden Zaun wird begonnen. Zerbrochene Stellen werden gerichtet, d. h. Zaunsäulen eingegraben und Stecken (Stäbe) mit Lärchenästen auf $^3/_4$ Höhe zusammengeflochten.

Für jeden Stecken dient ein schöner Lärchenast, der von den Nebenästen befreit, angefeuchtet und über gelindem Feuer biegsam gemacht worden ist. Der ‚Zaunring‘[1]), aus Weiden gefertigt, verschliesst wieder das Gatterle und der Gatterschub (eine Vorrichtung zum Selbstverschluss) die Thüre zur Albe (Alm).

Alle diese Vorrichtungen gewähren nur Schutz gegen das weidende Vieh, dem Menschen steht die Weite offen. daher wiegt ein Diebstahl von den Feldern um so schwerer. Wehe dem aber, der an der Grenze selbst rückt und rührt! Doch ein Mann hatte bei einem Streit um die Grenze im Waldgebiet sogar falsch geschworen, dafür irrt er seit seinem Tode in dem Gebiet nachts umher und viele haben ihn gesehen und können es bezeugen, dass die drei Finger seiner rechten Hand, die er beim falschen Schwur erhoben hatte, in hellen Flammen brennen. Ihm kann nicht ge-

1) Zeitschrift III, Tafel 1.

holfen werden, bis ein gottbegnadeter Mensch ihm so viel freiwillig schenkt, als das ausmachte, worum er seinen Nachbarn einst betrogen hat.[1])

Ein anderer hat gar die Marksteine anders gestellt, und wenn man nachts in Trens bei Strasse ging, konnte man oben in den Bergen die arme Seele schreien hören. Sie schrie nur das eine Wort: „wohin? wohin?“ Einmal kamen Männer spät abends aus dem Wirtshause und hatten wohl etwas im Kopf, da hörten sie wieder den Schrei „wohin?“ Einer von denen hernieden (unten) rief: „Du dummer Teufel, wo du sie (die Grenzsteine) hergenommen hast!“ Da war die arme Seele erlöst. —

Dem Umsichgreifen des Wassers zu wehren, werden den Bach entlang die Archen (der Wasserverbau)[2]) wieder in Stand gesetzt; verfaulte Steften und Flecken (Pfähle und Bretter) erneuert.

Von vier bis sechs Männern gehoben, fällt der schwere Archenschlägl[3]) im Takte auf den einzutreibenden Pfahl, während bis 12 gezählt oder folgendes gesungen wird:

Steften schlågen,
Ochen jågen,
Hoch aufheben,
Bessre (Schläge) geben,
Noch â mål auf
Und Ruh und Rast drauf. —

Hier hat ein jedes Stück Land, auch das höchstgelegene, seinen Eigentümer. Eine Ausnahme davon macht nur die Raabmahd, d. h. die Grasfläche neben einem Joch, sie ist vogelfrei und es kann sie ein Jeder mähen und hagen (das Heu einführen), der will.

Wie alles seinen Besitzer hat, so hat es auch seinen Namen.

„Wer die Feld- und Wiesennamen aufgegeben hat, das weiss kein Mensch; die bleiben! Es sterben nicht alle Menschen (die die Namen wissen) auf einmal!“

Puitl heisst das Feld vor unsern Fenstern, Sagerain das an der Holzsäge, Bachacker beim Mädersteg, Wolfenboden. Bei Strassberg giebt es den Ummisboden (Ameisenboden), Aschpen- (Espen-), Frauen-, Lett-, Radel-, Schotteracker.

Weitere Namen sind: Goas- (Geis-) ecke, Goasloch, Tschaupiskopf, Kaserboden, Sauweide, Gamsthal (Gemsthal), Halsl, Anterkelle, Eckehorris, Bürstlick, Gallnbügl, Kreuzbachl, Zweibach, bei den drei Brunnen, in Farmit, Gramblloch, Plattenbödele, Holzerboden, Stierleger, beim Wiesbach, Brantler, der Kamp; in die Klingler, Knappenlöcher.

---

1) Ist wohl so zu verstehen, dass der Betrag der Kirche geschenkt wird, damit für die arme Seele gebetet werde.

2) Schmeller, Bayr. Wörterbuch, I², 138. Schöpf, Tirolisches Idiotikon 17.

3) Er ist höher als ein grosser Holzklotz, unten mit Eisen beschlagen und rund herum mit aus Weiden geflochtenen Handgriffen versehen.

Der Redwitzplatz heisst eigentlich Schindelbödele (auch schiène, schöne, Bödele), der Ibsenplatz in alten Berg, und der Dittelplatz in der Kohlgrube. Die Uferpromenade heisst Scharleite. Weiter in Pflersch giebt es Moos, Ast, Stein, Reisenschuh. Der Teil von Gossensass nach Hochwieden zu heisst die Natenburg, der an der alten Hochstrasse Gänsbüchl und weiter nach Schelleberg Ellent.

Wo die Zenz geboren ist, heisst in der Nähe ein grosser Stein Nock (ein grosser Brocken)[1]: man sagt in Nock gehen und nennt die Familie die Nocker. In der Nähe des Steins geht es zu den Weisshüttler, Haarschinke, unterm Schlot. Oben sind die Mahrmähder, Schlieserküken, Schlotmaht, Anhalte (Aufenthalt des Viehes), Kêrsch-(Kirsch-)acker, Ochsnerlacke, kalter Boden bis zum hohen Lorenzenjoch.

Höllen giebt es an mehreren Stellen. So beim Gröbner auf dem Brenner. Als der Thomas von einem Felsen gestürzt war und sich derfallen hatte, sagte man: Der Tuifel Thummes (Thomas) ist in die Hölle gefallen, und seitdem heisst die Stelle so.

Dem Zäunen folgt das Aufräumen der Wiesen und Mähder. Junge Leute steigen mit Fusseisen hinauf, um dürre Äste, Strauchwerk, Steine oder Geröll, was sich im Winter angesammelt, wieder fortzuschaffen, damit das Gras im Wachstum nicht gehindert werde. Im Anger stellt man den Mäusen und dem Maulwurf Fallen.

Ein Bauer hatte einen ‚Wühler' lendig gefangen und er überlegte lange (weil er sehr dumm war), wie er diesem ein Leids thun (ihn umbringen) solle. Endlich und endlich meinte er etwas Rechtes zu wissen und — er grub den Maulwurf lendig wieder in die Erde ein! Da konnte er weiter wühlen.

Auch sind in einem Ort viele Heuschrecker (Heuschrecken) gewesen, die Leut haben sie abgesucht und erschlagen, aber es hat wenig genutzt. Der Pfarrer hat gesagt, sie sollten dafür (für die Abwehr der Plage) a Kirchen (Messe) zahlen und die Bauern waren auch dazu bereit; nur Einer hat gesagt: „Fürs Kirchenzahlen wehre ich die Heuschreckler!" ihm haben sie alles gefressen.

Sobald als möglich, sucht man zu bauen (ackern). Wie hier die Arbeit geht? jetzt alles anders. Sie haben ja die nuien (neuen) Pflüg!

Selten nur wird noch ein Vaterunser gebetet, ehe der Fürsetzer die Rosse einspannt. Der Pflugheber (Halter) muss sehen, dass der Pflug nicht zu tief greift, sonst kommt er in die todte Erde — sie ist rot,

---

1) Schmeller, Bayr. Wörterb. I², 1723.

nicht schwarz und in ihr wächst nichts. Frauen folgen in gleichen Abständen und hacken mit der fünfzinkigen Krahle die Erde feiner und entfernen die Unkrautwurzeln.

Das Land darf nicht übersaet werden. Das N. N. Feld ist meistens übersaet. Der O. hat gesaet und so dicht, dass, wenn ein Schuhmacher mit einer Ale hineingestochen hätte, er nicht oehn gekommen wäre.

Auf ein halbes Tagewerk rechnet man $1\frac{1}{2}$ bis 2 Star[1]) Aussaat (Roggen oder Weizen), die vorher sorgfältig gewaschen ist.

Nach dem Banen finden sich die Ackervögel: Bachstelzen, Pfannenstielmeisen u. s. w. auf dem Felde ein — und suchen die aufliegenden Körner ab. Kommt noch Schnee, so zieht er die Körner wohl wieder aus der Erde hervor. Auch fürchtet man den Brand, das ist eine Ackerkrankheit.

Es ist die höchste Zeit zum Saen: „Der Urban (25. Mai) nimmt die letzten Saamen an."

Nennern und Rändl[2]) wird den Leuten vom Haus aufs Feld gebracht — ein leerer Sack (der Magen) steht nicht lang, dann geht die Weinflasche um und Speck und Brot werden geteilt.

Mitunter kommt es beim Essen vor, dass ein Bube einem Mädchen einen Brotanschnitt zuwirft, indem er ruft: „Da hast du ein Scherzl, (Rauftl; Abschnitt), epper (vielleicht) lacht dich a mål a Bua an.[3])

Alle erhalten die gleiche Kost, essen Sonntags und zum Teil auch am Kirchtag mit.

Zu Mittag hatte einmal eine Frau dem Huisen Peter etwas extra geloapet (übrig gelassen) und hingestellt. Er schob es zurück und rief: „Wir haben miteinander gearbeitet und miteinander wird auch gegessen."

In der Erde blüht wohl auch ein Schatz. Einmal hat der Bauer, dem die Felder unter Raspenstein gehörten, einen solchen gesehen. Es war ein Korb voll Gold. Er rief dem Fürsetzer zu, nicht mit dem Pfluge drüber wegzufahren, aber schon war es geschehen und der Schatz versunken — wer weiss für wie lange —! Es hätte schnell etwas Geweihtes hinzugeworfen werden müssen.

Das Pflanzen soll beginnen, aber das Feld ist so dürre, brodtrocken, man dermacht kein Loch zum Kartoffelsetzen, es rinnt alle Erde wieder zusammen.

„Was meinst du Goaser (Ziegenhirte), wird es nicht regnen?" — „Den Goasen nach regnet es morgen", giebt der zur Antwort. „Wenn es

1) Star, das Tiroler Getreidemass = $\frac{1}{2}$ Wiener Metzen; ital. staro, aus lat. sextarius. Schöpf, Tirol. Idiot. 700.

2) Jenes Morgen-, dieses Nachmittag- (Marendl-) Imbiss.

3) Wortspiel zwischen Scherz = Abschnitt (engl. scarce, ital. scarso, franz. escarse) und Scherz = jocus.

gewittrig ist, wollen sie nicht hoam, fangen immer wieder zu fressen an und legen sich nieder."

Um dieselbe Zeit fragte ein Mann den andern: „Weisst du, wie viel Kaisers Gutsche (Kutsche) wert ist?" — „Das weiss ich nicht", antwortete der; „aber das weiss ich: ein Regen im April und zwei im Maidn sein mehr wert als Kaisers Gutsche."

Inmitten der Felder werden Klee, Kartoffeln und Kohl, Bohnen und Erbsen, Flachs und Hanf gezogen.

Vor langer Zeit hat der Matzler Vaitl (Valentin) die ersten Erdäpfel ‚Grundbirnen' hergebracht, drei hat er gesetzt, die neugewachsenen wurden ihm bis auf fünf gestohlen. Von diesen stammen hier die Erdäpfel ab.

Die Pusterer (eine sehr grosse Gattung) hat der Furtschaffer[1]) hergebracht. Er hat einen Loab Brot für einen Erdapfel verlangt.

Einer klagte, dass seine Erdäpfel nicht gut seien. „Gut sind sie", sagte ein Anderer, „es kommt nur darauf an, wie man sie zubereitet." — „Wie soll man das denn thun?" — „Man muss sie kluge (fein) zerdrücken, etwas Mehl hineinrühren und sie dem Fåken zu fressen geben und nachher selber den Speck essen."

Von der Bohne (Saubohne) Nahrgehalt heisst es: wer ein Jahr lang alle Tage Bohnen ässe, der würde so stark werden, dass er ein Ross über den Zaun heben könnte. Wenn eine Bohne auf der Erde liegt, da soll wohl ein Reiter vom Ross steigen und sie aufheben, von derentwegen, weil unser Herr (Jesus Chr.) die Bohnen unter den Nägeln sich ausser-geschnitten hat.

„Geh Kobis (Kopfkohl) umhacken!" sagte die Zenze zur Sefe (Josefa), „rauf und runter, hin und her; wie, giebt dir schon der Verstand ein. Siehst, dass du ihnen nicht Erd' in die Herzeln (ins Innere) wirfst."

Das Gras soll man suchen bei den Steinern und das Fleisch bei den Beinern.

An geschützten Stellen, wo auch im Winter mitunter ein Flender (Schmetterling) herumflattert, wurde das erste Grün als Osterblume freudig begrüsst; jetzt grünen und blühen die unzähligen Arten von Gräsern und Blumen, die bald früher, bald später kommen, bald mehr Trockenheit, bald mehr Feuchtigkeit lieben — ein Blüthenmeer. Vorsichtig, mit blossen Füssen gehen Frauen darin umher, wenn die Milchblume (Löwenzahn) in der Blüte steht und pflücken diese einzeln ab. Jetzt ist sie ein gutes Viehfutter, später, wenn gemäht wird, wäre sie zu hart.

Um das junge Getreide zu jäten, knieen mehrere Frauen in einer Reihe und rücken langsam vor. Sie ziehen auch die spannhohen Getreide-

1) Den Namen wird er wohl haben, weil er an der Furt, in der Nähe der Gletscher zu thun gehabt hat.

pflanzen aus, wo sie zu dicht stehen und wo sie fehlen, pflanzen sie sie nach. Das gesammelte Grün wird gedörrt, die Erde davon abgeschüttelt und das Kraut dann dem Vieh als Futter gegeben. Das niedergedrückte Getreide erholt sich bald, und die Farbe der Felder ist durchscheinend wie ein klares Wasser.

Im Weizen macht der Windhafer zu schaffen; dem Roggen wird, wenn sie nicht genügend ausgezogen ist, die schöne Kornblume zum Roggentod; der Klafft (Wiesenklapper) aber — das ist ein Lump! Wenn der Roggen noch so schön aussieht und es steht viel Klafft darin, schneidet man ihn, nachher ist es nichts. Der Roggen ist rein ausgezehrt! alle Kraft, die ihm zukam, frass der Lotter (Bettler)! Ja, er frisst noch das Brot, wenn es schon im Backofen ist, so viel schädlich ist er. Klaubt man ihn nicht zeitig genug aus, erst wenn er schon Saamen hat, und giebt ihn den Kühen zum Fressen, so saet er sich auch noch im Mist weiter. Viele verbrennen das Unkraut deshalb.

Nimmt trotz aller Mühe das Gras in einem Felde überhand, so wird noch mehr hineingesäet — daher die Bezeichnung Nuisträte (Neugestreut) — was dann vorzüglich wächst. So geht es eine Weile, bis wieder der Graswuchs nachlässt und Korn gebaut werden kann.

Auch auf den Höhen ist schon so viel gewachsen, dass das Vieh Nahrung findet und um den Pfeitstag (Vitus) 15. Juni — je nachdem die Weideplätze sonnig oder weniger sonnig gelegen ein paar Tage früher oder später — beginnt das Almenleben.

Die Kühe, denen ein solches bestimmt ist, werden einige Zeit vorher in der Gasse spazieren geführt, um sich ans Gehen zu gewöhnen, und sehr erwünscht ist es, dass es vor dem Auffahren geregnet hat, weil die Tiere im feuchten Boden leichter steigen. Die Arbeit der Senner beginnt auch mit dem Zäunen. Dann heisst es, auf das Vieh achten, dass es bleibt. Besonders die älteren Kühe und auch Schafe gehen gern und oft stundenweit nach dem Stall zurück. Fast Unglaubliches wird erzählt: Eine Kuh, die nie aus dem Stalle gekommen, ist vom Giggelberg den Brennerweg auf die hoch über dem Bad gelegene Alm geführt worden und in der Nacht ohne Weg und Steg, grade über die Berge und auch noch über zwei Zäune nach Hause gekommen.[1])

Das Vieh rauft zuerst mit einander.

Wenn zwei fremde Kühe zusammenkommen, so macht jede einen Grint (setzt ihren Kopf auf), und sie fahren mit den Hörnern aufanand. Dabei bricht wohl ein Horn ab oder sie kriegen sonst einen Treff (Stoss). Die

1) Schafe sind von ebendaher bei Strasse nach Ridnaun gebracht (über 5 Stunden weit) und über den Rosskopf und Pflersch zurückgekommen. Andre, die von hier nach dem Pfitschthal verkauft worden, haben über das Schlüsseljoch ihren Weg gefunden.

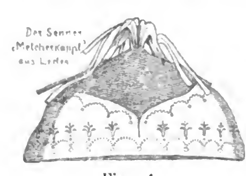
Hirten müssen wohl aufpassen und sie auseinander treiben, dass sie nicht zu viele Treffe kriegen. Die Kühe auf der Alm geben es nicht ehnder auf, bis sie wissen, welche die ärgigste (stärkste) ist. Vor der müssen die andern fluchten. Kommt sie, und geht eine andere ihr nicht aus dem Wege, so stösst sie. Der Ochse[1]) aber, der den Robl[2]) hat, muss den Hirten am Kirchtag zum Essen laden.

Die Schafe, oft 4—500 auf einer Alm, gehen zum Schlafen immer auf die höchsten Bergspitzen und Schneiden[3]) und zwar, je heisser es ist, um so höher, der bessern Luft wegen. Von dort muss sie der Hirte vor Sonnenaufgang herunterholen, damit sie nicht auf falscher Seite hinab gehen und sich in andre Gegenden verlaufen.[4])

Um den Preis für die Versorgung der Kühe zu bestimmen, werden sie auf der Alm am Margarethentage von ihren Eigentümern gemolken. Giebt eine Kuh eine alte Halbe Milch, so ist für die Weide nichts zu zahlen[5]); giebt sie weniger, so wird dem entsprechend für sie bezahlt und giebt sie mehr, so erhält der Besitzer den Mehrbetrag der Milch im Hörbist als Butter und Käse zugewogen.

Die Milch muss ihren Frieden haben, aber die Butter teilt oft mit der Sennerin die enge Kammer.

Zuerst ist es ein fröhliches Leben oben. Sie sagen: An lustigen Leut hat auch unser Herrgott sein Freud. Und auf der Alm giebt's koa Sünd! Mit Stolz zeigen sie dem Fremden, der sie hoamgesucht hat, die 150 Rinder, wie sie zur Tränke vorbeigeführt werden, oder zum Melken kommen — der Senne trägt fürs Melken eine originelle Lederkappe, das Melcherkappl (Figur 1). Aber dann, wenn es gegen das Ende geht, ist es ein Elend! kein Futter fürs Vieh, nicht Milch noch Butter für die Leut! Um diese Zeit kamen wir einmal abends nach den Almen der Falming und wünschten im Heu zu übernachten. Die Sennerin hütete ängstlich den spärlichen Futterrest, auch in den Stall durften wir keinen Schritt thun, wir könnten ja das Vieh im Schlafe stören; desto sorgloser war sie mit ihrem Eigentum, sie überliess uns ihr eigenes Bett, ihre Alm und ihr einziges Licht (eine räuchrige Petroleumlampe in der Stalllaterne), zeigte nur noch den Verschluss der Hausthür und verschwand zwischen den niedrigen Hütten im Dunkel der



Figur 1.

1) Selbstverständlich der Bauer, dem er gehört.

2) Der Robler ist der stärkste Raufheld; hier übertragen auf das stärkste Rind.

3) Nach beiden Seiten abschüssige Stellen.

4) Die Rosse werden vor der Ernte auf den Rosskopf (Berg bei Gossensass) in die Sommerfrische gegeben, um sich für ihre Arbeit zu kräftigen.

5) Die Milch kommt dem Eigentümer der Alm zu gute.

Nacht. Nichts hatte sie vorher bei Seite gelegt; eine handvoll Geld lag lose auf dem Balken (Fensterbrett).

Bei dem düstern Licht und den unförmlichen Schatten der Laterne erschien der steinerne Raum noch gedrückter als vorher. Die grossen Butterknollen in Reih und Glied — für die Eigentümer abgewogen und mit hineingepressten Ornamenten gezeichnet (Fig. 2 u. 3) — erinnerten an die Aschenbehälter der Columbarien. Diese Ornamente sind in Holzwalzen eingeschnitten, die mit zwei Griffen versehen, über die Butterknollen gerollt



Figur 2.



Figur 3.

werden. Hart schlug das Ticken des Wachtler (Läufer, Partikel, Pendel) der Wanduhr an unser Ohr. Das Vieh nebenan schlief unruhig — man hörte die schweren Körper sich wälzen, dass die Schellen erklangen — es hatte Hunger! Dies erfuhren wir, als die Sennin sich morgens entschuldigte, auch für uns zum Frühstücksschmarren nur ein Ei nehmen zu können. —

Der Matthuis (21. Sept.) macht kuis, kuis! (lockt das Vieh zusammen). Es wird endlich, spätestens Michaelis, oer gefåren; dabei müssen der Stier und die Ochsen die Ketten tragen, mit denen die Kühe in den Ställen angehängt waren.[1] ‚Kümpfe', Schellen und Glocken mit breiten Riemen werden den Kühen zum Schmuck vom Dorf entgegen gebracht und wenn sie auf der Strasse angelangt sind, ihnen umgehängt. Die Kuh, welche den Robl hat, bekommt ausser dem einen schiênen (schönen) Kranz, der so gross ist, dass sie kaum durchsehen kann und sie wird den andern voran getrieben. Trägt sie zum ersten Mal den Kranz, da ist er ihr wohl ungewohnt; aber hat sie ihn schon öfters getragen, dann hat sie ihre Freude daran. Sie geht stolz einher und hebt den Grint hoch.

Ein Geistlicher in Sterzing, dem auch die Thumburg gehörte, hatte so schönes Vieh, dass, wenn es über den Berg so geschmückt herkam, man lachen musste. Als er gestorben war, kam das Vieh von der Alm und es war schwarz umhängt. —

Einmal ist eine Alm um eine lödene (wollene) Joppe verkauft worden. Dort, bei Grasstein, waren so viele Beisswürmer (Schlangen), dass weder Mensch noch Vieh es aushalten konnte.

„Von den Beisswürmern will ich Euch wohl helfen", sagte ein Mann, der bei Strasse ging, „d. h. wenn kein weisser darunter ist." Man hatte wohl einen gesehen, aber verschwieg es. Der Mann machte ein grosses, rundes Loch, stellte eine Säule hinein und sich darauf, dann pfiff er den Schlangen und sie kamen alle herbei und in das Loch, worin er sie verbrannte. Da hörte man ein Gebrülle, wie das eines Löwen und sah in der Ferne einen weissen Beisswurm kommen.

„Jetzt bin ich verloren!" rief der Mann; die Schlange[2]) kam und riss ihn selbst herab, dass auch er im Feuer umkam. —

Auch hat man dort auf der Alm bei der Herde einen Geisbock gesehen, der nicht dazu gehörte. Der Hirte schoss nach ihm, sah, dass er ihn getroffen, und dass er zusammenstürzte; aber den nächsten Tag stand er wieder lebend auf seinem alten Platz. Zum zweiten Mal wagte der Hirte nicht auf ihn zu schiessen. —

Meistens stehen mehrere Almen bei einander. Lötz (schlecht) kann es gehen, wenn nur eine allein steht. In Pflersch starb ein Weibis auf ihrer Alm und es wusste niemand davon. Erst als das Vieh soviel jämmerlich liänte (schrie), weil es angehängt im Stall stand und schon gewiss zwei Tage nichts gefressen und getrunken hatte, wurden Vorübergehende aufmerksam, gingen zu und fanden die Sennin tot auf der Erde liegen. So erzählte die 82jährige Moidl, Schwester der Zenze, und fügte

1) In manchen Almen haben sie keine Ställe und müssen Tag und Nacht und bei jeder Witterung in der Weite sein.

2) Wenn Schlangen ein Naturbild der Wasseradern sind, ist mit der weissen Schlange vielleicht die Lawine gemeint.

hinzu: „Auch das Vieh auf den Almen kann einen erbarmen. Es hat so viel die Langeweile, dass ihm oft die hellen Poppeln (Thränen) die Backen herunterlaufen — das hat mir selbst eine Sennin gesagt —, auch kann es den Brand bekommen und der kommt nur daher, dass die Berge nicht mehr gesegnet werden. Früher stieg ja im Langis (Lenz) der Pfarrer mit dem allerhöchsten Gut bis auf die höchsten Höhen, sie zu segnen; jetzt geschieht es nimmer, denn sie glauben nicht mehr daran. Aber weil es nicht mehr geschieht, sieht das Vieh statt der Berge mitunter schwarze Ungeheuer und wird dann auf der Stelle hin: das ist der Brand.“

Ich unterbrach sie mit der Frage, was das für Ungeheuer wären.

„Allerhand“, lautete die Antwort, „da sind schwarze Hasen mit langen Schwänzen.“ Unwillig rief die Zenze: Wem hat denn das Vieh es erzählt, was es gesehen hat!?

Im Dorf bleibt im Sommer nur das nötigste Vieh. Den meisten Leuten genügen ein paar Goase (Geisse). Die muntere Heerde steigt von Georgi bis Martini täglich die Berge hinauf. Dann kann der Hirte die drei bis vier Geisböcke, die er für die Heerde zu stellen hatte, auf den Markt treiben und verkaufen. Er erhält für jede Geis 60 Kreuzer Lohn und von den Eigentümern der Reihe nach Kost und Wohnung — ein Nomadenleben innerhalb der Gemeine.

Einmal hörten wir am Waldesrande, wo die Ziegen weideten, Hundegebell und sahen verwundert hin, da die Geishirten keinen Hund halten. Unser Blick begegnete dem eines kleinen Mädchens, welches lachte und sagte: „Das ist kein Hund, der Hirt bellt selber so, damit die Goase ihm besser folgen.“

Ein andermal kam unser Hirte — ein schöner alter Mann — durch den Kotzen[1]) wohl nicht genügend gegen die Kälte geschützt, am regnerischen Frühlingsabende heim. „Die Frühlinger sind nicht mehr so wie früher“, rief er uns schon von weitem zu, „sie kommen viel später!“

Im Sterzinger Stadtl | da hüt' ein alter Mann,
Der das Horn nimmer | derblasen kann,
Und im Gossensasser Dörfl | geht's viel rarer zue,
Da hütet der Thümml | und blasen thut der Bue[2]).

1) Eine grobwollene Decke, die in der Mitte ein Loch zum Durchstecken des Kopfes hat und so übergezogen wird, dass sie lang über Brust und Rücken herabfällt. — Schöpf, Tirol. Idiotikon, S. 326. Schmeller, Bayr. Wörberb. I², 1317.

2) Damit ist ein und dieselbe Person gemeint. Buabn werden Unverheiratete genannt, wenn sie auch noch so alt sind.

Der Goaser.[1])

Weil ich amål der Goaser bin,
Da blås' ich hålt bråv zue.
Die Weiber schreien àlle zsàmm:
„Geh her, mei lieber Bue!
Wir werd'n dir dein Lohn richtig geben
Und a gute Kost daneben.
Heut kehr i dir die Goasler für,
Wànn kimmst in Kost zu mir?"

Sobald der Bue in de Kost hinkimmt,
Da sind die Manner stolz.
Sie sågen zu den Weibern gleich:
„Der Bue, der gilt jetzt àll's!"
Jetzt thun s' ihm besser z' essen geben,
Er hàt ein grossen Lohn darneben.
„Möcht auch ein solcher Goasbue sein,
Mi dunkt, mi dunket's fein!"

Der Bue, der sågt zun Mannern:
„Dös wisst ös auch nit àll's.
Kimmt man nur zu den Weibern hin,
Die håben jà nie kein Schmàlz!
Schaut nur in die Spàlt hinein,
Was dös für spêre[2]) Nudel sein!
Man bringt sie lei gleich gårnit hin,
Kein Tröpfle Schmàlz ist drin.

Kimmt màn nur zu den Weibern hin,
Die sind jà klein verdreht![3])
Sie gebn ein glei kei Butter mit
Und wenn sie glei ein hätt'n.
Die ein schreit gross, die àndre klein,
Der Teufel möcht ihn Recht derthun.
Ist denn dös nit ein Teufelsleben,
Ich will's, mein Oad[4]), aufgeben!" —

Mit Beginn der Ernte, um Peter und Paul (den 29. Juni), erwachen Übermut und Hamür (Humor).

„Dir möcht ich einen Stein in den Garten werfen, wenn das Gras am höchsten steht (wenn man es bald schneidet, also leicht mit der Sense

1) Von dem 86jährigen Bauern Johann Kofler diktirt, den wir hoch auf einer Leiter stehend beim Lauben seiner Esche trafen. Er sagte: „Es fehlt die Weise (Melodie), da geht es besser ineinander."

2) sperr: (trocken).

3) Oder: Ja, bein Weibern ist a Teufelssein,
Sie thun ja nichts als grein.

4) Bei meinem Eid.

anstossen kann)", schrieb ein Mädchen an ein anderes. Und der Huis hat den Müller gefragt, wir möchten Ende der Woche mähen, ob sie uns hülfen. „Da braucht man den Waldherrn nicht erst zu fragen; die Stingln (die Grasstengel) braucht er nicht anzulacken (mit einem Merkmal versehen), wie er die Bäume im Walde (die gefällt werden sollen) anzeichnet."

Was zwei Männer mähen, hat ein Mädchen zu rechen. „Mach' dass du oehn kimmst mit dem Neuner, Sefe." — „Die zwei Buabn im Anger dermachen mir keine Hund (so heisst, was beim Rechen liegen bleibt), aber ich will gehen, sonst zahlen mich die Mander aus." — „Dann thust Du es geschwind versaufen und die Schelte ist verschluckt", antwortete die Bäuerin.

Das Gras wird ‚gestiefelt', wenn es nicht gleich eingebracht werden kann.

In der Ebene ist gehagt (geheut, Heu gemacht), jetzt heisst es ‚vorzu' (voran), jetzt heisst es ohne Aufhören! Vom Anger auf die Wiesen im Walde — wo nur noch einzelne Bäume stehen — und weiter obern Wald — wo nur noch Stauden (Erlen und Luttern)[1]) wachsen, und der Wind gern das Heu verweht — ganz in die Freie!

Das Gras auf den Köfeln (abschüssigen Felsen) wird gleich getrocknet, dann in Ballen fest zusammengebunden und in die Stadl (Heuhütten) gebracht. Es sind dafür immer zwei starke Männer nötig. Sie schlagen eine dicke Eisenstange in die Erde und schlingen ein langes Seil darum, dann befestigt sich der eine das eine Ende des Seils um den Leib, nimmt den Heuballn und klettert damit hinab; der andre nimmt das andere Ende des Seils in die Hand und bleibt oben stehen. Dieser hat den Heuträger zu halten, falls er beim Hinabklimmen abstürzen sollte, und er lässt das Seil langsam gleiten. So lange das Seil reicht, klettert der Heuträger und bleibt dann stehen. Jetzt zieht der oben befindliche das Eisen aus und kommt dem andern nach; von neuem wird es eingeschlagen und so fort, bis sie zur Stelle sind.

Die Mähder werden nur einmal gemäht und die allerhöchsten Grasflächen immer nur zur Hälfte oder ein Jahr ums andre.

Auf dem Schlüsseljoch kann man nur hagen, wenn keine Wolke am Himmel ist. (Die Fläche senkt sich nach Norden und das Gras würde also sonst zu schwer trocknen.)

Auch die Murmentler (Murmeltiere) hagen dann nur, aber sowohl bei Tag als bei Nacht.

Mit Interesse verfolgen die Leute im Thal die Arbeiten auf der Höhe, denn man erkennt an der Farbe, wo gemäht worden ist; die Flächen sehen nicht mehr grün, sondern gelblich aus.

1) Zwergbirken, Schmeller B. W. I², 1542.

Im Thal giebt es ausser dem Legerheu und Grummit noch Bofl[1]). Der dritte Schnitt wird dem Vieh gefährlich, wenn es zu viel davon frisst, es derschnellt (die Gedärme platzen).

Zwei Bauern hatten ihr Heu auf die Wagen geladen und wollten es einführen, als das Feirum(Feierabend)läuten begann. Der eine war mit dem Heu grade mitten im Bach, liess es stehen und ging heim. Der andre arbeitete weiter, führte das Heu nach Hause, um es sicher unter Dach zu haben. Die Nacht brannte sein Haus ab und das Heu verbrannte mit. Der Heuwagen im Bach aber stand nächsten Morgen unversehrt da.

Schöner kann das Wetter nicht sein, und das reife Getreide harrt der Schnitter; aber wo genug Arbeiter hernehmen? Der Nachbar hilft dem Nachbarn und auch Fremde, Pusterer (Pusterthaler) und Welsche, die Arbeit suchend durchs Land ziehen, werden angenommen.

Sie schneiden mit der Sichel; geschieht es mit der Sense, so schneidet je ein Bursche, und je ein Mädchen bindet die Garben. Früher schenkte der Bursche dem Mädchen ein Schnürband fürs Mieder. Immer 14 Garben werden um einen Pfahl gestellt, mit noch einer Garbe gedeckt und mit einer handvoll Halmen, dem Band[2]), zusammengebunden — die Schöwer. Sie sollen so lange auf dem Felde stehn bleiben, bis sie grau, trocken sind[3]) wie ein alter Zaun. Wenn das der Fall ist, wird um den Schöwer ein langes Seil geschlungen und fest zugezogen, ein Stab durchgesteckt und mittelst dessen von einer Person, die sich dafür hinkniet, der Schöwer auf ihren Nacken gehoben und in die Tenne getragen. Kopf und Nacken sind durch einen übergehängten Sack geschützt. Männer tragen auch wohl zwei zusammengebundene Schöwer auf einmal. Zu Bartholomä thut das Schöwertragen weh (es ist spät dafür).

Früher hat man vom Korn Zoll in Sterzing zahlen müssen. Sie kamen aufs Feld und zählten die Schöwer, und immer der zehnte wurde mit einem Stäudl (grünen Zweig), das oben auf gesteckt wurde, gezeichnet. Der durfte nicht eingebracht werden, sondern musste stehen bleiben, bis sie[4]) ihn selbst holten. Der Herr Stolz hat das besorgt. Nachher hatten die Bauern ein Mahl im Deutschritterhaus in Sterzing. Einmal gab es Erbsensuppe. „Endlich habe ich eine Erbse derwuschen“, sagte während des Essens der eine von ihnen, „und ich einen Palg“ (das Häutchen einer Erbse), sagte der andere. Die Suppe wird wohl lauter (dünn) gewesen sein.

Auch die Herren (die Geistlichen) bekamen mitunter Korn: das Psät. So war es in Lovis bei Mattrei. Von dort mussten die Herren zu den

1) Das letzte Gras der Wiesen, welches das Vieh abweidet: Schöpf, Tirol. Idiot. 513.
2) Gedreht heisst es Drôl, nach dem Dreschen zerrüttet, Riede.
3) Wenn das Getreide bei feuchtem Wetter trocknet, zerfallen die Knödel.
4) Die Sterzinger Stadtherren als Grundherren von Gossensass und Brenner.

Kranken ins Lovisthal kommen — sie hatten schon die Vergünstigung, ein Ross für den Weg zu erhalten —; einmal musste ein Herr zu einem Kranken, und als sie an die böse Eck kamen — es war schlecht Wetter — konnten sie nicht weiter, da sagte er: „Ich thue hier ‚die Moanige‘ (lass die Absicht als That gelten); kehren wir um.“

Als nachher aus dem Thal das Psät geschickt werden sollte, schickten die Bauern statt dessen einen Boten zu dem Geistlichen und liessen ihm sagen, sie hätten das Korn ein Stück Wegs gebracht und weiter kämen sie nicht; sie hätten die Moanige gethan. Seitdem wurde kein Korn mehr als Zins gebracht.

Wo Korn geschnitten ist, werden gleich Rüben gesaet; wo Weizen stand, Roggen.

Säet man die Rüben zu spät nach Lorenzen (10. August), so wachsen die Rüben nur noch in den Schwänzen! (in dünnen senkrechten Wurzeln). Wenn sie zu Michaeli rübeln (kleine Rüben angesetzt haben), giebt es Ruabn ab.

„Wie der Wind die Nebel (Wolken) auertreibt! das ist eine Eigenschaft! Wer dem Herrn nur geholfen hat, das Alles so einzurichten?“

Für den Wind hat man früher den Kassian (S. Cassianus) verehrt. „Wir hatten Hôr (Flachs) schön ausgebreitet“, erzählte eine Frau, unsre Mutter sagte: Ihr werdet sehen, der Kassian sticht uns eine Lasse (?) und so war es, es war alles verwühlt.

Auf den jetzt leeren Feldern prangt, von Sichel und Sense verschont, nur noch vereinzelt der Himmelsbrand[1]) (verbascum phlomoides) und es wird Zeit zum Erdetragen, -aufspringen oder -führen.

Die schrägen Felder haben mehr Fläche als der horizontale Grund, die Sonne durchwärmt sie mehr; aber beim Bauen (ackern) arbeitet sich die Erde herab und muss wieder hinaufgeschafft werden.

An den steilsten Plätzen steigen Männer mit den mit Erde gefüllten Rückkörben mühsam nach einander hinauf. „Das Arbeiten, besonders das schwere Tragen, haben die Menschen von den Umissen (Ameisen) gelernt.“ Beim Erdeaufspringen oder -aufrennen wird zu oberst ein Stander mit Steften auf dem Felde festgemacht. Wo dessen vordere Schinken griten (auseinander spreizen[2])), geht überzwerg ein Holz mit einem Kloben, der oben angehängt ist. Über diesen läuft ein langes Seil mit grossen Ösen an beiden Enden. Hernieden (unten) steht das Erdständerle. Es ist kleiner als der Stander und hat ein Brett zum Aufstellen des Korbes, in den die Erde geschöpft wird. In diesen d. h. in seine aus Birkenstämmen ge-

1) Seine mild duftenden Blüten werden zum Thee für Wöchnerinnen benutzt.
2) Schöpf, Tirol. Idiot. 215.



flochtenen Wieden (Bänder zum Hineinschieben der Arme) schlieft der Erdeträger, hebt den Korb, zieht sich das eine Ende des Seils über den Kopf und mittelt über den Korb. Ein zweiter Träger, welcher oben seinen Korb eben ausgeleert hat, geht mit dem andern Ende des Seils in der Hand herab und zieht so den ersten in die Höhe. Dieser kann den andern schon ticken (necken); wenn er sich sehr hinten überbiegt, ist er schwerer aufzuziehen. Wir sahen einmal Kinder, die eine Frau so hinaufzogen (vgl. das Bild auf Tafel I).

Beim Erdeführen besorgen ein Paar Ochsen, die auf dem obern Rande hin und hergehen, das Aufziehn einer mit Erde gefüllten Karre. —

Täglich den ganzen Sommer hindurch hatten die Frauen Grünfutter und wenn es ging auch Strebe (Streu) fürs Vieh zu besorgen, und die Kinder holten in kleinern Rückkörben Tschurtschen (Tannenzapfen), dürres Holz und Beeren[1]).

Etwa neunjährige Buabn haben das Vieh, kommt es von der Alm, zu hüten, denn so lange es irgend geht, wird das Vieh in die Weite getrieben. Oft hört man lautes Peitschenknallen, Singen und auch Schreien auf den Höhen. Die Hirtenbuebl lärmen so, damit die Mutter im Thal sie hören möchte; dann fühlen sie sich nicht so einsam. Schafe und Ziegen weiden auf dem jungen Roggen, weil er später weniger vom Frost leidet, wenn er nicht so viel Blätter hat.

Im Mareiterthal sahen wir sogar im November noch Kühe auf der Weide. „Dann sind sie dort noch lantiger (ländlicher) als in Gossensass. wurde hier gesagt.

Führt der Galle das Vieh zum Stalle,
Sperrt der Martein es gar ein:
Die Kathrein steckt den Nagel ein.[2])

„Ja, wenn hier das bischen Viehzucht nicht wär!" Wie in der Erde ein Schatz blühte, so fand sich auch Gold im Vieh, das aus einem Goldbrunnen getrunken hatte.

Vom Blunbauern oberhalb Strassberg, kaufte ein Viehhändler Ochsen. In den Ochsen war Gold. Da kaufte der Händler gern immer die Ochsen von dem Bauern. Man glaubte, dass das Gold in dem Wasser wäre, aus dem das Vieh trank, und dass die Ochsen es mit dem Wasser eingetrunken hätten.

1) Die Glane (Preisselbeere) hat der Tuifl erschaffen, aber unser Herr hat ein Kreuz drauf gemacht, dass die Menschen sie essen können; man sieht es auf jeder Beere.
2) Gallus (16. Okt.), Kathrein (25. Nov.) schliesst den Stall völlig.

Ein anderer hatte so viel Vieh, dass, wenn alles recht war, jede Nacht eine Kuh kälberte —, dem Sparer folgt aber der Zehrer — sein Sohn that nicht wie die andern: nicht gut. Er sang:

Und wenn ich mein Vater a Kalbl verthu,
So kälbert des Nachts mehr an andere Kuh.

Ein grosser Bauer, der Moar in G'moarn (Meiern im Ridnaunthal, ihm gehörte damals allein, was jetzt viele besitzen) hatte den Brauch, alle Jahr eine Kuh für die Armen zu schlachten. Als er selbst nur noch eine Kuh hatte, schlachtete er sie doch. Nachher ist er wohl wieder zu etwas kommen. Das Fleisch wurde vor der mitten im Thal auf einem Bühel gelegenen St. Magdalenenkirche[1]) zerlegt und verteilt. Der Fleischklotz, auf dem dies geschah, steht noch in der Vorhalle; der Bauer selbst aber ist in der grossen Kirche abgemalt.

Zu den letzten Draussenarbeiten gehört das Lauben. Am Rande der Felder, wo der Schatten nicht schaden kann, stehen Eschen. Die Blätter derselben werden auch als Viehfutter verwendet und damit sie dicht wachsen, die Bäume unbarmherzig beschnitten. Die wunderlichen Formen der alternden Stämme zeugen von der Gewalt, die ihnen in einem langen Leben angethan ist; aber die jungen Reiser, die Râle[2]), steigen immer wieder kerzengrade in die Höhe. Doch der Bauer sagt: „Das Schnoaten (schnaiten: behauen) ist der Eschen Dungit (Dünger), dann wachsen sie wiech (üppig); es muss alles seine Eigenschaft haben.“

Es werden Leitern an die Bäume gestellt und oft sind es die ältesten Bauern, die sorgfältig auch das letzte Blatt herabholen. Dann rechen sie den Ertrag zu einem grossen Laub-Grabhügel zusammen.

Es läutet Feirum! Dort entblösst ein greiser Arbeiter das Haupt und ruht neben dem Eschenlaub — dann geht er heim.

Alle sind zurück, nur eine Frau arbeitet noch emsig draussen. Die Krapfen-Moidl, eine Toarl (taube), muss das Gebetläuten nicht gehört haben, sie ist noch in der Erde.

Vor der Hausthür aber sitzt die alte Mutter, die, so lange die Krumpe (Rheumatismus) es nicht unmöglich machte, fleissig in der Erde gearbeitet hat, legt die getrockneten Kräuter zurecht und sammelt die Saamen für das kommende Jahr. Sie sieht, dass nichts verwerd (umkomme). „Das gute Zeug verwerden lassen, das wäre eine Sünde!“

---

1) Auch Brot ist dort am Magdalenentage bis vor nicht langer Zeit verteilt worden.
2) Schöpf, Tirol. Idiot. 530.



Das Grün von den eingebrachten Ruebn (Rüben) wird im Hause selbst zum Viehfutter abgeschnitten und die Rüben werden, wie auch die Erdäpfel im Keller verwahrt.

Der Roggen wird gedroschen[1]) und endlich auch der Weizen.

Unser Herr hat zwar einst zum Adam gesagt, zu dreschen brauche er nicht und hat ihm einen Stab gegeben, mit dem er nur zuschlagen sollte, dann würden die Körner ausserfallen; aber Adam hat es ihm nicht geglaubt und angehebt zu dreschen, deshalb müssen wir auch es jetzt thun.

Beim Schluss dieser Arbeit erwacht toller Übermut. Wer beim Dreschen den letzten Schlag thut, hat den Dreschzoll und wird gefoppt. Dass man ihm tote Mäuse in die Tasche zu stecken sucht, ist schon gesagt worden; früher hat man ihn mit einer Bratwurst gewürgt, sie ihm um den Hals gelegt und zugezogen. Noch früher, als einmal in Obernberg ein Mädchen den Zoll hatte, haben sie es auf eine Mistkarre gebunden und diese die Köfl hinabgelassen. Beide kamen zerschmettert unten an. Man ist nicht mehr so dumm, solche Sachen zu machen, aber etwas wird man immer anrichten. Jetzt gehen sie ins Wirtshaus, zur Feuerwehr u. s. w., ja, ganz soll man dieses Leben nicht vertrauern!" (G'schnitzer Hannes).

Das Getreide wird, nachdem es mit der Maschine gereinigt ist, in grossen hölzernen Truhen aufbewahrt. Wir sahen eine Truhe, die unten zwei Schieber hatte, welche aufgezogen, immer das zu unterst liegende Korn herausströmen liessen. An einem dämmigen (feuchten) Ort fliegt der Roggen ausser und der Weizen erblindet (wird hohl).

Der Roggen wird zu lauter kleinen Mücken: er ist nicht zu halten, nicht in einer hölzernen und nicht in einer eisernen Kiste, er fliegt in die Lärchen, man sieht es; es liegen rote Streifen in den Bäumen, und dann sagt man: da ist Roggen aussergeflogen.

Auf dem Ritten bei Bozen war ein Bauer, der Pensler, ein schrecklich reicher. Drei Wochenmärkte waren in der Gegend, in Bozen, Brixen und Klausen, und er ist das ganze Jahr mit Korn zum Markte gefahren. Zum Pensler ist in der Hungersnoth eine Müllersfrau bitten gekommen, er möge ihr Roggen verkaufen. Er hat welchen gehabt, aber gesagt, er habe keinen. Nachher ist der Roggen ihm aussergeflogen, der Weizen erblindet und der Plenten (Buchweizen) hat so gestunken, dass ihn nicht einmal das Vieh fressen mochte. Zuletzt ist der Bauer so weit gekommen, dass er sich aufgehängt hat.

---

1) In manchen Orten wichsen sie das Getreide, d. h. schlagen es mit langen Aesten, die im stumpfen Winkel gebogen sind.

2) Im Pusterthal bekommt der, der den letzten Schlag beim Dreschen thut, die Sau, d. h. einen grossen Krapfen, in dem viele kleine Krapfen stecken.

Im Hause raufen wohl die Kinder und die jungen Leut' gansen[1]); aber nur selten tuifelt[2]) ein Weib darin umher oder wird eine Lappete (schwachsinnige Person) gehundet (hundsmässig behandelt). Manche Bäuerin möchte wohl lieber ein Star Flöhe hüten als die Ehhalten. Da meint man, was Gutes zu haben und hat des Tuifels Schweif.

Der Knecht ist ein Kolderer[3]) und toast. „Man wird wohl sehen, wie er speit" (was er schwatzt), sagte ruhig der Bauer. „Wegen eines wunderlichen Knechts werden wir in einem Jahr nicht verrückt; er kann zu Lichtmess schlenkeln (die Stelle wechseln). — „Die schiênen Frauenzimmer kehren nur, wo die Herren gehen und wo die Mäuse gehen nicht — je mehr aussen hui, innit pfui — und wenn du etwas zur Dirn sagst, gleich fährt sie zornig umanand wie ein Beisswurm (Natter). Zum Feiern stellt man niemand an, das kann man selber, wenns es tragt." Dagegen preist auch manche Dirn ihren Stand, weil der Dienende frei ist, zu gehen, wenn es ihm wo nicht mehr gefällt, „Hund sein, kann man überall."

„Wie die Handwerker auf die Stêr gehen[4]), kommen auch Frauen zum Flicken ins Haus. Diese arbeiten von 6 Uhr früh bis 8 Uhr abends für 12 Kreuzer. Wenn sie Hennenstunde halten, d. h. zwischen Licht und Dunkel eine Weile ausruhen, müssen sie bis 9 Uhr „flicken und nähen und die Flecken für die Löcher drehen."

Es ist gewaschen und Brot gebacken; Kobis (Krautköpfe) eingestossen, ein Facke (Schwein) oder ein paar Schafe oder Goase sind geschlachtet und das Fleisch gewurstet und eingesalzen.

„Hängt das Fleisch unter die Asen!": so hiessen ursprünglich im Bajuwarischen die grossen Dachbalken; jetzt ist der Raum über dem Herde, in dem sich der Rauch sammelt, gemauert, wird aber noch so benannt.[5])

Linke = Lanke (was sich hin und her wiegt) hangt oben,
Der Hiere = Hahre hockt hernieden,
Denkt Hiere = Hahre: hätt ich Linke = Lanke
Dann thät ich schinke = schanke (hineinbeissen).[6])

Die Spinnräder werden hervorgeholt, und Frauen und Mädchen spinnen.

„Die Kathrein stellt das ‚G'spil' ein" (die Hochzeitsmusik). Es darf nicht gefreit werden.[7])

„Jetzt ist es aus, jetzt ist es gar, Advent ist da, die Diandln sein in den Rauch gehängt." —

---

1) Zieren sich, kokettieren, Schöpf, Tirol. Idiot. S. 174.

2) Teufelmässig lärmen.

3) Zänner, Zänker, vgl. Schmeller I², 1242.

4) Zu Michaeli heben die Hantierer an, bei Licht zu arbeiten, und zu Martini wird das Lichtbratl (die Martinsgans) gegessen.

5) Schmeller, Bayr. Wb. I², 155: das hölzerne über dem Herde oder Ofen angebrachte Gestell.

6) Würste und Fleisch unter den Asen und der Kater unten sind in diesem Rätsel gemeint.

7) Katrein (25. Nov.) stellt'n Tanz ein, Schmeller I², 1309.

So sorgen die Bauern, dass die Kirche im Dorf bleibt (halten Ordnung). Das Land ernährt sie, wenn sie sich plagen; „aber Vieh und Leut' müssen elend zu Grund gehen, wenn man einen Schuichn (Scheu) für die Arbeit hat, wie der Tuifel für's Kreuz!“

Früher, wenn in der Hütte etwas vorfiel, was sich die Bäuerin nicht gleich erklären konnte, sollten es die Nörggelen oder Heinzln (kleine Hausgeister) gethan haben.

Verwunschene Kinder sollen es gewesen sein, solche, die nicht genug gesegnet, oder solche, die mit der Eltern Fluch belastet waren.

Einmal hat ein Vater viele Kinder gehabt und ihnen Brot gegeben, dabei aber gesagt: „Jetzt fahrt nicht drauf, wie die Rappen (Raben)“. Da ist ein Rabe gekommen und „hat die Kinder durch“[1]), und niemand hat sie mehr gesehen.

Die Nörggelen haben in den Wänden gesteckt und gelacht und für die guten Leut toll gearbeitet, aber sie auch getickt und getratzt (geneckt und Bosheiten verübt). Das Vieh haben sie gefuttert und gemolken — oft wenn die Dirn zum Melken ging, hat die Milch bei der Thüre schon gestanden —; den Dirnen haben sie aber auch beim Melken den Melkstuhl fortgezogen oder sie geplattert[2]) (der Kinasten ihr Bruder hat es noch gesehen), oder sie haben zwei Rinder mit einer Kette angehängt und haben der Bäuerin, wenn sie das Fuir schön angemacht und sich nur umgekehrt hat, es wieder ausgeblasen.

In den Kasern der Falming sind sie eingezogen, als die Senner dergefahren. Als darauf der Bogeholzer und noch ein Gossensasser nach der Falming hinaufkamen, Hirsche zu jagen, sind die Nörggelen aufs Dach der Kaser gestiegen und haben mit der Goasl (Peitsche) geschnellt, dass kein Hirsch zukam, und wenn mehr einer kam, haben sie mehr geschnellt.

Bei Mareit aber, wo der Weg vom Schloss hinabführt, sollen sie fortgezogen sein und „immer paarweis sind sie gangen.“ —

Der alten Zenze ‚längstes Gedenken‘ reicht nicht so weit zurück. „Da bin ich noch mit den ‚Profoldern‘ (Pfafoldern)[3]) herumgeflogen[4]).

Der schwersten Bauernarbeit — der im Felde — und der Dienenden — die umanand arbeiten und ummerleiden — nimmt sich noch besonders die Schutzpatronin Tirols an.

---

1) d. i. hat gemacht, dass er mit den Kindern fortkam.

2) Geschlagen — plattern, mit etwas flachem schlagen, Schöpf, Tirol. Idiot. 505; plèttern, Lexer, Kärnt. Wörterb. Sp. 31.

3) Eine Verstümmelung von Feifalter (Schmetterling), nach dem wiederholten Zusammenfalten der Flügel, durch Reduplikationssilbe verstärktes Falter.

4) Sie meint, da war ich noch nicht geboren. In Schmetterlinggestalt erscheinen die Seelen der Ungeborenen, wie der Verstorbenen.

Die heilige Notburga hatte sich auch einst zum Dienste verdungen und zwar bei einem Bauern, der die Leute sehr hart bei der Arbeit hielt. Sie schnitten Weizen und noch waren sie nicht mit dem Felde fertig, als die Sonne sank; aber der Bauer erklärte, niemand dürfe zu arbeiten aufhören, bis die letzte Garbe gebunden sei. Da richtete sich die Heilige in die Höhe, hob die Sichel überschi und rief: So wahr meine Sichel in Lüften hangt, ist Feirum. Sie hing am letzten Sonnenstrahl, und es wurde Feirum gemacht.

Die heilige Notburga wird dargestellt in der frühern Tracht der Landfrauen, Ähren und eine Sichel in der Hand[1]). Ursprünglich hatten die vier Dienstmädchen, die die Gestalt bei den Umgängen (Prozessionen) trugen, die gleiche Tracht. Jetzt tragen sie nicht mehr den bäurischen Kittl (Rock). Sie wollten ihn der Notburga auch nehmen, aber der Geistliche sagte, das ginge nicht, dann müssten sie der Heiligen ein teures taffetnes Gewand kaufen, was unterblieb, und so hat sie allein noch die alte Tracht.

Der Tiroler Dichter Adolph Pichler giebt obiger Sage auch noch eine andre Deutung:

Ohne Götter nicht ist diese Stätte. Herthas Wagen stieg
Aus jener Flut in stiller Mitternacht.
Und während Sonnenfeuer auf den Spitzen
Rings loderten, geleitete der Priester
Geheimnissvoll die Heilige zu Thal.
Sie wandelt segenspendend noch, wenn auch
Zerbrochen Felg' und Nabe sind, kein Opfer
Von reinen Früchten, reiner Frauen Hand
Auf ihrem Altar liegt. Als Magd verhüllt
Trat sie bei einem Bauersmann in Dienst,
Der das Gesinde schonungslos zur Arbeit
Im Felde zwang. Noch war die letzte Garbe
Gebunden nicht, als droben ging zur Rüste
Die Sonne. — „Rasten dürft ihr heut mir nicht,
Bis auf der Tenne liegt das Korn.“ Da stand
Die Herrliche. die tiefgebeugt bisher
Den Weizen schnitt. Sie warf zum Himmel auf
Die Sichel und am letzten Sonnenstrahl
Blieb hängen sie, ein Wunder in der Luft.
Hörst du die Glocke aus den grünen Bäumen?
Nichts wollte von der Heidengöttin mehr
Die Kirche wissen, drum verbarg sie sich
Im Kirchlein dort und heisst nun Sanct Notburga.

Gossensass, den 17. Oktober 1893.

---

1) Auch hat sie noch auf alten Bildern die Feirabendglocke in der linken Hand, und ein Engel hält den Rechen.

Gräcowalachische Sitten und Gebräuche.

Von Georg Sajaktzis.

Ich habe mich längere Zeit mit den gräcowalachischen Sitten und Gebräuchen zumeist meiner Vaterstadt Monastir (Bitolia, Macedonien), besonders denen bei dem Eintritt eines Menschenkindes in die Welt, ohne wissenschaftliche Absicht, beschäftigt. Was ich aus dem Munde älterer Frauen erfuhr, schien mir merkwürdig und interessant genug, es aufzuzeichnen; wenn es nun Anklang und freundliche Aufnahme bei den Lesern dieser Zeitschrift und bei meinen Stammesgenossen finden sollte, bin ich für meine Mühe genügend entschädigt.

I.

Sobald die Vorzeichen der Geburt die Ankunft des neuen Weltbürgers verkünden, wird sofort das Lämpchen zumeist vor dem Marienbilde angezündet und heimlich die Wehmutter herbeigeholt, die bei uns *„μαμμή“* und *„μπάμπα“* (bei den Alten *„Βαυβώ“*) genannt wird.

Die Lampe vor dem Bilde der Muttergottes, welche als die Beschützerin der Geburt gilt, wird brennend erhalten während der ganzen Dauer des Wochenbettes, damit auch die heilige Jungfrau stets beim Kopfende der Wöchnerin wache.

Man beruft aber die Hebamme darum so heimlich als möglich, selbst vor den Hausbewohnern, damit die bösen Geister nichts davon hören, die sonst den glücklichen Verlauf der Geburt hindern könnten. Auch ihrer eigenen Familie gegenüber bewahrt die Hebamme Stillschweigen über den Ort, wohin ihre Pflicht sie ruft.

Glaubt man aber, dass trotzdem ein an dem intimeren Vorgang nicht beteiligter Hausgenosse davon erfahren hat, so muss, wenn es eine Frau ist, diese den Mund voll Wasser nehmen und damit die Wöchnerin besprengen; ist es aber ein Mann, der bis nach der Vorsegnung natürlich keinen Zutritt findet, so nimmt man ihm heimlich seine Schuhe und schüttet etwas Wasser hinein, das man aus diesen auf Lippen und Brust der Frau tropfen lässt, oder man nimmt ihm wenigstens ein Taschentuch oder sonst einen Gegenstand, der bei der Leidenden gleichsam als Versicherung gegen etwaigen Schaden zurückbleibt.

Die Hebamme, wie auch die berufenen Frauen der Familie oder Nachbarinnen pflegen, wenn sie kommen, Wünsche auszusprechen wie: „Gott (sc. die heilige Jungfrau) möge dir die Geburt erleichtern!“ oder „Gute Entbindung *(καλὴ ἐλευθερία)*!“ u. s. w.

Die Wehmutter bringt, ausser dem anderen Nöthigen, eine Jerichorose mit sich, von welcher wir bald Näheres hören werden, und freundliche Worte zum Trost und zur Ermunterung der Leidenden, welche die Gottesmutter um Hilfe während der Wehen (bei uns *πόνοι* genannt) anruft.

Die heilige Maria ist die Nachfolgerin der Hera, auch einer der Beschützerinnen der Geburten bei den Alten, welche deswegen Geburtsgöttin oder Geburtshelferin heisst. Denn wie die Alten auch den übrigen der Ehe waltenden Gottheiten, besonders aber der *ποτνίᾳ* Hera Gebet und Opfer darbrachten, so rufen auch bei uns die Frauen vor und nach der Geburt die heilige Jungfrau zuhilfe, zünden ihr Kerzen an und spenden auch andere Gaben.

Nun einige Worte über die Jerichorose, die auch vor alters die Frauen unter dem Namen „Glykyside" sehr verehrten. Während der Wehen benetzt sich die Leidende das Antlitz und die Lippen mit dem durch die Jerichorose geweihten Wasser, damit sie leichter über ihre schwere Stunde hinwegkomme *(διὰ νὰ ἐλευθερωθῇ μ' εὐκολία)*. Die Jerichorose, bei uns „*χέρι τῆς Παναγίας* = Hand der Muttergottes", ist ein niederes, vielästiges Kraut, das durch Pilger vom heiligen Grabe gebracht wird und die Eigenthümlichkeit hat, sich ausgetrocknet zu einem gitterförmigen Ballon zusammenzurollen und angefeuchtet wie eine menschliche Hand wieder auszubreiten. Mit Beziehung auf die Form und den Namen der Jerichorose erzählt man, sie sei dort erwachsen, wo die heilige Mutter den Abdruck ihrer Hände zurückliess, als sie allein in dichter Finsternis zur Schädelstätte auf Golgatha emporklomm.

An Stelle der Jerichorose galt bei den Alten auch Apollons heiliger Lorbeer, den die Frauen während der Wehen in Händen hielten.

Bei den Alten, wie bei uns, gab es nicht viele Hebammen, weil man diesen Beruf für ekelig hielt, da er sie zwingt, die Wöchnerin zu berühren, welche als unrein betrachtet wird und ward. Daher vollzogen sich auch bei den Alten die Geburten nur unter Beistand der Frauen der Familie, wie das zumeist auf unseren Dörfern geschieht, wo die Weiber manchmal sogar unterwegs einem Kinde das Leben schenken, ohne Beistand, weder eines männlichen, noch eines weiblichen Geburtshelfers.

II.

Nach der strengen Forderung des weiblichen Aberglaubens hebt man das Stückchen des Nabelstranges (des letzten materiellen Bandes zwischen Mutter und Kind), welches einige Tage nachher vertrocknet abfällt und bei uns auch Nabel *(ἀφαλός = ὀμφαλός)* heisst, sorgfältig auf, um es nach einigen Jahren dem Kinde zu zeigen, „damit ihm alles geschickt von der Hand gehe". Deswegen sagen die Frauen mitunter von einem Vielgeschäftigen: „Der hat seinen *ἀφαλός* gesehen". Nachdem dieser seine wohlthätige Aufgabe erfüllt hat, wird er in den Tiefen eines Koffers oder

eines ähnlichen Behältnisses zur Ruhe gelegt, damit er besonders vor Nässe geschützt sei, weil sonst das Kind an Leibweh zu leiden hätte. Auch hält man es nicht für gut *(δὲν τῶχουν γιὰ καλὸ)*, den *ἀφαλός* einem andern als seinem ursprünglichen Besitzer zu zeigen.

Bei uns kommen folgende Phrasen vor: „Das kehrt mir den Nabel um!“ oder „darüber verliert man den Nabel!“ *(μοῦ ξέστρηψεν ὁ ἀφαλός — μ' ἔφυγεν ὁ ἀφαλός)* bei Dingen, die Ekel oder Furcht erregen. Auch sagt man: „Das geht mir nicht vom Nabel“ *(δὲν μ' ἔρχεται ἀπό τὸν ἀφαλό — δὲν μοῦ 'πῆγε 'σ τὸν ἀφαλό)*, statt dessen häufiger: „Das kommt mir vom Herzen. das geht mir zu Herzen!“ u. s. w.

Wenn die Geburt glücklich vorüber ist, erwartet man mit ängstlicher Spannung das Abgehen der Nachgeburt, bei uns „das Häuschen des Kindes“ genannt, die entweder in der Erde des Gartens, in der Scheune vergraben oder in fliessendes Wasser oder anderswohin geworfen wird.

Wenn aber in seltenerem Falle das Kind mit einem Stück der Eihäute über dem Gesicht, mit der sogenannten Mutterhaube, wie man bei uns sagt, „mit dem Hemde“ erscheint, so wird es als ein vom Glück *(μὲ τύχη)* besonders begünstigtes angesehen. Dann wird diese Mutterhaube von der Hebamme losgelöst und auf einem Blatt Papier aufgeklebt, wo sie allmählich trocken wird. Zu bemerken ist, dass die weise Frau dieses vielgesuchte Stück auf jede Weise während der Entbindung zu entwenden sucht. damit sie es anderwärts verwerte. Bis zur Vorsegnung *(σαραντισμός)*, wobei die Wöchnerin den kirchlichen Segen empfängt *(πέρνει τὴν εὐχή της)*, bleibt es unter dem Kopfkissen derselben; hernach wird es in eine oder drei Kirchen getragen, wo es durch vierzig Tage unter dem Altar liegt *(λειτουργεῖται)*. Nachdem es so geweiht ist *(ἐγκαινιάζεται)*, wartet man die Ankunft eines Metropoliten, Statthalters, Richters oder sonst einer Standesperson ab und legt es unter einen Stein am Wege oder unter höchstens drei Brücken. damit die betreffende Person darüber hinwegschreite. Dann bringt man es in Sicherheit und bewahrt es sorgfältig. Wenn nämlich ein ungerecht Verklagter ein kleines Stück dieses Talismans auf der Brust trägt, so braucht er für seine Verantwortung gar nicht besorgt zu sein, denn dieser giebt ihm Mund und Weisheit, so dass alle seine Widersacher nicht zu widerstehen und zu widersprechen vermögen. Und noch eine Besonderheit: während der Gerichtsverhandlung trägt der Beschuldigte diesen Talisman unter der Achsel und lässt bei der Rede des Gegners den Arm lose hängen, damit er die Gründe des Feindes entkräfte; spricht er aber selbst. so presst er den Arm stark an sich, damit seine Gründe an Kraft gewinnen. Manchesmal schiebt man den Talisman in den rechten Schuh, in welchem Fall der Fuss den Dienst des Armes zu erfüllen hat.

Auch der Wanderer benützt ihn, damit der Feind auf seinem Wege erblinde. Endlich wird er manchmal angewendet, wenn in einem Hause Zank und Hader *(γρύνια καί ὀργή)* eingekehrt ist und zwar in Kürze

folgendermassen: in irgend etwas, das für die hadernden Familienglieder zum essen oder trinken bestimmt ist, wirft man ein in Asche verwandeltes Stückchen dieses vielgesuchten Mittels, und schnellstens stellt sich das Gleichgewicht des durch den Finger der Zauberei *(μαγεία)* ins Schwanken gerathenen Züngleins an der Wage der Familienharmonie wieder her. —

Während die Hebamme das Neugeborene aus dem Dunkel seines bisherigen Daseins in das ungewisse Leben bringt, rüsten die Anwesenden in einer Ecke des Gemachs ein warmes Lager, auf welches die Leidende gebettet wird. Gleich darauf giesst die weise Frau laues Wasser mit einer Handvoll Salz in ein Becken, und in dieser Soole, in die oft einige Tropfen Weins gegossen werden, besonders wenn das Kind schwächlicher Natur ist, wäscht sie das Kind zur Reinigung. Ist diese vorüber, so werfen zumeist bei Leuten besseren Standes und gar bei einer Erstgeburt, die Hausgenossen in das Bad verschiedene Münzsorten, oder Stücke Goldes und Silbers, damit das Kind auch im späteren Leben von dem goldführenden Paktolus getragen werde.

Wenn das Kind zum schönen Geschlecht gehört, so durchsticht gewöhnlich die Hebamme nach dem Bade, oft mit einer goldenen Nadel, seine Ohrläppchen, ehe es noch an die Brust gelegt wurde *(ἀβύζακτο)*.

Hernach hüllt die Hebamme das Kleine in das Hemdchen, das Röckchen und die Windeln *(ὑποκάμισο, ἀντεράκι καί κωλόπανα)*, bedeckt den Kopf desselben mit einem Häubchen, wickelt es in eine grosse Windel *(σπάργανο)*, fascht es dann mit einer drei Ellen langen Binde *(φασκιά)*, legt es in eine Atlasdecke, schnürt sie um die Hüfte mit einem Tuch und bettet es, nunmehr ein Wickelkind (bei uns „*κόπανον*" = Wäscherschlägel), in sein eigenes Bettchen neben dem der Mutter, „die nicht mehr an die Angst denkt wegen der Freude, dass ein Mensch zur Welt geboren worden ist". Hat die Hebamme den kleinen Engel in seinem weichen Bettchen den Armen des wartenden Morpheus übergeben, so beglückwünscht sie die Mutter: „Möge es dir erhalten bleiben *(νά σᾶς ζήσῃ)*!" — „Es gedeihe glücklich *(καλοῤῥίζικο)*!" „Bei den Eltern *(μὲ τούς γονεῖς)*!" sc. möge es gross werden; den anwesenden Frauen aber: „Möge die Reihe jetzt an euch kommen *(νά σᾶς εἶνε γυρισμένα)*!" Nachdem endlich die Hebamme und die Frauen, welche nunmehr ihre Rolle auf dem geheimnisvollen Schauplatz ausgespielt haben, ihre Hände gewaschen und nach unerlässlichem Gebrauche Eingesottenes und Kaffee *(γλυκό καί καφέ)* genommen haben, sprechen sie weggehend ihre Wünsche aus: „Möge es dir erhalten bleiben!" — „Mit vollem Arm (= mit dem Kinde) und voller Brust! sc. sollst du aufstehen *(μέ μπράτσα γεμάτα καί στήθια γεμάτα)*."

Allein wenn ein Mädchen nach anderen Mädchen und nicht nach Knaben (zwischen denen es mit grosser Freude begrüsst wird) geboren ist, pflegt man, allerdings unter einiger Vorsicht, einige Trosteswortc wegen der weniger erfreulichen Geburt zu sprechen: „Eh! schadet nichts! Möge

es leben! Jeder hat sein Geschick! Es leben ja die Eltern! Ein andermal einen Buben!“ *(Ἔ δέν πειράζει, νὰ σᾶς ζήσῃ, καθένα μέ τήν τύχη του εἶτ, νά ζήσουν οἱ γονεῖς του, κι' ἄλλοτε μ'ἀγόρι.)* Wenn es aber wieder ein Knabe ist, wünscht man nicht minder mit Freimut: „Und wieder einen Knaben!“ Merkwürdig! Wie wenn der Knabe an sich schon Amaltheas Horn besässe, das Mädchen aber die verwünschte Büchse der Pandora, woher uns alles Übel gekommen ist. Diese Wünsche dürfen uns aber nicht wundern, wenn wir uns der Anschauungen erinnern, welche schon die Alten von den Frauen gehabt haben, Anschauungen, auf welche auch das Evangelium nicht wenig eingewirkt hat: „Die Frauen müssen ihren Männern unterthan sein, wie dem Herrn, weil der Mann das Haupt des Weibes ist, wie Christus das Haupt der Kirche (Paul Br. a. d. Eph., V, 22, 23).“ Sagen doch unsere Frauen, ihr eigenes Geschlecht herabsetzend, charakteristisch genug: „Der Mann wird mit dem Kreuz auf dem Kopf geboren, wir Frauen aber sind arme Even!“ und „der Mann kommt mit dem Geldbeutel um den Hals zur Welt!“ u. s. w.

Die Reinigung der Kinder ist ein uralter Gebrauch: in jenen vollkräftigen Zeiten der Menschheit wuschen die verwandten Frauen der Wöchnerin, welche bei der Geburt des Kindes Beistand geleistet hatten, dieses mit reinem oder mit durch Öl vermischtem Wasser, damit es reinige und kräftige. In Sparta aber nahm man zu diesem Bade Wein, wie auch Plutarch im Leben des Lykurgos bezeugt, indem er sagt: „Nicht in Wasser, sondern in Wein wuschen die Frauen die Neugeborenen, dadurch ihre Kraft erprobend; denn hinfällige und kränkliche Kinder sollen in dem ungemischten Weinbad an Krämpfen sterben, die Gesunden aber an Kraft und Stärke in ihrem Befinden gewinnen.“ Nach dem Bade salbte man das Kind und wickelte es ein, ausser bei den abgehärteten Spartiaten, die niemals ein Kind einhüllten, damit seine Glieder und seine Gestalt von edlem Ansehen würden, wie Plutarch sagt. Hernach legten sie das Kindlein in die Wiege, zum Zeichen seines künftigen Geschickes. Gleichzeitig hing man an den Thürpfosten, damit die Vorbeigehenden davon erführen, einen Ölkranz, wenn ein Knabe, Wolle aber, wenn ein Mädchen geboren war, zum Zeichen der Thätigkeit, welche jedes von ihnen zu vollbringen hatte, nämlich der Knabe in den Kämpfen und im Ackerbau, das Mädchen jedoch in der Hauswirtschaft.

III.

Grosse Aufmerksamkeit wird darauf verwendet, dass die Wöchnerin und das neugeborene Kind ja keinen Schaden durch den bösen Blick oder die Zauberzunge erleide. Von den noch jetzt bestehenden Gebräuchen gelten besonders folgende:

Vor dem Weggang der weisen Frau befestigt diese oder auch eine andere Frau aus der Familie mittels eines doppelten, rotweissen, zusammen-

gedrehten Fadens, der Märzfaden[1]) *(μάρτσος)* heisst, am Halse der Wöchnerin gegen den bösen Blick *(γιὰ μάτιασμα)* einen goldenen Ring, zumeist Ehering, den sie durch die vierzig Tage trägt. Einen solchen Faden bindet dieselbe Person auch aussen über der Thüre des Zimmers der Wöchnerin an, damit dem Kind der böse Blick nicht schade *(νὰ μὴ ματιάσῃ τὸ μικρό)*.

Zu demselben Zweck näht man in das oben erwähnte Mützchen des Kleinen und ebenso in seine Nachfolger gewöhnlich ein Stück Knoblauch oder Weinstein, bei einem Erstgeborenen und Einzigen aber Wolfszähne und silbergefasste Maulwurfsfüsse, Drachenblut *(αἷμα ἀπ' ἐννηὰ ἀδέλφια* = Blut von neun Brüdern), Kreuze, heilige Bildchen *(μονόκερα)* u. s. w., aber jedes für sich begleitet von dem unerlässlichen Konstantinato, dem Kleinod und Palladium der Familie, einer Münze mit dem Bildnisse der Heiligen Konstantin und Helene.

Nach der Taufe legt man unter das Kissen des Kindes verschiedene Anhängsel *(περίαπτα)* als Mittel gegen Bezauberung: Talismane *(χαϊμαλία)*, Kreuze, Bildchen, ein Reliquienkreuz (*τίμιο-ξύλο*; das ist ein Kreuz mit einem Splitter vom Kreuze Christi) u. s. w., welche später um den Hals des Kindes gehängt werden und es oft bis zum Grabe begleiten.

Ebenso muss jeder Eingetretene (besonders später) zur Wöchnerin und vor allem zum Kind, nachdem er sie etwas angespuckt hat, sagen: „Phtu! mögest du nicht verzaubert werden! (Möge dir der böse Blick nicht schaden! = *νὰ μὴ σοῦνε ἀπὸ 'μάτι, — νὰ μὴ πάρῃς ἀπὸ μάτι* u. s. w.)." Diese Phrase ist bekräftigt durch die sehr alte Anschauung, dass das Anspucken die Zauberei vertreibe; vor zweitausend Jahren schon sang der anmutige Theokrit durch den Mund des den Polyphemos darstellenden Damoitas in der VI. Idylle:

„Damit ich nicht verzaubert werde, spuckte ich dreimal in meinen Busen,
Denn das lehrte mich die alte Kotytaris,
Die früher bei Hippotion den Schnittern vorspielte" (vid. neugr. Lex. v. Byz.).

Analog den oben angeführten Phrasen sind bei den Alten folgende: „Möge dich der Pfeil der Rache nicht treffen! — Möge Neid dir fern sein! *(Νεμέσεως μὴ βάλοι βέλος, ἀπέστω φθόνος)*" u. s. w. Zur Abwehr der verderblichen Wirkung des bösen Blicks, wie auch der Zauberzunge *(ἐπὶ βασκανίας ἢ φθόνου ἀποτροπῇ*, wie die Alten sagten), hatten auch sie ausser dem Anspucken und verschiedenen Sprüchen manche Pflanzen wie Knoblauch, Raute u. a. m., satyrische Embleme und Talismane *(προσθέματα)*, wie den Phallus und andere, die man den Kindern um den Hals hängte und Gegenzauber nannte.

1) Am Vorabend des 1. März bindet man den Kindern mit solchen Fäden eine kleine Silbermünze *(ἄσπρο)* um den Hals oder die Hand. Am Morgen des 9. März legt man nur die Fäden auf Weinlauben oder Bäume, von wo sie der durch Lieder herbeigerufene Storch holt, der dafür die Ostergeschenke bringt.

Zu einem endlich, der einen anmutigen Säugling oder ein aufgewecktes Kind unverwandt anstarrt, sagen bei uns die zufällig Anwesenden: „Dir läuft Blut von der Nase!“ oder „Schau auf deine Nägel!“ u. a., wahrscheinlich, damit man den Anstarrenden von dem Gegenstande seiner Aufmerksamkeit ablenke. Ähnliche Redensarten sind auch im Gebrauch in Hinsicht auf das schöne Aussehen von verschiedenen Haustieren.

Nach der Geburt müssen um 9 Uhr abends alle, ausser den engeren Hausgenossen, fortgehen; man schliesst die Thür gut ab und zündet in dem aus uralter Zeit überlieferten Thymiaterion Räucherwerk an, mit dem man Wöchnerin und Kind beräuchert, was jeden Abend bis zum vierzigsten Tage wiederholt wird, damit nicht das Übel, die Schatten, oder die bösen Geister hereinkommen. Diese überfallen *(πατοῦν)* unter verschiedenen Gestalten als Araberin, als ein schwarzer Stier, ein Hund, eine Ziege u. s. w. die Wöchnerin im Schlaf; sie träumt dann von Gespenstern, wirft sich auf dem Lager herum, schreit auf, schaudert vor Angst *(φρίξι)*, der Athem stockt, die Sprache verliert sich, die Frau wird ohnmächtig *(χάνεται)*, und oft stirbt sie. Besonders ist die Frau während ihrer Schwangerschaft diesen Überfällen ausgesetzt, welche häufig eine Frühgeburt bewirken. Diese Ohnmacht erklärt man damit, dass die bösen Geister von dem Schatten der Kranken Besitz ergriffen haben, um ihn über Land und Meer davon zu führen. Solange die Frau bewusstlos ist, sucht man Hilfe durch allerhand abergläubische Mittel: man hält der Kranken angezündete Fäden, die am Stock des Wollhaspels im Laufe der Zeit sich verwickelt haben, unter die Nase; wie durch das Feuer die verwirrten Fäden, so soll durch den Rauch die Verwirrung der Sinne gelöst werden. Oder man hält der Bewusstlosen ein Weberblatt mit seinen engen Fächern vor die Augen, damit sie Sehkraft gewinnen. Auch bildet man aus Hochzeitsblumen oder solchen, die beim Fest Johannis des Täufers *(τάϊ-Γιαννιοῦ)* als Schmuck gedient haben, einen Kranz, durch den die Kranke gezogen wird.

Auch das Kind ist ähnlichen Gefahren ausgesetzt: es bekommt die Gelbsucht, hat Hitze, fliegenden Athem, der Unterleib schwillt etwas an, es folgen Krämpfe u. dgl.; dann sagt man euphemistisch, das komme vom Guten *(ἀπὸ καλό)*. Damit das Kind nicht die Gelbsucht bekomme, darf die Mutter dem Kinde im Bette niemals den Rücken kehren. Zur Abwendung der Gelbsucht aber bindet man dem Kinde Dienstag abends einen gelben Seidenfaden um den Hals und ebenso einem Rosenstrauch im Garten einen roten, die Mittwoch früh vertauscht werden. Auch die Kirche versagt in dieser Lage nicht ihre Hilfe, indem der Priester Mutter und Kind segnet und andere Ceremonien anwendet.

Bis zum vierzigsten Tage darf in das Zimmer der Wöchnerin bei Nacht ein brennendes Licht weder hereingetragen, noch aus demselben entfernt werden, weil die Dämonen durch das Licht der Muttermilch schaden könnten. Auch ist es nicht erlaubt, dass Brot und Wein aus dem

Gemach hinausgetragen werden, damit nicht das häusliche Glück, dessen Symbol sie sind, mit ihnen entfliehe.

Bis zum siebenten Tage beiläufig muss stets ein dritter getaufter Mensch um Kind und Wöchnerin weilen, besonders nachts. Nach der Taufe aber ist der Dritte zwar überflüssig, die Mutter aber muss ständig bei ihrem Kinde bleiben; wenn sie aber auszugehen gezwungen ist, soll sie neben das Kind den Besen stellen, damit er ihm Gesellschaft leiste. Alles das geschieht zum Schutz gegen die Anfechtungen sichtbarer und unsichtbarer Geister bei Tag und Nacht, welche besonders die noch unreine, weil nicht vorgesegnete Wöchnerin und auch das unreine, weil noch ungetaufte Kind verfolgen.

Entsprechend unseren Geistern hatten auch die Alten die Empusen, nächtliche Gespenster (der Schrecken der Kinder), die sich in mannigfaltige Gestalten von Menschen und Tieren verwandeln und ein feuerglänzendes Gesicht, blutfarbige Leiber, einen Eselsfuss oder einen eisernen Fuss haben. Von derselben Art waren auch die Mormo, Mormolyke, die Lamia und andere solche Gespenster. Die Sage von der Lamia ist auch bei uns nicht ganz unbekannt. Zur Verscheuchung dieser benützten auch die Alten verschiedene Schutzmittel, wie den Jaspis, den der Reisende Dionysios (724): „den dunkeln Jaspis, den Feind der Empusen und anderer Gespenster“ nennt.

Endlich darf die Wöchnerin zu keiner Stunde der Nacht ausgehen, noch weniger unter der Dachtraufe oder sonst irgendwo verweilen, weil besonders in der Mitternacht die weissgekleideten und blumengeschmückten Nymphen erscheinen, die man schmeichlerisch bei uns „die Weissen, die Weissen und Freundlichen“ nennt, und von denen man glaubt, dass sie Jungfrauen von idealer Schönheit seien, ein Glaube, der aber nicht allzustreng aufzufassen ist. Sie kommen aus den kalten Luftwellen, von den Gipfeln der Berge, am meisten von den Dachrinnen, von Bäumen, aus Brunnen u. dgl.; und wie die Klodonen und Mimmalonen der alten Macedonen toben und rasen sie mit Handpauken und unter Tänzen, den Uneingeweihten unmerkbar, schlagen sie *(χτυποῦσι)*, thun Übles und erwürgen oft in ihren lieblosen Armen jede Menschenseele, die zu dieser unglückseligen Stunde ihrer Wut anheimfällt.

Falls aber die Wöchnerin (oder auch eine andere Person) bei nächtlichem Ausgang von den „Weissen“ geschädigt wird *(χτυπηθῇ)* und in eine schwere Krankheit verfällt, geht gewöhnlich ihre Mutter eines Nachts genau um die geheimnisvolle Geisterstunde, wann selbst das Wasser schläft, wie man bei uns sagt, aus und schleicht zum Hausbrunnen im Hof, zur Dachtraufe, in den Schatten der Bäume, zu der Quelle des Gartens, zum Bächlein im Grase, überhaupt zu jedem schlafenden Wasser des Hauses, und mit leise murmelnder Stimme ruft sie die „Weissen und Freundlichen“ oder die „Weissen und Allerschönsten“ mit anziehendem Liedchen *(ἐπῳδή)* an,

indem sie ihre Anmut und Güte preist und sie anfleht, sie möchten der Kranken die Gesundheit wiedergeben, die sie ihr unbilliger Weise genommen haben, obwohl die Arme getauft und eine gute Christin ist. Zur Versöhnung aber beträufelt sie ihre vorgenannten Wohnsitze mit Honig, damit sie auch ihr bitter gekränktes Herz durch die Wiedergenesung der Kranken besänftigen. Wenn die Nymphen die Bitten der Mutter erhört haben, schenken sie der Tochter wieder ihre Gesundheit; sind sie aber unversöhnlich und unerbittlich, so beweisen sie dies durch Schädigung auch der Mutter selbst.

Damit die Wöchnerin und besonders das Kind durch die „Weissen“ oder „von aussen *(= ἀπ' ἔξω)*“ nicht Schaden leide, oder wie die Alten angemessener sagten, verzückt *(νυμφόληπτος)* werde, dürfen auch die Kleider der Wöchnerin, wie die Windeln des Kindes nachts nicht unter freiem Himmel bleiben. Aus demselben Grunde muss auch das Wasser, mit dem Kind und Mutter und ihre Sachen gewaschen wurden, in Röhren und Kanälen in die Tiefen der Erde geleitet werden.

Wie aber die Alten den Nymphen Öl, Milch, Schafe, Wein und Blumen opferten, so bringt man ihnen bei uns Milch, Honig, Zucker, Blumen, Weizenkringel, Torten, Kuchen mit Rosinen und gebrannten Kichererbsen, Mahlzeiten u. s. w. dar.

Nun noch in Kürze über die anmutigen Nymphen der Alten, die sich in nichts von ihren Nachfolgerinnen unterscheiden. Die Sage nannte sie jungfräuliche Gottheiten unbekannter Abkunft, die oft aus Liebe zur Menschenwelt dem Himmel entfliehen und ihre Wohnstätte auf Bergen, in den Thälern, in Wäldern, bei den Quellen, besonders in Gewässern, uuter Bäumen u. a. ä. O. aufschlagen; davon heissen sie Oreaden und Dryaden, Nereiden *(Νεράϊδες)* und Alseiden, Napaien und Krenaïen u. s. w., genau wie bei uns. Blumenbekränzt folgten sie dem Musagetes Apollo, der „*μογοστόκος*“ Artemis, dem Pan, der mit seiner Syrinx ihre Reigentänze regelt, dem lyäischen Dionysos und einigen anderen ihrer schöngestalteten Genossen. Sie sangen und tanzten, spannen und jagten, tobten und rasten, sie spendeten Wohlthaten und zerstörten.

IV.

Damit das einzige Kind (*μονάκριβο* = einziggeborenes oder erstgeborenes) am Leben bleibe *(διὰ νὰ ζήσῃ)*, nimmt man vor und nach der Geburt Zuflucht zu allerhand nichtigem Aberglauben, wovon wir hier einiges Hervorragende anführen.

Von dem Zeitpunkt an, da die junge Frau die Frucht der Liebe unter ihrem Herzen sich regen fühlt, ergiebt sie sich besonderer Frömmigkeit *(εὐλάβεια)* und macht viele Spenden *(χάρες)*: so trägt sie verschiedene Talismane, beruft öfter den Priester zu einer Bitte *(διὰ παράκλησι)*, macht mancherlei Ceremonien in der Kirche mit, umwandelt sie mehrmals mit

einer geweihten Kerze, zündet eine Kerze in ihrer Grösse an, vor dem Bilde der Muttergottes, damit sie durch ihre Gnade mit Leichtigkeit entbinde, hängt vor ihm ein Hemd, Strümpfe, feine weisse Leinwand u. dgl. auf, klebt ein goldenes Figürchen an die Verglasung desselben, lässt, wenn wohlhabend, den Heiligenschein oder eine Hand des Bildes vergolden, spendet eine Stola oder einen andern kirchlichen Gebrauchsgegenstand; sie gelobt endlich, zur Vorsegnung eine benachbarte Liebfrauenkirche zu besuchen, wo sie ähnlich wie oben erzählt ist, thut und für die glückliche Ankunft des geliebten Wesens betet, das in ihrem Schoss sich entwickelt.

Etwa drei Monate vor der Geburt sucht eine bisher mit Kindern unglückliche Mutter *(χαροκαμμένη μάννα)* von einer Pilgerin die Phokea (*ζώνη τῆς Παναγίας* = Gürtel der Muttergottes), einen behaarten Ledergürtel zu erlangen, den sie um die Hüfte gürtet, und den sie bis zur Geburt trägt. Dann wird er unter ihr Kopfkissen gelegt und nach der Vorsegnung dorthin zurückgegeben, woher man ihn erhalten.

Alles, was auf die vorgestorbenen Geschwister des zu erwartenden Kindes Beziehung hat, wie Wiege, Windeln, Kleider u. dgl. wird aus dem Hause gebracht, der Kirche oder den Armen geschenkt und durch Neues ersetzt. Von der ganzen neuen Ausstattung des künftigen Weltbürgers werden das Mützchen und Hemdchen durch vierzig Tage in einer Kirche unter dem Altar zur Weihe niedergelegt.

Das einzige Kind wird, kaum geboren, wie ein Held des Zirkus durch einen eisernen Reifen gezogen oder leichter mit dem eisernen Dreifuss in Berührung gebracht, damit auch seine Glieder eisenstark werden.

Augenblicklich, wenn das Kind zur Welt ist *(ἅμα πέσῃ τὸ μικρό)*, schaut die Hebamme nach den entscheidenden Geschlechtszeichen und ruft, wenn es ein Knabe ist, aus: „ein Mädchen, ein Mädchen“ und ein andermal „ein Knabe!“

Die erste Windel *(μεγάλο κωλόπανον)*, mit welcher das Kindlein nach dem ersten Bade umgeben wird, bereitet man am Vorabend des Gründonnerstags, wenn er in die Zeit der Schwangerschaft fällt. An diesem Abend nämlich werden die engeren Verwandten der Schwangeren ins Haus geladen, und durch Mitwirkung aller wird bis zum Morgen die Wolle gewaschen, getrocknet, gekrempelt, gewebt und in das soviel geehrte Kolopanon verwandelt.

Auf ähnliche Weise wird das erste Hemd, welches das Kind nach dem Bade einhüllen soll, vorbereitet: etwa zwei Wochen vor der Geburt nimmt man aus drei befreundeten Häusern ein entsprechendes Stück Stoff und bringt es zum Nähen zu einem darin unerfahrenen Mädchen, das noch Eltern hat *(μὲ γονεῖς)*; dieses setzt sich im Hof auf einen Stein und muss unter der Anleitung einer erfahrenen Frau vom Morgen bis zum Abend das lebenspendende Hemd beginnen und vollenden.

Dem Kinde, auch wenn es ein Knabe ist, wird, bevor es getrunken hat, das rechte Ohrläppchen durchbohrt, in welches, wie bei den Mädchen, ein silberner oder goldener Ohrring eingehängt und durch einige Jahre getragen wird. Am Gründonnerstag nämlich sucht man bei drei bekannten oder auch fremden Familien, die einen Konstantin und eine Helene oder allein eine Marie als Kinder haben, je eine silberne oder goldene kleine Münze zu erlangen, die man zum Goldarbeiter giebt, damit er daraus den genannten Ohrring verfertige.

Seltener trägt man jetzt das Kind zu einer Frau, die von ihren Vorfahren her eine silberne Münze hat, die Pinezi heisst, mittels der sie dem Kind ein Kreuz zwischen den Augenbrauen einritzt.

Gleich nach der ersten Einwickelung nimmt eine alte Frau das Neugeborene und trägt es in ein gut verschlossenes Nebenzimmer, wo sie es, besonders während der ganzen ersten Nacht (oder auch oft bis zur dritten Nacht, in welcher die Mören das Kind besuchen, um sein Schicksal zu bestimmen), auf ihren Armen behält, ohne dass es, aus Furcht vor den Geistern, den Boden berührt; oder, was seltener ist, man schwärzt dem Kinde in der Wiege das Antlitz, damit alles Böse sich vor ihm fürchte, und thut noch mancherlei, was mir leider entfallen ist. Gleich am Morgen, bevor das Kind getrunken hat, trägt die erwähnte Frau es in die Kirche zur Taufe. Merkwürdig ist aber, dass man, sobald das Kind entfernt wird, gleich statt desselben neben die Wöchnerin einen Wäscherschlegel *(κόπανος)*, künstlich zurechtgemacht und eingehüllt in die Atlasdecke, hinstellt, damit die Schatten, das Übel oder selbst die Mören (von denen vielleicht in einem anderen Aufsatz berichtet werden soll) getäuscht, diesen statt des Neugeborenen überfallen *(πλακώσουν)* und schädigen.

Nach Ausführung des Erzählten nimmt eine alte Frau schnell das Kind und legt es heimlich auf der Schwelle der Kirchenthür nieder; dem ersten Christen aber, der zufällig daherkommt, ruft sie, aus ihrem Versteck hervoreilend, wie Miriam aus dem Schilf, als sie den Moses bewachte, freudig zu: „Dir war's vom Schicksal bestimmt! *('δική σου τύχη ἤτανε)*“: dann übernimmt der Wanderer erfreut die Pflichten des Paten und spendet dem Neugeborenen ein Hemdchen oder dazu ein Mützchen mit einer Goldmünze oder auch noch andere Geschenke (*δῶρα* bei uns), wenn seine Mittel es gestatten. Früher waren noch viele andere Sitten im Gebrauch, die aber jetzt nur bei alten, erbgesessenen Familien im Schwange sind.

Wenn man aber bemerkt, dass das Neugeborene, wie seinen Eintritt in die Welt bereuend, sich beeilt, wieder emporzufliegen in jenes unbekannte Land, woher es gekommen, dann bringt man es sofort nach dem Bad, bevor es getrunken hat, in die Kirche, damit es die Gnade der Taufe empfange. Denn vor dieser hält man es, da es an seinem Fleisch den Rost der Erbsünde trägt, für einen Heiden (bei uns auch Judenkind

= *ἑβραιόπουλο*), mithin noch nicht für ein Glied der Kirche; deswegen bringt man es, wenn es stirbt, nicht dorthin, sondern gleich nach dem Friedhof, wo es, nicht würdig der kirchlichen Ehren, abseits begraben wird.

Eine Missgeburt oder ein unregelmässig entwickeltes Kind bezeichnet man als ein göttliches Wahrzeichen *(σημάδι ἀπ' τὸν θεό)* und giebt ihnen abergläubischer Weise verschiedene phantastische Ursachen; vor allem andern sind es der Zorn Gottes, ein auf der Familie lastender Fluch oder ein schweres Vergehen, oder aber auch die zu verbotenen heiligen Zeiten erfolgte Empfängnis, welche solche Missgeburten hervorrufen.

Im Altertum wurden die Spartiatenkinder einer Probe unterzogen, angesichts der Könige, des Rates und des Volks, und wenn eines missgestaltet, lahm, schwächlich, kurz unfähig befunden wurde, das Vaterland zu verteidigen, warf man es in den Kaiades, eine tiefe Schlucht des Taygetos. So handelten nicht die edleren Athener, die das Schimpfliche einer so unmenschlichen Handlungsweise sehr lebhaft empfanden und dies bewiesen, indem sie ihren Feinden den angeblich lahmen Sänger Tyrtaios zusandten.

Die Wöchnerin, das Kind *(λεχονάρι)* und alle Frauen, die mit ihr in Berührung gewesen sind, gelten als unrein, und deswegen dürfen sie nicht kochen oder irgend etwas Ähnliches thun, bis sie gereinigt sind. Zur Reinigung also und in der Folge zur Abwehr der bösen Geister und des bösen Blicks geschieht Folgendes:

Der Diener des Allerhöchsten, bald die Hebamme ablösend, beräuchert alle, wie auch das Zimmer der Wöchnerin, weiht die mit Basilikumkraut verschlossene Wasserflasche neben der Wöchnerin und liest verschiedene Gebete.

Alle Anwesende benetzen ihr Gesicht und besprengen auch die Wöchnerin mit Weihwasser; mit diesem benetzt auch die Wöchnerin ihr und ihres Kindes Gesicht jeden Abend bis zur Vorsegnung.

Die Abergläubischeren unter den Helferinnen, wie auch die Hebamme, gehen gleich nach der Entbindung nach Hause und wechseln ihre Kleidung, was man auch nach der Berührung eines Toten zu thun pflegt.

Auch das Haus selbst, in dem das Kind zur Welt kam, gilt als verunreinigt; deshalb wird es beräuchert, mit Weihwasser besprengt, in ihm Räucherwerk angezündet jeden Abend durch vierzig Tage, und endlich an einem der letzten dieser Tage wird es mit allen Möbeln gewaschen, ausgenommen die Sachen, die es nicht vertragen; diese werden mit dem Rest des Weihwassers bespritzt.

Auch in alter Zeit galten jene, welche die Wöchnerin berührt haben *(οἱ λεχοῦς συναψάμενοι)*, als unrein, was auch in seiner „Iphigenia bei den Tauriern“ (V. 381 ff.) Euripides sagt, dass nämlich Artemis von ihrem Altar die fernhält, welche mit einer Wöchnerin, einem Mord oder einem Leichnam in Berührung gekommen sind.

. . . „βρωτῶν μὲν ἤν τις ἅψηται φόνου
ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγει χεροῖν
βωμῶν ἀπείργει μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη“ . . .

Zur Reinigung aber wuschen am fünften Tage nach der Geburt, wenn man die Amphidromien feierte, nämlich die Reinigung des Hauses beging, alle, die mit der Wöchnerin und der Entbindung überhaupt zu thun gehabt hatten, ihre Hände; hernach trug die Hebamme das Neugeborene um den brennenden Herd des Hauses, auf dem man Polypen und Sepien zur Sühne opferte; den ganzen Tag aber blieb das Haus mit Myrten und anderen Blumen bekränzt, es wurde ein festlicher Schmaus mit den nächsten Verwandten abgehalten, und diese schickten dem Kinde verschiedene Geschenke *(γενέθλιοι δόσεις)*, wie das auch bei uns der Brauch ist.

V.

Nach dem Weggang des Priesters saugt das Kind zum ersten Male, worauf es durch Kamillenthee vorbereitet wurde. Die Mutter, über deren Haupte eine Frau in einem Siebe ein Brot hält, während jene eine Flasche Wein in der Rechten hat, die Symbole des Glückes, drückt ihren Liebling an ihre Brust und bemüht sich, in sein kleines Mündchen einige Tropfen Milch zu bringen.

Die erste Milch der Wöchnerin, bei uns Kolastra (lat. colostra), ist dicker und seltener bis zum dritten Tag, wo dann gewöhnlich im Gefolge des Milchfiebers die Milch reichlicher kommt.

An demselben Tage bäckt man, ausser der Torte für die Mören, zwei Weizenkringel, das eine kleinere für das Kind, das zweite grössere für die Mutter, damit die Milch befördert werde.

Wenn aber beiläufig in einer Woche keine Milch sich zeigt, dann netzt eine alte Frau das grössere Weizenkringel beim Morgengrauen der Reihe nach an drei Brunnen, während welcher Zeit sie kein Wort reden darf, damit die bei den Brunnen badenden Nymphen sie nicht wahrnehmen und ihr schaden. Dieses Weizengebäck isst die Wöchnerin, damit ihre Milch fliesse, wie das Wasser vom Brunnen. Das kleinere aber hängt man dem Kind um die Hüfte, nach dem 40. Tag wirft man es in irgend ein fliessendes Wasser, damit das Kind das Weinen ablege *(γιὰ νὰ ῥίξῃ τὴν κλάψι)*.

Aus demselben Grund muss am frühen Morgen eines dieser Tage die Wöchnerin nach der Sitte Wasser vom Hausbrunnen holen, nachdem sie sich gewaschen, mit den Fingerspitzen ihre Brust unter dem Saum des Gewandes benetzt und geflüstert hat: „Wie dein Wasser, so möge bei mir die Milch fliessen.“

Interessant ist, was uns eine Frau über eine milcharme Wöchnerin berichtete: Eine Wöchnerin hatte gar keine Milch, an der ihre Nachbarin Überfluss besass; damit sie ihr die Milch entziehe, that sie Folgendes:

eines Tages vor Sonnenaufgang nimmt sie zwei Brote unter ihre Achseln und ein Fläschchen Wasser in die rechte Hand; damit schleicht sie heimlich zu irgend einem Baum im Hof, von wo aus sie in das Fenster der Nachbarin sehen kann; wie sie sieht, dass diese ihr Kind stillt, hebt sie dreimal die Flasche genau bei Aufgang der Sonne, murmelt einige geheimnisvolle Worte und trinkt mit dem Wasser in drei Schlucken die ganze Milch der Nachbarin, die nun so ausgeleert blieb, wie die leere Flasche. Kurz darnach aber nahm ihr die Nachbarin auf dieselbe Art die Milch wieder weg.

Auf ähnliche Weise wanderte vor etwa fünf Jahren noch eine Frau, der die Milchdrüsen ihren Dienst versagten, auf einen Wiesenfleck, genannt „Blätter des Feigenbaums“. Etwa eine halbe Stunde von Monastir bei Debé-Chane, mitten in einer grasreichen Wiese, hebt sich, umgeben von einigen hochwipfeligen Bäumen, ein kleiner Fleck ab, auf dem früher niedrige wilde Feigen wuchsen; die Wiese wird von ihrer Gestalt „Tisch“ genannt. Die Entstehung dieser Feigenblätter umgiebt ein Gewebe dunkler Sagen, das zu lüften wir nicht wagen. Es sei nur das gesagt, dass ein Herr, dem geträumt hatte, diese milchreichen Blätter deckten Schätze, vor einigen Jahren den ganzen Platz gründlich umwühlen liess.

Zu diesen besonders von den Frauen verehrten Feigenblättern wanderte nun ungefähr zwei Wochen nach der Niederkunft die milchlose Wöchnerin vor Aufgang der Sonne, nüchtern, mit geringer Begleitung, damit sie, wie die Frauen sagen, die Milch für das Kind „abweide“. Darum neigte sie sich, nach der Sitte auf den Knien liegend, wie ein Lamm und biss dreimal eine Blattspitze ab; hernach nahm sie mehrere Blätter, kochte sie und trank an drei Morgen ihren Saft; dazu tauchte sie, als sie nach Hause kam, ein Weizenkringel oder eine Brotrinde, die sie von Hause mit sich getragen, in zufällig vorhandenes Wasser und verzehrte es so zur Vermehrung der Milch.

„Für die Milch!“ *(γιὰ γάλα)* ist die Losung für die Anregung des Appetits der Wöchnerin durch kleine Bäckereien, Obst oder anderes derartige, was ihr in die Augen fällt.

Bis zum vierzigsten Tage darf die Mutter kein anderes Kind stillen als ihr eigenes, welches nur im Notfall auch zu einer fremden Brust kommen kann. Wir sagen im Notfall, weil glücklicherweise die Bezahlung einer Amme ein nicht beneidenswertes Vorrecht der höheren Schichten unserer Gesellschaft ist, während die übrigen Frauen selbst ihre Kinder stillen.

Diese schöne und gute Sitte herrschte auch bei den Alten. Homer berichtet, dass Hekabe den *„κορυθαιόλος“* Hektor, die kluge Penelope den *„πεπνύμενον“* Telemach selbst genährt hatte. Die Gesetze des Lykurg verpflichteten die lacedämonischen Frauen, ihre Kinder selbst zu säugen, und Demosthenes verlangte die Bestrafung einer Athenerin, die ihrem Kind die Milch einer fremden Frau verschafft hatte. Auch verehrten die

Alten sehr die ihre Kinder selbst stillenden Mütter; ein spartanisches Gesetz gebot jedem, der einer solchen Mutter begegnete, sie zu grüssen und ihr Platz zu machen. Plutarch endlich sagt sehr richtig in seiner Schrift „Von der Erziehung der Kinder“ Folgendes: „Die Natur schon offenbart, dass es Pflicht der Mütter ist, die Kinder, die sie geboren haben, auch selbst zu stillen und zu ernähren; deswegen gewährte auch die Natur jedem gebärenden Wesen die Milchnahrung; ausserdem dürften dadurch die Mütter den Kindern wohlwollender und liebevoller werden.“

Wenn der neue Erdenbürger auf dieser Welt eingetroffen ist und in Ahnung ihres Jammers die ersten Schreie ausgestossen hat, die Erstlinge so zu sagen seiner zukünftigen Klagen, dann eilen die unruhig seiner wartenden Geschwister oder Geschwisterkinder nach dem Bade in das Haus der Mutter der Wöchnerin, in das Geschäft des Vaters und zu den übrigen Verwandten, wenn es aber eine Erstgeburt oder das einzige Kind ist, auch zu den entfernten Verwandten und Bekannten, damit sie für ihre erfreuliche Botschaft den ihnen noch erfreulicheren Botenlohn (*Συγχαρήκια*) empfangen. Falls aber das einzige Kind ein Knabe ist, melden sie das Gegenteil, nämlich, dass es ein Mädchen sei, „damit es lebe, glücklich und zufrieden“.

Das sind die Sitten und Gebräuche, die bei dem Eintritt eines Menschenkindes in die Welt innerhalb kurzer Zeit bei uns sich abspielen.

Wien.

Der Schuh im Volksglauben.

Von **Paul Sartori**.

(Fortsetzung.)[1]

II. Glück, Segen und allerlei Zauberkraft an den Schuh geknüpft.

a) Einwirkung auf die Gesundheit.

Wie dem Fuss allerlei segenbringende Eigenschaften zugeschrieben werden, so auch seiner Bekleidung.

Mensch und Tier können mittels eines Schuhes von Krankheiten geheilt werden. Das Verfangen der Schweine wird durch das Bestreichen mit einem Erbpantoffel kuriert: Bartsch, Sagen etc. aus Mecklenburg II. S. 157 (723). Kranke Hühner lässt man aus einem Schuh fressen (Böhmen): Wuttke, D. dtsche Volksabergl. § 676. Einem kranken Kalbe giebt man

1) Zeitschrift IV, 41—54.

Salz und Wasser aus einem Schuh, den man beim letzten Abendmahl angehabt hat, zu trinken (Oldenburg): Ebda. § 698. Wenn man Seitenstechen hat, macht man mit Speichel ein Kreuz auf den Stiefel, dann hört der Schmerz auf (Münsterland): Strackerjan, Abergl. etc. a. d. Herzogt. Oldenburg I, S. 70. Der Fieberkranke legt den Zettel, auf welchem das Fieber abgeschrieben ist, ohne ihn zu öffnen, in seinen Schuh, wo er so lange bleibt, bis er ganz und gar zerfetzt ist (Jever): Ebda. I, S. 80. In Nordholland trägt man gegen Influenza den von einem Kreuzwege aufgelesenen Sand in einem weisswollenen Strumpfe an den Lenden oder unter dem Herzen: Am Ur-Quell, III, S. 329. In Belgien befreit man sich vom Fieber, indem man sein Strumpfband an den Galgen oder an den Ring der Kirchenthür bindet: Wolf, Beitr. z. d. Myth. I, S. 223. Mit einem alten Schuh, den man überrücks ins Wasser wirft, vertreibt man in Böhmen das Fieber, aber auch die Mäuse (Grohmann, Apollo Smintheus, S. 60) und die Ratten, indem man an einem hohen Festtage vor Sonnenaufgang einen alten ungeputzten Schuh schweigend auf einen Kreuzweg trägt und die Schuhspitze nach der Gegend richtet, wohin die Ratten auswandern sollen: Wuttke, D. dtsche Volksabergl. § 616. Urin, aus dem linken Schuh getrunken, hilft bei vielen Krankheiten: Bartsch a. a. O. II, S. 101 (368); vgl. S. 103. Ein Weib, das den Schnupfen hat, soll in des Mannes Schuhe riechen: Grimm, D. M.[4] III, S. 446 (361). Erwachsene riechen gegen den Schnupfen öfters in ihren Schuh oder Stiefel (Ostpreussen): Am Ur-Quell, III, S. 72. Zur Kapelle auf dem Tannenberger Wahlplatz strömten am zweiten Pfingstfeiertage Kranke, Lahme und Krüppel zusammen, zogen ihre Strümpfe und Schuhe aus und legten diese nebst ihren Krücken auf die Mauer gegen Osten, um zu genesen: Grässe, Sagenbuch d. preuss. Staates, II, S. 542. Die sogenannten „Hexenpantöffelein", kleine Stücklein Holz, wie ein Pantoffel geschnitzelt, woran der Absatz von Wachs angeklebt ist, helfen gegen alle Hexerei und davon herrührende Krankheiten: Birlinger, Aus Schwaben, I, S. 367. Die Beduinen hängen, um ihre Kamele vor dem bösen Blick zu bewahren, denselben allerlei auf dem Wege gefundene Sachen an, wie Stücke von alten Sandalen, Kleidern, Hufeisen u. s. w.: Andree, Ethnogr. Parallel. S. 36. Die sibirischen Golden hängen sich gegen Schmerzen in den Knieen kleine Schuhe aus Papier oder Fischhaut um: Globus, 52, S. 207. Im Jahrbuch f. roman. u. engl. Literatur VII, S. 411 giebt Tobler den Inhalt einer altfranzösischen Legende an: „Von einem Ungläubigen, der an der Wunderkraft der hl. Jungfrau und insonderheit des von ihr herrührenden heiligen Schuhes zweifelt, dafür mit schwerer Krankheit gestraft, von der hl. Jungfrau aber um seiner Reue willen geheilt wird." — In Slavonien giebt man einem Sterbenden aus einem alten Schuh Wasser zu trinken, um ihm zum Tode zu verhelfen: Krauss in d. Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde I, S. 154. Wenn man träumt, dass von Schuhen Sohlen oder Absätze abfallen, so stirbt man: Schulen-

burg, Wendische Volkssagen S. 236. Will man wissen, ob ein Kranker mit dem Leben davonkommt, so schmiert man seine Fusssohlen mit Speck und wirft diesen dem Hunde vor; frisst er ihn, so genest der Kranke, im Gegenteil stirbt er (Bistritz in Siebenbürgen): G. Schuller im Progr. des Gymnasiums zu Schässburg, 1863, S. 21. Vgl. E. Meier, Sagen a. Schwaben, S. 508.

Hat einer's Gschnuder (Schnupfen) und schneizt in die Schuhe eines andern, so erbt's jener (Ehing. a. D.): Birlinger, Aus Schwaben, I, S. 405. Vgl. Volkstüml. a. Schwaben, I, No. 707,20. Gegen Gicht und Rheumatismus schützt man sich, wenn man stets den rechten Strumpf zuerst anzieht: Strackerjan a. a. O. I, S. 66. Ebenso gegen Kopfschmerzen (Nordholland): Am Ur-Quell, III, S. 329. Wer seine Pantoffeln so vors Bett stellt, nachdem er hineingestiegen ist, dass sie hinter's Bett sehen, der muss wegen Krankheit das Bett hüten: Bartsch a. a. O. II, S. 489. Gegen das chevillement (sorte de malefice, qui empêche d'uriner) speie man auf den rechten Schuh, ehe man ihn anzieht (Frankreich): Wolf, Beitr. I, S. 250. Schon bei den Römern gehörte es zu den Verwahrungsmitteln, dass man in den Schuh des rechten Fusses spuckt, ehe man ihn anzieht: Plinius H. N. XXVIII, 7.

Einige Meinungen mögen pädagogischen Erwägungen ihr Dasein verdanken. Wer nur in einem Schuh oder Strumpf geht, bekommt den Schnupfen: Grimm, D. M.⁴ III, S. 445 (321). Oder verliert das Mass: Ebda. S. 473 (1039). Geht jemand, einen Fuss bloss, den andern beschuht, die Strasse einher, so erkrankt alles Vieh, das dieses Weges kommt: Ebda. III, S. 462 (788). Ein Angehöriger stirbt dem, der mit einem Fusse geschuht, mit dem andern bloss herumgeht, Schuller. Progr. v. Schässburg. 1863, S. 26[1]). Wenn man die Strümpfe über Nacht auf dem Tische liegen lässt, bekommt man Fussreissen (Böhmen): Wuttke, D. dtsche Volksabergl. § 465.

Am verbreitetsten von allen diesen Anschauungen ist wohl auch jetzt noch die, dass gegen Halsschmerzen und Heiserkeit ein nachts um den Hals gebundener Strumpf helfe. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 399 f. will darin weniger einen Aberglauben, als vielmehr ein ganz probates Heilmittel sehen: Im Hinblick jedoch auf die obigen Zusammenstellungen wird auch der so verwendete Strumpf nicht aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen werden dürfen.

In einigen Gegenden Pommerns ist die Redensart gebräuchlich: „Dem Tod ein Paar Schuhe schenken", d. h. am Leben bleiben, von einer Krankheit genesen: Jahn, Volkss. a. Pommern S. 3. Knoop, Volkss. a. d. östl. Hinterpommern, S. VII. Jahn sieht darin ein ursprüngliches Opfer für den Tod und vergleicht andere Redensarten (der Hel einen Scheffel Hafer

1) Dieser Glaube stimmt allerdings merkwürdig mit der Sage vom Jason μονοσάνδαλος überein.

geben, dem Tod einen Haufen Holzbirnen verehren) aus Dänemark, Schleswig-Holstein und Niederösterreich. Vgl. Jahn, D. dtschen. Opfergebräuche etc. S. 13. Doch meint die obige Wendung vielleicht nur, dass der Kranke den Tod fortschicke, ihm gewissermassen „Beine gemacht“ habe. Wenigstens bedeutet im Bremischen die Redensart „Enem een Paar Schoe geven“ so viel wie „einem den Laufpass geben, einen von sich jagen“: Versuch eines bremisch-niedersächsischen Wörterbuchs. Bremen, 1770, IV, S. 665. Ebenso sagt man im Harz, wenn jemand entlassen werden soll: der bekommt bald ein Paar Schuh: Pröhle, Unterharz. Sagen No. 30.

Über die Bedeutung der Füsse, die man in Verbindung mit Darstellungen ägyptischer Gottheiten auf Münzen und Gemmen, sowie selbständig in Marmor gearbeitet, gefunden hat, gehen die Ansichten auseinander: Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Myth. II, Sp. 526—529. Denkbar wäre es immerhin, dass man sie mit den Beispielen dieses oder des folgenden Abschnitts in irgend eine Beziehung setzen könnte.

b) Sonstige Wirkungen des Schuhes.

Dem Schuh wird auch allerlei Einfluss auf Reichtum und Glück des Menschen zugeschrieben; er muss mit besonderer Rücksicht behandelt werden, mancherlei Zauberkraft wohnt ihm inne.

Wer seine Schuhe einwärts tritt, wird reich, wer sie auswärts tritt, wird arm: Panzer, Beitr. z. dtschen Myth. I, S. 264 (124). Vgl. Grimm, D. M.[4] III, S. 436 (65). Birlinger, Aus Schwaben, I, S. 397. Wer ein rundes Loch in die Schuhsohle tritt, wird reich: Birlinger a. a. O. Wenn das Dienstmädchen einem beim Ausfegen mit dem Besen über die Stiefel fährt, fegt sie einem das Glück weg: Bartsch, Sagen etc. a. Meklenburg II, S. 317. Wenn man sich die Schuhe auf den Füssen putzt, erleidet man einen schweren Tod: Wuttke, D. dtsche Volksabergl. § 465. Kuhn, Märk. Sagen S. 385: Eine üble Vorbedeutung ist es, wenn die Gotte (Pate) die Schuhe verliert (Schweiz): Ztschr. f. dtsche Myth. IV, S. 3. Ein alter Schuh auf dem Wege ist ein schlechtes Zeichen: Schulenburg, Wendische Volkss. S. 244. Wenn die Sohlen der Schuhe oder Stiefel knarren, so sind sie noch nicht bezahlt: Meier, Sagen a. Schwaben, S. 507. Wem bei einer Feuersbrunst die Schuhe angehen und zu brennen anfangen, der wird für den Brandstifter gehalten: Grimm, D. M.[4] III, S. 464 (837).

Einiges mag auch hier durch pädagogische Zwecke beeinflusst sein. Schuhzeug soll man nicht herumstehen lassen, sonst hat man Unglück. Strackerjan, Abergl. u. Sagen a. d. Herzogt. Oldenburg, I, S. 16. In Ostpreussen dürfen Kinder nie an einem Fuss unbekleidet sein, sonst kommen sie nie zu Brod: Ploss, Das Kind, II, S. 204.

Vorsicht beim Anziehen des Schuhes ist besonders geboten. Schon Kaiser Augustus hielt es für ein übles Vorzeichen, wenn er morgens einen

Schuh auf den falschen Fuss zog: Sueton. Aug. 92. Eine gefährliche Empörung gab er diesem Umstande schuld: Plin. H. N. II, 5. König Wladislaus, ein Litauer von Geburt, hielt den Tag für unglücklich, quo primum calceum sinistrum fortuito accepisset: Haupts Ztschr. f. dtsches Altert. I, S. 140. Vgl. Strackerjan a. a. O. I, S. 33. Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes S. 33 (243). In Osterode am Harz darf man am Montag keinen Schuh links anthun: Grimm, D. M.[4] III, S. 461 (771). Schon Vintler spottet in der 1411 gedichteten „Blume der Tugend“:

> und etleich die jechen
> es sei nicht guet, daz man
> den tenken schuech leg an
> vor dem gerechten des morgens frue (v. 7850).

Grimm a. a. O. III, S. 423. So heisst es bei Birlinger, A. Schwaben. I, S. 414: „Viel glauben, wann sie zu Markt gehen und haben frühe, als sie die Schuhe angezogen, den rechten Schuh zuerst angezogen, so werden sie ihr Wahr theur los werden“ (Conlin): Vgl. Grimm a. a. O. III, S. 438 (114). Ztschr. f. d. d. Myth. III, S. 313. Zieht man sich Strumpf und Schuh hintereinander erst auf einen Fuss an, so zieht man sich das Unglück an; und zieht man beides ebenso aus, dann zieht man sich das Glück aus (Island): Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 369, No. 12. Wer einen Strumpf verkehrt anzieht, dem wird an demselben Tage ein guter Rat gegeben (Frankreich): Wolf, Beitr. z. d. Myth. I, S. 250. Niesen beim Schuhanziehen bedeutet Unglück: Grimm, D. M. III, S. 440 (186).

Auch die Stoffe, aus denen der Schuh verfertigt wird, sind mitunter von besonderer Wichtigkeit. Die Flaminica Dialis durfte weder Schuhe noch Sohlen von dem Leder eines gefallenen Viehes tragen: Preller, Röm. Myth. S. 182. Nach französischem Aberglauben soll man die ersten Schuhe eines Kindes von Wolfsfell machen: Liebrecht, Gervas. v. Tilbury S. 244 (300). Auch in der sicilischen Provinz Girgenti glaubt man, dass Schuhe aus Wolfsfell, Kindern angezogen, sie beim Kampfe mutig und glücklich machen: Gubernatis, D. Tiere in d. indogerman. Myth. S. 302. Dagegen sagt die Chemnitzer Rockenphilosophie: Werden dem Kind unter einem Jahre rote Schuhe angezogen, so kann es kein Blut sehen: Grimm[4]. III, S. 436 (40). Schuhe aus Fuchsleder bleiben bei Tage zu Haus und gehen nachts aus: Baumgarten im Progr. d. Gymnasiums zu Kremsmünster 1860, S. 21, Anm. 8.

Das Nachwerfen eines Schuhes bringt Glück. In dem niederdeutschen Schauspiel Theophilus (herausg. von Hoffmann v. Fallersleben aus einer Trierer Handschrift des XV. Jahrh.) sagt Theophilus, im Begriff zum Teufel zu gehen, zu dem Juden, der ihm den Weg weist (I, 524 f.):

> Up dat it my wol enhant gae
> So werp my einen alden scho nae!

Geht jemand zur Jagd, auf Reisen oder in Geschäften von Hause, so muss man ihm, wenn er aus der Thür geht, einen Holzschuh nachwerfen, dann hat er Glück (Saterland): Strackerjan a. a. O. I, S. 94. (Wenn es dagegen ebda S. 96 heisst, dass man, um etwas zu vergessen, sobald man wieder daran denkt, den Pantoffel rückwärts über den Kopf werfen solle, so soll damit wohl eben ein Vonsichthun der Gedächtniskraft symbolisiert werden.)[1]) Vgl. Rochholz, Schweizers. a. d. Aargau, I, S. 79. Demnach ist die englische Gewohnheit dem abreisenden Paar Neuvermählter in scheinbarem Ärger den Pantoffel nachzuwerfen (vgl. z. B. Dickens, David Copperfield, I, 10) nicht, wie Lubbock, Entstehung der Civilisation, S. 98 f. mit M'Lennan meint, eine Erinnerung an alten Brautraub, sondern soll Glück und Segen, in diesem Falle wohl besonders die eheliche Fruchtbarkeit vermitteln. In demselben Sinne werden die Brautleute in England mit Reiskörnern beworfen. Ganz ähnlich wirft man der Braut beim Kirchgang den Hausschlüssel nach, wenn aus ihr eine haushälterische Frau werden soll: K. Meyer, D. Abergl. d. Mittelalters, S. 220.

Vielfach wird mancherlei zauberkräftigen Mitteln dadurch zur Wirkung verholfen, dass man sie in den Schuh legt. Wer eine Hyänenzunge in seiner Fussbekleidung unter der Sohle hat, wird von Hunden nicht angebellt: Plin. H. N. 28,27. Wenn man im Neumond einer Schlange die Haut abzieht, diese trocknet und zu Staub zerklopft und den Staub in die Schuhe streut, so kann man vor Gericht gut reden: Wuttke a. a. O § 153. Bei Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen und Märchen S. 89 will eine weisse Jungfrau einen Förster glücklich machen. Doch dürfe er das Beste nicht vergessen, er müsse nämlich drei „Kreuzblätter“ (vom Ahorn) in den Schuh legen. Der Schwanz einer Eidechse, in den Schuh gelegt, bringt Geld und Glück (Frankreich): Wolf, Beitr. I, S. 247 (560). Nach angelsächsischem Aberglauben muss ein Bestohlener zur Wiedererlangung des Gestohlenen eine rechteckige, mit einzelnen Buchstaben beschriebene Figur, welche schweigend gezeichnet sein muss, in den linken Schuh unter die Ferse legen: Fischer, Progr. d. Realgymnasiums zu Meiningen, 1891, S. 20. Schlangenkraut, in den Schuh gefallen, verleiht wunderbare Kräfte: Töppen, Abergl. a. Masuren, S. 72. Johannis-Middag bläuht dat Snakenkrut, dat up de Stoppeln wasst; in ein' Stunn' wart't rip, und fölt einen wat in de Schauh, so passiert wat Slimmes: Bartsch, Sagen a. Mecklenburg II, S. 291 (1453). Durch die in den Schuh gefallenen Farnsamen kann man unsichtbar werden, so lange man den Schuh anhat: Jahrb. f. d. Landeskunde der Herzogt. Schleswig-Holstein und Lauenburg, VII, S. 381. Ztschr. des Ver. f. Volkskunde I, S. 217 (Eisenerz in Obersteiermark); Weddigen u. Hartmann, Sagenschatz Westfalens S. 18 f. (Bergkirchen); Kuhn, Märk.

---

1) In der Grafschaft Ruppin sagt man zu einem, der etwas vergessen hat: „Du hast dich gewiss an die grosse Zehe gestossen.“ Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde, 1892, S. 439.

Sagen S. 206: Tschischwitz, Progr. d. Realschule im Waisenhause zu Halle, 1865, S. 21. Einem fällt die Blüte von Farnkraut in die Schuhe, und er versteht die Sprache der Gänse: Schulenburg, Wendische Volkss. S. 82. Ebenso einer die Sprache der Ochsen: Krauss, Sagen u. Märchen d. Südslaven, II, S. 426. In Kroatien muss sich der Angeklagte vor dem Richter das Gesicht abwischen, in den Stiefeln aber muss er ein Band haben, mit welchem einem Toten die Füsse zusammengebunden waren. Mag der Angeklagte ein noch so böses Verbrechen begangen haben, ihn wird trotzdem nie eine Verurteilung treffen: Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven S. 141. Sobald man den ersten Kukuk hört, suche man ihm möglichst nahe zu kommen und ziehe den linken Schuh aus, so findet man darin ein gelbes Haar von derselben Farbe wie die Spitze der Schwanzfeder des Kukuks (England): Ztschr. f. dtsche Myth. III, S. 266. Bei einem Delinquenten versagte die Axt des Henkers den Dienst. Man fand in dem einen Schuh desselben einen Holzstab, in dem andern ein Stück von einem Menschenschädel, beides mit Runen beschrieben: das war der Zauber, wegen dessen die Axt nicht hatte schneiden wollen: Maurer, Isländ. Volkss. S. 234. Die „Schleicher" sowie die Teufel in den Faschingskomödien sollen sich etwas Geweihtes in die Stiefel thun, denn sonst hat der Teufel Gewalt über sie. Mehrere, die dies nicht thaten, wurden schon vom Teufel vertragen (Ranggen): Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes. S. 136 (1197). Weit verbreitet ist namentlich der Glaube, dass ein in den Schuh gelegtes Kraut (Beifuss[1]), Eisenkraut, Johanniskraut) das Müdewerden beim Gehen verhindere: Wuttke a. a. O. § 134, 137. Woeste. Volksüberl. a. d. Mark, S. 56; Busch, Dtscher Volksabergl. S. 149; Zingerle a. a. O. S. 103 (878), S. 106 (906); Birlinger, Aus Schwaben, I. S. 109; Plin. H. N. 26, 89; Fischer im Progr. d. Realgymnasiums zu Meiningen, 1891, S. 30 (Angelsachsen). Nach dem Glauben der Angelsachsen schützte auch die Haut des Dachses oder des Fuchses, in den Schuh gelegt, vor Ermüdung: Fischer a. a. O. S. 36, 37. Um schnell zu gehen, lege man ein Briefchen, mit den Namen der hl. drei Könige beschrieben, in den Schuh (Frankreich): Wolf, Beitr. I, S. 248 (577). Gegen Schlaflosigkeit schützt man sich, wenn man die Schuhe mit der Spitze aufs Bett zu stellt (Brandenbg. Schlesien): Wuttke a. a. O. § 462.

Auch für sich allein ist der Schuh zu manchem Zauber verwendbar. Gesellen sitzen im Wirtshause. Einer von ihnen versichert, jeden Kameraden auf die Schenkbank festbannen zu können. Ein dazu Bezeichneter vermag alsbald nicht mehr aufzustehen. Dieser zieht aber nun seine Schlarpen (Halbschuhe) ab, die an den Hufeisen tüchtig genagelt sind, und schlägt die Stöcklein gegeneinander. Dadurch hat er den Bann gelöst und kann

1) Über die Kraft des Beifuss s. Grimm, D. M.[4] II, S. 1013. Jahn, D. dtschen Opfergebräuche etc. S. 43. Fischer im Progr. des Realgymnasiums zu Meiningen, 1891. S. 29 f. (Angelsachsen).

wieder aufstehen; er hat aber damit auch dem Banner das Handwerk gelegt, denn diesem spritzt im selben Augenblicke das Blut aus den Ohren: Rochholz, Schweizersagen a. d. Aargau, I, S. 78. Um sich gegen den Bann zu schützen, braucht der Dieb nur in Schuhen oder Pantoffeln zu gehen, nicht in Stiefeln. Zieht er dann die Schuhe oder Pantoffeln aus, so ist er von selbst gelöst: Schulenburg, Wendische Volkss. etc. S. 82. Vgl. Birlinger, A. Schwaben, I, S. 114. In der Saga vom hl. Jón Ögmundarson entflieht der gelehrte Saemundr seinem Lehrer. Dieser las in den Sternen, welchen Weg er gezogen war, und setzte ihm nach. Saemundr, der auch die Sterne zu deuten wusste, setzte seinen Schuh voller Wasser auf seinen Kopf. Der Astrolog glaubte ihn ertrunken und kehrte um. In der nächsten Nacht sah er, dass er sich geirrt, und wollte S. wiederum einholen. S. verwundete sich, liess sein Blut in die Schuhe laufen und setzte sie auf seinen Kopf. Der Astrolog hielt ihn nun für ermordet und bemerkte zu spät, wie gut er S. seine Künste gelehrt hatte: P. E. Müller, Sagenbibl. übers. v. Lachmann, S. 248. Maurer, Isländ. Volkssagen S. 119 f. Im slavischen Kärnthen kann niemand in der Christnacht die Tiere mit einander reden hören, wenn er nicht Stiefel mit neun Sohlen an den Füssen und Farnwedel in den Stiefeln hat. Es war einmal ein Knecht im Gailthal, der hatte sich ein Paar sehr starke Schuhe machen lassen, welche nachher vielfach geflickt und gesohlt wurden, so dass sie die erforderliche Zahl an Sohlen hatten, ohne dass er es wusste. Er geht zu seiner Liebsten, unterwegs verfängt sich etwas Farnkraut in den Stiefeln, und nachher kann er die Tiere im Stall reden hören: Ausland, 62, S. 265. — Von dem Schuh als Schutzmittel gegen Hexen, Mahrten u. s. w. wird später die Rede sein.

Eine besondere Art solchen Zaubers ist der durch das Wechseln der Schuhe hervorgerufene. Namentlich hilft er, wenn man sich verirrt hat. Das Verirren, namentlich im Walde, führt das Volk auf irgend eine Bezauberung durch Spukgeister, Irrlichter, magische Kräuter u. dgl. zurück. Wie man nun z. B. einen durch das Lesen in einem Buche hervorgerufenen Zauber dadurch wieder aufheben kann, dass man das Gelesene rückwärts liest (vgl. z. B. Müllenhoff, Sagen etc. aus Schleswig-Holstein, S. 199), so kann man auch den Zauber, durch den das Verirren hervorgerufen ist, dadurch lösen, dass man eine Umkehrung, einen Wechsel an seiner Bekleidung, namentlich an den Schuhen, vornimmt. Man macht durch dieses sympathetische Mittel die Bezauberung gewissermassen „rückgängig“. So erklären sich folgende Anschauungen.

Wenn man verirrt ist, braucht man blos die Slarpen (Pantoffel) oder die Schuhe umzuziehen, dann weiss man wieder, wo man ist: Bartsch, Sagen aus Mecklenburg II, S. 317 (1572). Wer auf Irrkraut getreten ist, muss die Schuhe wechseln, wenn es ein Frauenzimmer ist, die Schürze verkehrt umbinden (Juchsethal b. Meiningen): Haupts Ztschr. f. d. A. III, S. 364 (33). Vgl. Firmenich, Germnn. Völkerstimmen, II, S. 146. Wenn

man auf Zauberkräuter tritt, verliert man die Besinnung und verirrt sich. Sowie man aber die Schuhe wechselt, und wäre es auch nur für wenige Schritte, so findet man sich gleich wieder zurecht: Meier, Sag. a. Schwaben. II, S. 502. Man zieht auch die Schuhe aus, schlägt sie dreimal mit den Absätzen zusammen oder wirft sie über die Schulter: Wuttke a. a. O. § 630; vgl. § 123. Ein Bauer, durch die Erscheinung eines schwarzen Mannes verblendet, wechselt seine Schuhe und findet sich dadurch wieder zurecht: Schambach-Müller. Niedersächs. Sagen S. 203. Ein anderer aus Gassen bei Celle hilft sich gegen einen ihn fortwährend begleitenden Geist dadurch, dass er sein Messer in der Tasche umkehrt: Firmenich a. a. O. I. S. 206,1. Die schwedische Skogsnufva verlockt einen oft im Walde. Das einzige Gegenmittel ist, Wamms, Mütze oder Strümpfe umkehren oder das Vaterunser rückwärts beten: Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, S. 129. Tritt jemand zufällig in die noch frische Spur des russischen Waldgeistes (Ljeschi), so verirrt er sich. In dieser Not ist das beste Mittel, das Futter von Hemd, Schuhen oder Pelz nach aussen zu kehren: Ebda. I, S. 140. Oder man zieht die Stiefel aus und verkehrt mit dem Absatz nach vorn wieder an: Globus, 57, S. 283. Dwällichter bringen vom rechten Wege ab, zieht man aber den Schuh aus, kehrt ihn um und zieht ihn dann wieder an, so können sie einem nichts anhaben (Steinfurt): Kuhn, Westfäl. Sagen II, No. 62. Auf der Iburg in Baden wurden zwei holzlesende Mädchen durch ein Geisböcklein stundenlang im Walde irre geführt. Erst als sie die Schuhe umkehrten, verschwand es: Mannhardt a. a. O. II, S. 177.

Durch Schuhwechsel kann man übrigens auch manchen andern Bann und Zauber lösen. Wenn man den Drachen durch den Schornstein in ein Haus hineinfahren sieht, und man zieht dann einen Pantoffel an den verkehrten Fuss oder steckt ein Rad an den verkehrten Wagen, so kann der Drache nicht wieder heraus und verbrennt das Haus: Bartsch a. a. O. I, S. 257 (336,2). Einem Manne aus Au, der nachts von Durlach heimging, setzte sich ein gespenstiger Kapuziner auf den Rücken und liess sich bis an dessen Haus tragen. Als der Mann, unter der Last keuchend, die Stiege heraufkam, rief ihm seine Frau zu, er solle seine Schuhe gegen einander wechseln. Er that es, und sogleich fiel ihm der Kapuziner vom Rücken und polterte gleich einem rollenden Fasse die Treppe hinunter: Baader, Neuges. Volkss. a. d. Lande Baden, No. 118. Wer einen gebannten Baum besteigt, kann nicht mehr herunter, bis ihn der Meister selbst herunterkommen heisst. Geschieht das nicht vor Sonnenauf- oder Sonnenuntergang, und gelingt es dem droben nicht, Erde aufzunehmen oder die Schuhe zu wechseln, so wird er brandschwarz: Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 78. Ein in einen Wald Gebannter löst den Bann dadurch, dass er den rechten Fuss in den linken Schuh und den linken in den rechten thut: Schmitz, Sitten u. Sagen des Eifler Volkes, II, S. 32.

Zum Schlusse sei noch auf das Schmieren der Schuhe hingewiesen, dem mitunter eine besondere Wirkung beigelegt wird. Ob damit ursprünglich der Glaube verbunden war, dass durch das auffrischende Schmieren dem Lebens- und Segenssymbol neue Kräfte verliehen werden, muss dahingestellt bleiben. Wenn man Schuhe von Knaben mit Wagenschmiere oder mit Schweinsfett bestreicht und sie alsdann in die Kirche schickt, so kann keine Hexe heraus, bevor die Knaben heraus sind: Wolf, Dtsche Märchen und Sagen, No. 162. Wenn man sich am Charfreitag die Schuhe putzt, so wird man von keiner Schlange oder anderem Tiere gestochen: Kuhn, Westfäl. Sagen II, No. 401. Wenn man sich Ostern die Schuhe schmiert, bekommt man kein Ungeziefer (Schlanow, Mark Brandenburg): Ztschr. d. Ver. f. Volkskde. I, S. 181. Dagegen sagt man in Mecklenburg: Wer zu einem Leichengefolge geht, darf die Stiefel nicht schmieren, sonst liegt der Tote nass, oder hat keine Ruhe im Grabe: Bartsch a. a. O. II, S. 96. Wer in einem Leichengefolge frisch geschmierte Stiefel trägt, stirbt zuerst von den Begleitern: Sonntag, Die Totenbestattung, S. 175. Wer abends Stiefel schmiert, hat Unglück: Bartsch a. a. O. II, S. 317. Kein Gevatter darf am Tauftag sich die Stiefel schmieren, damit das Kind stets eine reine Haut habe (Wenden in Niedersachsen): Ploss, Das Kind, I, S. 187. Auch in den Zwölften darf man keine Stiefel schmieren (Thomsdorf i. d. Uckermark): Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen S. 411 (160).

III. Der Schuh als aphrodisisches Symbol.

a) Zeugung, Geburt u. s. w.

Die in der Einleitung entwickelten Ideen der Zeugung und Geburt, welche so vielfach an Fuss und Bein geknüpft sind, finden wir oft übertragen auf die Bekleidung des Fusses: Schuh, Strumpf, Strumpfband.

Um die Unfruchtbarkeit der Frau zu beschwören, wird in China am häufigsten ein geweihter Schuh aus dem Tempel der Göttin der Kinder genommen und im Hause des Weibes, das sich beglückt zu sehen wünscht, neben dem Bilde der Göttin aufgestellt und verehrt; wird der Wunsch erfüllt, so stiftet die glückliche Mutter ein Paar neue Schuhe in jenen Tempel: Ratzel, Völkerkunde, III, S. 596. Die Eskimos nehmen, um ihre Frauen fruchtbar oder schwanger zu machen, ein Paar Stücke von den Sohlen unserer Schuhe und behängen sich damit; sie halten nämlich das englische Volk für fruchtbarer und körperlich stärker als das ihrige und bilden sich ein, vermittelst unserer Kleidungsstücke die guten Eigenschaften unseres Körpers auf den ihrigen übertragen zu können: Lubbock, Entstehung der Civilisation S. 17 (nach H. Egede). In Ranggen muss ein Vater, der männliche Kinder erzeugen will, Stiefel dazu anziehen: Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes, S. 26 (151). Vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 440. In einigen Gegenden Esthlands wechseln die Schwangeren

wöchentlich ihre Schuhe, um den Teufel von ihrer Spur abzuleiten: derselbe soll ihnen nämlich auf Schritt und Tritt folgen: Ploss, Das Kind. I. S. 9. Der wahre Grund dieser Sitte ist aber wohl der, dass die Frauen durch häufiges Anziehen frischer Schuhe die glückliche Geburt beeinflussen wollen. Benutzung des Schuhes erleichtert überhaupt manchmal das Gebären. Bei den Serben muss die Frau vor dem Gebären aus den Schuhen ihres Mannes Wasser trinken: Ausland. 49, S. 495. (So lässt man in Böhmen die Hühner am hl. Abend aus einem Schuh Erbsen fressen, um fleissiges Eierlegen zu bewirken: Wuttke, Der dtsche Volksabergl. § 673). In Schwaben muss die Kreissende in den Kindeswehen die Pantoffeln des Mannes anziehen: Grimm, D. M.[4] III, S. 457 (673). In Frankreich des Mannes Hosen: Wolf, Beitr. I, S. 251 (616). Im Ansbachischen glaubt man, dass die Frau leicht gebären wird, wenn ihr der Bräutigam am Hochzeitstage die Strumpfbänder bindet: Grimm a. a. O. III, S. 459 (716).

Wenn es in der Chemnitzer Rockenphilosophie (vgl. Grimm a. a. O. III, S. 449) heisst: Eine Kindbetterin, die zur Kirche geht, soll neue Schuh anlegen, sonst fällt ihr Kind gefährlich, wenn es laufen lernt (vgl. ebda. S. 462 (797): Wuttke, D. dtsche Volksabergl. § 577 (Wetterau), Rochholz. Alem. Kinderlied etc. S. 316), so ist wohl der ursprüngliche Sinn des Gebrauches der, dass die Wöchnerin sich re optime gesta zu neuen Thaten anschickt. Von einem gefallenen Mädchen heisst es bildlich: sie hat ein Hufeisen verloren, abgeworfen: Grimm, Dtsches Wbch. IV, 2, S. 1868.

In dies Kapitel gehören auch einige bairische Ausdrücke, welche wir bei Schmeller, Bair. Wörterbuch II, S. 391 finden: „Eî d' Schuehh kemê heisst bei oberländischen Landmädchen: die Menstrua bekommen, in welchem Zustande sie sich hüten barfuss zu gehen, wie sie es wohl sonst zu thun pflegen.“ (Wohl eine rationalisierende Erklärung, wie das Folgende zeigt). S. 392 heisst es: „Der Schuehster bedeutet auch die Menstruation. So sagt man: den Schuster haben, den Schuster auf der Stör haben (d. h. eig. bei sich im Hause zur Arbeit haben). Bei älteren Weibspersonen macht de' Schueste 's Lade zue.“ — Auf S. 393 hat Schmeller auch noch die Bedeutung: „schuestern, beschlafen“. Zu vergleichen ist die Wendung in Fr. Müllers Faust: „Der Königin von Arragonien Pantoffelflicker (= Liebhaber) möcht' er gerne sein“: Grimm. D. Wbch. VII, S. 1426.

Noch ein Punkt mag hier, wenn auch nicht erledigt, so doch kurz berührt werden. Schon bei den Alten galt die Sandale als Symbol der Herrschaft der Frau über den Mann. Vgl. O. Jahn zu Persius V, 169, p. 207. Gewiss wurde sie öfter, wie aus den dort angeführten Stellen hervorgeht. als Züchtigungsinstrument gebraucht. Was aber das Vorbild dieser Behandlungsweise, den von Omphale geschlagenen Herakles, betrifft, so möchte doch wohl die Frage Erwägung verdienen, ob wir es nicht auch hier mit einer Art von erotischer Symbolik zu thun haben, die ursprünglich ähnliches bezweckte, wie der schon öfter erwähnte, fruchtbar machende

„Schlag mit der Lebensrute." Auch Eros wird gelegentlich von der Aphrodite *ἐς τὰς πυγὰς τῷ σανδάλῳ* geschlagen (vgl. Lucian Dial. deor. 11,1), und diese selbst mitunter mit dem Attribut der Sandale dargestellt: Vgl. Bernoulli, Aphrodite. S. 352. Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Myth. I, S. 418. Über ein *ἐπίχρυσον σανδάλιον* als Opfergabe für Aphrodite siehe Bötticher, Baumkultus der Hellenen, S. 63.

Eine erotische Beziehung hat der Schuh auch noch in der folgenden Erzählung, die einer Pfälzer Handschrift (No. 314, Bl. 95 a) entnommen ist. Ein Herr hatte seinen Schreiber in Verdacht der Buhlschaft mit seiner Frau. Er kam einmal unversehens nach Hause, dass der Schreiber entfloh und einen Schuh verlor. Nachts sagte der Herr zu seiner Frau, sie wollten zur Kurzweil mit einander Reime machen und fing an: Ich hân ain weyngarten, ain feynen vnd ain zarten, da vor fand ich din layst (Schuh), der mir meyn weyngarten erlaytt (verleidet). Nun zwang er seine Frau zu antworten, sie sagte endlich nach vielem Weigern: Du hâst ein weyngarten, ain feynen und ain zarten, den buwest du aber gar sälten, des muestu dick engelten. Der Schreiber, der unterdess zurückgekommen, seinen Schuh zu holen. machte den dritten Reim also: Ir händ ain weyngarten. ain feynen und ain zarten, das got doch wol waysz, daz ich der weynber nye enbaysz: Heidelberg. Jahrbb. 1819, S. 1075. Mit Hut und Stiefel scherzt auch ein Volkslied vom betrogenen Ehemann (Simrock, Volksl. No. 241); er will wissen, was die vielen Reiterstiefel und Männerhüte an seiner Frau Ehebette bedeuten. und sie erklärt sie ihm als ebenso viele Bierkrüge und Milchwannen: Rochholz, Aargausagen I, S. 378.

b) Liebeszauber.

Entsprechend seiner erotischen Bedeutung findet der Schuh allerhand zauberische Verwendung, um Liebe zu erregen oder zu beseitigen.

Schon bei Lucian Dial. Meretr. 4,4 hat eine alte Hexe, um einen Treulosen wieder heranzuziehen. irgend etwas von ihm nötig *οἷον ἱμάτια ἢ κρηπῖδας ἢ ὀλίγας τῶν τριχῶν ἤ τι τῶν τοιούτων.* Im Jahre 1026 soll zu Pfalzel in der Rheinprovinz eine Nonne für den Bischof Poppo ein Paar seidene Stiefel gemacht haben, die den Bischof und jeden, der sie anzog, in dämonische Liebesglut versetzten: Grässe, Sagenbuch d. preuss. Staates II, S. 104. In Hessen entwendet man dem Geliebten heimlich einen Schuh oder Stiefel, trägt ihn acht Tage lang selbst und giebt ihn dann zurück: Wuttke, D. dtsche Volksabergl. § 552. Wenn ein Bursche ein während des Ave Maria gepflücktes vierblättriges Kleeblatt einem Mädchen heimlich in die Schuhe legt oder näht, so muss sie ihm nachlaufen (Böhmen): Ebda. § 130. In Ostpreussen wie in der Oberpfalz stecken sich Liebende einander heimlich vierblättrigen Klee zu, besonders in die Schuhe, so bleiben sie treu: Ebda. § 550. Bei den Sachsen in Siebenbürgen zwingt man eine Person zur Gegenliebe, wenn man in der Thomasnacht deren Fusssocken

kocht, daher von einem, der keine Ruhe findet und rastlos umhertreibt, gesagt wird: Dem hat man die Fusstücher gekocht, d. h. er ist bezaubert: Mätz im Progr. v. Schässburg, 1860, S. 24. Serbische Zigeunermädchen schneiden sich am Tage des hl. Basilius mit einem Glasscherben in den linken Fuss und fangen das entströmende Blut zur Zeit des Kirchengeläutes in einem neuen Napfe auf. Gelingt es einer Maid, von diesem Blute, so lange es noch warm ist, etwas in die Fussbekleidung des Burschen unbemerkt zu tröpfeln, so lenkt er Tag und Nacht seine Schritte zu ihr. Daher heisst man zigeunerisch das, was wir „Fensterpromenade" nennen, „auf blutigen Füssen gehen": Am Ur-Quell, III, S. 12.

Wenn ein Mann eine Liebe los sein will, soll er sich neue Schuhe anziehen, eine Weile gehen und so laufen, dass er schwitzt. Wenn sie ausgeschwitzt sind, soll er Bier oder Wein hineingiessen und austrinken, dann geht die Liebe fort: Schulenburg, Wendische Volkssagen etc. S. 243. Vgl. Am Ur-Quell, III, S. 59. In Schlesien und Thüringen dürfen Liebende einander keine Schuhe schenken, weil sonst die Liebe „zerlatscht" wird: Wuttke a. a. O. § 553. Ebenso in Samland: Am Ur-Quell, I, S. 12. Will man eine quälende Liebe los werden, so schabt man den Kot vom Absatz des rechten Schuhes ab, thut ihn in die Schuhe und wirft ihn von einem Wassersteg rückwärts über den Kopf ins Wasser und geht, ohne sich umzusehen, nach Hause (Mähren): Wuttke a. a. O. § 555. Ein Pommerscher Kavalier hat von einer geilen Metze einen Liebestrank bekommen. Da legte ihm jemand Mist in die Schuhe, und nachdem er darin eine Stunde gegangen und sich satt gerochen, ward seine Liebe auch stinkend: Grässe a. a. O. II, S. 465. In Oldenburg darf eine Frau ihre Schuhe nie umgekehrt vors Bett stellen, sonst wird der Mann untreu: Wuttke a. a. O. § 570. Schmiert man bei den Magyaren die Schuhsohlen der Braut vor der Trauung mit dem Blute oder auch nur mit dem Speichel des Bräutigams ein, so wird sie ihrem Gatten bald abhold werden: Am Ur-Quell, III, S. 270.

Als eine Art von Liebeszauber müssen wir den Schuh wohl auch in einem weitverbreiteten Märchenzuge betrachten, der namentlich in den Aschenbrödelmärchen zu Tage tritt. Am häufigsten ist die Wendung, dass der Held auf irgend eine Weise in den Besitz eines Schuhes gerät, die Eigentümerin ausforschen lässt und heiratet. Der badenden Rhodopis raubt ein Sturmwind (nach Aelian ein Adler) einen ihrer Schuhe und wirft ihn dem grade Recht sprechenden König von Ägypten in den Schoss, der jene dann heiratet: Strabo 808. Vgl. Mannhardt in der Ztschr. f. d. Myth. IV, S. 244. Vgl. die mannigfaltigen Variationen bei Grimm, K. H. M. III, S. 289 ff. Hocker, Die Stammsagen der Hohenzollern u. Welfen, S. 104. Rassmann, D. dtsche Heldensage I, S. 405 ff. Liebrecht in der Germania XIV, S. 91 (vlämisch); Gubernatis, D. Tiere in der indogerm. Myth. S. 24, 125, 162 (russisch), 186 (schottisch); Maurer, Isländ. Volkss. S. 282; Karadschitsch,

Volksmärchen der Serben, S. 193. Romania VII, S. 574 ff. Zeitschr. f. d. Myth. I, S. 310; Jahrb. f. roman. u. engl. Phil. VII, S. 387 f.; Gonzenbach, Sicil. Märchen, I, S. 59 f.; Stier, Ungar. Märch. u. Sag. S. 43 ff. Armenische Bibliothek, IV, S. 7. In einem Märchen bei Krauss, Sagen u. Märchen d. Südslaven II, S. 342 ff. kommt das Aschenbrödel aus der „Stiefelstadt".

In dem sicilischen Märchen „Die beiden Fürstenkinder von Monteleone" (bei Gonzenbach I, S. 42) lässt sich die Schwester, die ihren zum Tode verurteilten Bruder erlösen will, eine kostbare Sandale machen. Mit dieser auf einem silbernen Theebrett setzt sie sich an den Weg, auf welchem ihr Bruder zum Galgen geführt werden soll. Dann ruft sie den König an: „Einer Eurer Minister hat mir eine Sandale gestohlen, die zu dieser hier gehörte, und der dort ist der Dieb." Damit wies sie auf den Minister, durch dessen Schuld ihr Bruder den Tod erleiden sollte. Der Minister behauptet, das Mädchen nie gesehen zu haben, während er sich früher ihrer Gunst gerühmt hatte. So wird er entlarvt.

c) Liebesorakel.

Die Verwendung des Schuhes zur Enthüllung der Zukunft scheint schon ziemlich alt zu sein. Bei Du Cange heisst es s. v. Calceamentum in altum projicere: „Superstitionis species qua de vitae diuturnitate augurabantur. Vita S. Arnulfi, tom. 3. Aug. pag. 238 col. 1: Vanum praesagium, imo scelestum sortilegium, initio nuper actae Quadragesimae de illo (filio) exercuisti, ut quasi mori non posset cujus calceamentum in altum projectum ultra trabem supervolasset. Peccatum tibi mansit et filii vita recessit." Die sermones disc. de tempore nennen unter abergläubischen Weihnachtsgebräuchen das calceos per caput jactare (sermo XI): Grimm, D. M.[4] II, S. 936. Vintler in der 1411 gedichteten „Blume der Tugend" spottet V. 7938 ff.:

> und an der rauchnacht wirfet man
> die schuech, als ich gehort han,
> über das haupt ärslingin,
> und wa sich der spitz cheret hin,
> da sol der mensch peleiben.

Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes, S. 184 (1521).

Gewöhnlich will man durch das Werfen[1]) oder Setzen des Schuhs an bestimmten Tagen erfahren, ob man noch längere Zeit im Hause bleiben

1) Über den Wurf als Orakel handelt eingehend Zeissberg „Hieb und Wurf als Rechtssymbole in der Sage", Germania XIII, S. 419 ff. Die Gegenstände, mit denen geworfen wird, sind sehr mannigfach: Hammer, Speer, Schleier, Pfeil u. s. w. — Auf Amrum gingen die Schnitterinnen vor dem Ernteschmaus nach dem Garten oder der Toft und warfen ihre Sicheln über den Kopf nach rückwärts; dann sahen sie zu, ob die Sichel mit der Spitze in der Erde stehen geblieben war oder nicht; in jenem Falle, wähnte man, würde die Schnitterin den Ernteschmaus nicht wieder erleben. Auf Sylt warf man ebenfalls nach beendigter Ernte die Sichel über den Kopf zurück zu einer ähnlichen Losung; zeigte sie, so geworfen, mit dem Griff nach dem Kirchhofe, so war es bestimmt, dass der oder die, wer sie geworfen, vor der neuen Ernte sterben würde": Jensen, D nordfries. Inseln, S. 371 f.

wird oder nicht. In Mecklenburg setzen sich in der Neujahrsnacht (am Silvesterabend) die Knechte und Mägde in der Stube auf den Fussboden und werfen rücklings über den Kopf einen Holzpantoffel oder Schuh. Kommt derselbe mit der Spitze nach der Thür hin zu stehen, so müssen sie im nächsten Jahre das Haus verlassen; steht er dagegen ins Zimmer hinein, so bleiben sie noch ein Jahr im Hause: Bartsch, Mecklenb. Sagen II, S. 236 f. (1227). Vgl. Witzschel, Progr. v. Eisenach, 1866, S. 9; Panzer, Beitr. II, S. 257; Jahrb. f. d. Landeskunde der Herzogt. Schlesw.-Holst. u. Lauenbg. VII, S. 379 f.; Knoop, Volkssagen etc. a. d. östl. Hinterpommern, S. 178 (215); Töppen, Abergl. a. Masuren. S. 64. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube § 332.

Anderswo wird dazu die Weihnachtsnacht gewählt: Vgl. Grimm, D. M.[4] III, S. 437 (101); Vernaleken, Mythen etc. in Österreich, S. 349 f. Panzer, Beitr. I, S. 266 (168). Oder die Thomasnacht: Wuttke a. a. O. § 332. Zingerle a. a. O. S. 184 (1521). Oder der Matthiastag: Grimm a. a. O. III, S. 461 (773). Oder die Dreikönigsnacht: Schmeller, Bair. Wörterbuch. II, S. 390 f.

Die Richtung der Schuhspitze zur Thür zeigt auch an, dass der Werfende sterben muss: Vgl. Wuttke a. a. O. § 332. Strackerjan. Abergl. a. Oldenburg I, S. 88 f. Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen I, S. 3. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 324 f. (Norwegen). In Krain wirft in der Brautnacht der Bräutigam seinen Schuh; fällt die Spitze nach der Wand zu, so stirbt der Mann zuerst, fällt sie nach dem Bette zu, die Frau: Wuttke a. a. O. In Österreich stecken in der Silvester- oder Thomasnacht die Mädchen einen Besen in die Erde oder auch in den Schnee und stellen ihre Schuhe ringsherum; am andern Morgen finden sie dieselben meist verschoben; die Richtung auf den Kirchhof zeigt den Tod an u. s. w.: Ebda. Vgl. Vernaleken a. a. O. S. 351 f.

Auch für einen andern als den Werfenden kann das Orakel gelten Im Stedingerlande wirft man über einen andern, der vor der Thür steht (z. B. eine Frau über einen Mann, den sie gern los wäre), seinen Schuh: steht die Spitze nach dem Hause, so lebt jener noch lange, steht er vom Hause ab, so stirbt er bald: Strackerjan a. a. O. I, S. 88 f. Fällt einem beim Eintreten der Pantoffel ab und bleibt vor der Thür liegen, so ist jemand in der Nähe „feig“, d. i. seinem Tode nahe (Norwegen): Liebrecht, Z. Volkskunde, S. 327 (111).

In allen diesen Beispielen sehen wir also ein Orakel zur Anwendung gebracht, welches über Bleiben oder Gehen der fragenden Person Aufschluss giebt. Dass hierbei der Schuh als Werkzeug gebraucht wird, ist so natürlich, dass wir uns nicht zu wundern brauchen, wenn wir etwas Ähnliches sogar im Innern Afrikas wiederfinden: Stanley, Durch d. dunkeln Weltteil (übers. v. Böttger) I, S. 112, erzählt von dem Sohne des Häuptlings von Mwenna in Ostafrika: Vermöge eines durch seine Sandalen von

Kuhhaut befragten magischen Orakels sagte er meiner Reise Erfolg voraus. Da die Sandale des rechten Fusses, dreimal emporgeschleudert, jedesmal mit der oberen Seite zu Boden fiel, so war meine Gesundheit und mein Wohlergehen, wie er sagte, ohne allen Zweifel gesichert.

Zum blossen Spielwerk ist der zeigende Schuh in dem schwäbischen „Schuhschoppen" (Schuhschieben) geworden, das Birlinger, Volkstüml. aus Schwaben I, S. 432 beschreibt. Man sass im Kreis in der Stube herum, zog einem Mädchen einen Schuh aus, einem andern wurden die Augen verbunden. Die Mädchen (Bursche durften nicht dabei sein) zogen die Füsse etwas auf, und durch die so entstandenen Kniewinkel wurde der Schuh von einer der andern zugeschoben. Die Blinde musste suchen, und bei welchem Mädchen sie den Schuh fand, das musste an ihre Stelle. Ganz ähnlich schildert Goldsmith im Vicar of Wakefield, Cap. 11, als ein Spiel aus der guten alten Zeit das slipper-hunting. Genau wie dieses wird unter dem märkischen Landvolke das Slüffkenjagen gespielt: Woeste, Volksüberlieferungen a. d. Grfsch. Mark, S. 11.

Wenn wir nun die Verwendung des Schuhes speziell als Liebesorakel ins Auge fassen, so sehen wir auch hier zunächst das Prinzip massgebend, dass die werfende Person (in diesem Falle wohl immer ein Mädchen) je nach der Stellung des Schuhes entweder, um zu heiraten, in einer bestimmten Zeit das Haus verlassen oder noch bleiben wird. Mitunter bezeichnet die Lage des geworfenen Schuhes auch die Richtung, aus welcher der Freier kommen wird: Vgl. Schütze, Holst. Idiot. IV, S. 286; Mätz, Progr. v. Schässburg, 1860, S. 23 (Siebenbürger Sachsen); Grenzboten, 1864, S. 392 (Erzgebirge); Wuttke, D. dtsche Volksabergl. § 332; Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes, S. 194 (1590); Ausland, 45, S. 572 (Venedig, Bologna).[1])

Dass aber der Schuh doch nicht bloss deshalb benutzt wird, weil er eben mit dem Gehen in der nächsten Beziehung steht, sondern weil ihm selbst eine Art erotischer Kraft innewohnt, scheinen die folgenden Variationen des Werfens zu beweisen. In Warnsdorf in Böhmen werfen zu Weihnachten junge Mädchen Strohwische, Schuhe u. dgl. auf blätterlose kleine Bäume; bleiben sie gleich das erste Mal auf dem Baume hängen, so heiraten die Mädchen künftiges Jahr; müssen sie es aber mehrere Male thun, so bleiben sie noch ebenso viele Jahre unverheiratet: Vernaleken, Mythen etc. des Volkes in Österreich, S. 338. In der Oberpfalz werfen die jungen Leute in der Christ- oder Thomasnacht einen Stecken oder einen Strohwisch,

1) In ganz ähnlicher Weise wird auch mit einem andern Liebessymbol, dem Apfel, die Zukunft ergründet. Aus dem Fallen der über den Kopf geworfenen Schale oder der Kerne erkennt man, ob oder wen man heiraten wird. Vgl. u. a. Pröhle, Harzbilder, S. 48; Birlinger, Volkst. a. Schwaben, I, No. 702,6; Meier, Dtsche Sagen etc. a. Schwaben, II, S. 507 (386); Strackerjan a. a. O. I, S. 89; Wolf, Beitr. z. d. Myth. I, S. 210 (70); Sébillot, Cont. popul. de la Haute Bretagne, p. 101.



einen Schuh etc. dreimal auf einen Birn- oder Apfelbaum; wenn er das dritte Mal liegen bleibt, so wird aus der Liebschaft eine Ehe: Wuttke a. a. O. § 332.[1]) Es ist wohl gestattet, hierbei an Mannhardts Auseinandersetzungen über den geheimnisvollen Zusammenhang, den man sich zwischen Baum und Mensch bestehend dachte, zu erinnern.

Von andern Arten und Folgen des Werfens seien noch folgende erwähnt. In Northumberland setzen sich am Ende der Hochzeit Braut und Bräutigam auf das Brautbett, in voller Kleidung, ausgenommen Schuh und Strümpfe. Eine der Brautjungfern nimmt des Bräutigams Strumpf, stellt sich unten mit dem Rücken an das Bett und wirft mit der linken Hand über die rechte Schulter den Strumpf, nach dem Gesicht des Bräutigams zielend. Das thun dann alle Mädchen nach der Reihe, und die, welche sein Gesicht treffen, werden bald verheiratet. Der Strumpf der Braut wird darauf von den jungen Burschen auf gleiche Weise geworfen und ebenso daraus geweissagt: Grimm, D. M.[4] III, S. 476 (1107, vgl. 1106). In einigen Ortschaften Österreichs stellen sich die Dirnen am Weihnachtsabend im Hofe oder Garten in einen Kreis, verbinden sich die Augen, drehen sich mehrere Male herum, nehmen einen Schuh in den Mund, werfen ihn drehend in die Höhe, und zu welcher Dirne er innerhalb des Kreises fällt, die wird nie heiraten. Dieses Werfen wird von jeder wiederholt: Vernaleken a. a. O. S. 330. Im bairischen Hochland stellt sich in der Thomasnacht das Mädchen nackt vor den Spiegel und wirft den Schuh rücklings über die Schulter, um den Liebsten zu schauen, der ihr beschieden ist: Stieler, Kulturbilder aus Baiern, S. 104. Wenn die Mägde in Belgien ihren Geliebten im Traume schauen wollen, so legen sie ihre Strumpfbänder kreuzweise ans Fussende des Bettes und einen kleinen Spiegel unter das Hauptkissen, dann sehen sie im Traume das Bild ihres Zukünftigen aus dem Spiegel blicken: Wolf, Niederländ. Sagen S. 359 f. In der hl. Nacht soll man einen Pantoffel auf die Fussspitze hängen und mit dem Beine rückwärts über den Kopf werfen. Wenn er auf die Sohle fällt, bleibt man freiledig, fällt er verkehrt, mit dem Leder auf die Erde, so verhurt man sich: Schulenburg, Wendische Volkss. S. 248. Im Hanöverschen wird erzählt, dass ein Mädchen, das gern einen Mann haben will, Gott um ein Zeichen bittet, und dass ein Hirt, der das ganze Gebet hinter einer Hecke mit angehört hat, einen alten Schuh hinüberwirft, wofür es Gott freudiglich dankt: Grimm, K. H. M. III, S. 231.[2])

1) In der Pflege Reichenfels im Vogtlande pflücken die ledigen Mädchen zu Johannis in der Mittagsstunde zwischen elf und zwölf neunerlei Blumen, wobei Winde, Storchschnabel und Feldraute nicht fehlen dürfen, winden einen Kranz und binden ihn mit einem in derselben Stunde gesponnenen Faden. Ist der Kranz fertig, wirft ihn die Binderin rückwärts an einen Baum. So oft er geworfen wird, ehe er hängen bleibt, so viele Jahre dauert es noch, ehe sie heiratet: Schindler, D. Abergl. des Mittelalters, S. 263. Grimm, D. M.[4] III, S. 464 (848).

2) G. Ebers hat im ersten Bande seines Romans „Die Nilbraut" das Schuhwerfen auch als ägyptisches Liebesorakel dargestellt. Wie er mir gütigst mitteilt, gründet sich

Zum Schluss noch einige Arten der Verwendung des Schuhes als Liebesorakel, bei denen vom Werfen überhaupt nicht mehr die Rede ist, sondern allein die dem Schuh anhaftende aphrodisische Kraft die Wirkung hervorbringt.

Ein Mädchen, das ein vierblättriges Kleeblatt in den Schuh legt, kann den Vornamen ihres künftigen Geliebten erfahren. Sie darf sich nur nach dem Namen des ersten Mannes erkundigen, der ihr begegnet; wie er heisst, so wird auch der Zukünftige heissen: E. Meier, Dtsche Sagen etc. aus Schwaben, No. 281,2. Bei den Neugriechen nimmt das Mädchen, um den Namen des Zukünftigen zu erfahren, einen Schluck Schicksalswasser in den Mund (oder giesst etwas davon in den Schuh; so auf Jos), tritt vor das Haus und wartet, bis es einen (männlichen) Namen zu hören bekommt — es ist der Name des vom Schicksal bestimmten Gatten: Ztschr. d. Ver. f. Volkskde., 1892, S. 401. In Waldeck steckt sich das Mädchen Bräutigamskraut in die Schuhe, so begegnet ihr der künftige Bräutigam: Wuttke a. a. O. § 366. Zu Albringwerde in Südwestfalen falten die Mädchen Bandgras und stecken es in den Strumpf. Klafft dasselbe nachher beim Herausnehmen auseinander, so sagen sie, ein Liebhaber denke an sie: Woeste im Jahrb. d. Vereins f. niederdtsche Sprachforschung, 1877, S. 129. Geht einem Mädchen das Strumpfband auf, dann denkt der Bräutigam an sie: Bartsch a. a. O. II, S. 57 (173). Wolf, Beitr. I, S. 210 (Rheinisch). Verliert eine Frau oder Magd auf der Gasse ihr Strumpfband, so ist ihr der Mann oder Freier ungetreu: Grimm, D. M.[4] III, S. 438 (124). In Ostpreussen findet am Johannisabend das „Kaulchendrehen“ statt. Das Mädchen dreht sich auf dem Absatz ihres Schuhes oder auf der blossen Hacke dreimal im Sande in die Runde, wodurch eine kleine Vertiefung entsteht. Dann geht sie schweigend an das nächste Gewässer, schöpft mit der Hand einige Tropfen und träufelt dieselben in das „Kaulchen“ (die erwähnte Vertiefung); was nun am nächsten Morgen dort gefunden wird, hat Bezug auf den Stand des künftigen Gatten: Strohhalm = gewöhnlicher Arbeitsmann, Ziegel oder Stein = Maurer, Pflanze = Gärtner u. s. w.: Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen, I, S. 20f. Beim Schlafengehen am Johannisabend muss das Mädchen ein kleines Geldstück in den Schuh legen; sie sieht dann den Liebsten im Traume: Ebda. S. 21. Wenn einem Burschen die Stiefel knarren, wird er bald heiraten (Böhmen). Auch wem beim Stiefelputzen die Bürste oft aus der Hand fällt, der wird bald heiraten: Wuttke, a. a. O. § 312. In dem Märchen „Die drei Männlein im Walde“ (Grimm, K. H. M. I, No. 13) ist ein Witwer unschlüssig, ob er wieder heiraten soll. Endlich zieht er seinen Stiefel aus und sagt zu seiner

diese Stelle auf ein Bild in einem Grabe zu 'Abd el Qurna, auf welchem man eine Reihe von Mädchen sieht, die den Kopf tief zu Boden senken, diese nach hinten, jene nach vorn, andere in ihrer Mitte werfen den Schuh. Im Spiel thun sie es jedenfalls, weiter lässt sich allerdings nichts darüber sagen.

Tochter: „Nimm diesen Stiefel, der hat in der Sohle ein Loch, geh damit auf den Boden, häng' ihn an den grossen Nagel und giess dann Wasser hinein. Hält er das Wasser, so will ich wieder eine Frau nehmen, läuft's aber durch, so will ich nicht.“ Das Mädchen thut es; aber das Wasser zieht das Loch zusammen, und der Stiefel wird voll bis oben hin. Darauf heiratet der Vater wieder. In dem sicilianischen Märchen „Von Giovannino und Caterina“ (Gonzenbach I, S. 212) bittet Caterina ihren Vater fortwährend, doch ihre Lehrerin zu heiraten. „Da hing der Vater über seinem Bette ein Paar eiserne Stiefel auf und sprach: „Wenn diese Stiefel aufgebraucht sein werden, dann will ich deine Lehrerin heiraten.“ Caterina ging hin und fragte die Lehrerin um Rat; die sprach: „Jeden Morgen, wenn dein Vater auf dem Felde ist, musst du die Stiefel in einer Pfütze reiben, so werden der Rost und Schmutz sie verbrauchen.“ Caterina thut, was die Lehrerin ihr befohlen, und nach einigen Monaten hatten die Stiefel Löcher.“ Darauf heiratet der Vater die Lehrerin.

d) Hochzeitsgebräuche.

Die Hochzeitschuhe der Frau verlangen besondere Rücksicht. Das Weib sichert sich eine gute Behandlung des Mannes, wenn es die Hochzeitschuhe gut aufhebt; so lange diese nicht zerrissen sind, darf sie nicht geschlagen werden (Siebenbürg. Sachsen): Mätz im Progr. von Schässburg, 1860, S. 101. Vgl. Grimm, D. M. III, S. 462 (795). Im Erzgebirge heisst es: Die ersten Schuhe, welche die junge Frau abreisst, dürfen nicht weggegeben, sondern müssen weggeworfen werden, sonst wird sie unglücklich: Wuttke, D. dtsche Volksabergl. § 570. Wenn eine Braut am Hochzeitstage zu enge Schuhe trägt, wird sie Unglück in der Ehe haben: Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes, S. 19 (118).

Wir wenden uns nun zur Betrachtung einer Reihe von weitverbreiteten Gebräuchen bei Verlöbnis und Verehelichung, in denen dem Schuh eine gewisse Rolle zuerteilt ist.

Zunächst bringt zum Zeichen der geschehenen Verlobung der Bräutigam der Braut Schuhe dar. Bei Gregor. Turon. De vitis patr. cap. 16 heisst es: „sponsali vinculo obligatur, cumque amori se puellari praestaret affabilem et eum poculis frequentibus etiam calciamenta deferret; cap. 20: dato sponsae annulo porrigit osculum, praebet calciamentum, celebrat sponsalium diem festum.“ Grimm, Dtsche Rechtsaltert. S. 155 f. bemerkt dazu: „Es wird nicht gesagt, aber praebere (weniger deferre) calceum könnte schon heissen, dass der Bräutigam sich selbst entschuhte und die Braut eigentlich seinen Schuh anziehen musste, so dass auch hier beide in einen Schuh zusammengestiegen wären.[1]) Nachher wurde es üblich, der Braut neue

[1]) Grimm deutet mit dieser Bemerkung auf die entsprechende Sitte bei der Adoption und Legitimation. Vgl. D. Rechtsaltert. S. 155. Nach altnordischem Recht soll der Vater

Schuhe darzubringen, eine natürliche Wendung des Symbols." Bekannt ist die Stelle aus dem Gedicht vom König Rother V. 2020—2288, wo der Werbende zwei Schuhe, goldene und silberne, schmieden lässt und sie der Braut, die ihren Fuss in seinen Schoss setzt, selber anschuht. Ganz gleich ist die Erzählung vom König Osantrix in der Wilkina Saga cap. 61. Bei Neidhart von Reuenthal (Haupt, S. 21) singt das Mädchen:

> er sante mir ein rôsenschapel, daz het liehten schîn,
> ûf daz houbet mîn;
> und zwêne rôte golzen brâht er her mir über Rîn:
> die trag ich noch hiwer an mînem beine.[1])

In einem alemannischen Kinderspielliede bei Rochholz, Alem. Kinderlied und Kinderspiel S. 379 f. heisst es:

> Es chumt ein Hêr mit eim Pantoffel,
> ade, ade, ade!
> es kommt ein Herr geritten
> von alten Adams Sitten,
> er bitt' ums jüngste Töchterlein,
> lass es dich nicht gerauwen sein u. s. w.

Die Hamburger Hochzeitsordnung von 1292 bestimmte, dass der Bräutigam der Braut nur ein Paar Schuhe schicken dürfe, die Braut ihm dagegen ein Paar Linnenkleider, eine Haube, einen Gürtel und einen Beutel: Weinhold, Dtsche Frauen im M. A. S. 222 (I², 338); vgl. S. 228 f. In einem alten Augsburger Erlass des Magistrats heisst es: Swann man auch hochzît hat, so sol man nieman chainen schuh geben, ez enwelle ein man dan siner hûsfrowen zwêne schûch bringen (13. 14. Jahrh.): Birlinger, A. Schwaben, I, S. 305. Das Geseker Statutarrecht (Südwestfalen) vom Jahre 1360 sagt in No. 22: „Vortmêr mach de brûdegam gheven drê pâr schôh der brût und eren nêsten; de brût mach dem brûdegam gheven ein pâr lynner clêdere und nûmande nicht mêr." Die Soester Schrae aber verbietet im 2. Artikel das Geben der Brautschuhe: Woeste im Jahrb. d. Ver. f.

ein Mahl anstellen, einen dreijährigen Ochsen schlachten, dessen rechtem Fusse die Haut ablösen und daraus einen Schuh machen. Diesen Schuh zieht er dann zuerst an, nach ihm der adoptierte oder legitimierte Sohn, hierauf die Erben und Freunde. Dies heisst: mit einem in den Schuh steigen. — Sollte nicht auch hier der ursprüngliche Sinn des Gebrauches der sein, dass der Vater vermittelst des Symboles der Fruchtbarkeit den Akt der Zeugung gewissermassen noch einmal symbolisch vollzieht? Und liegt etwas Ähnliches vor in der Sitte des Schuhtausches, auf welche im westfälischen Süderlande und im Bergischen die Redensart weist: „Unsere Vorfahren haben einmal mit Holzschuhen getauscht", womit man ausdrücken will: wir sind weitläufig mit einander verwandt?: Woeste im Jahrb d Ver. f. niederdtsche Sprachforschung, 1877, S. 127. Symbol der Adoption sowohl wie der Verlobung war im Norden übrigens auch das Kniesetzen: Grimm, Dtsche Rechtsaltert S. 433. Hatte auch dieser Gebrauch einen aphrodisischen Sinn? Bei den Indern ist das rechte Knie für die Kinder und für die Schwiegertöchter zum Sitze bestimmt, das linke Knie für die Gemahlin: Holtzmann, Indische Sagen I, S. 198.

1) Die hier mit den golzen zusammen genannten Kränze wurden ebenfalls häufig als Liebeszeichen verwandt, wofür viele Beispiele bei Uhland, Ges. Schr. III, S. 417 u. Anm.

niederdtsche Sprachforschung, 1877, S. 127. Bei den Siebenbürger Sachsen sind Gegenstände der Morgengabe (welche der Bräutigam am Hochzeitsmorgen der Braut durch den Brautknecht überbringen lässt) in der Regel ein Paar neuer Schuhe mit „Kreiselröhren“, in denen die Braut getraut wird, ferner Taschentücher, Bänder, eine Haube, Äpfel, Nüsse und Geldstückchen: Mätz, Progr. v. Schässburg, 1860, S. 51. Eigentümlicher Art ist der Vorgang bei der Darbringung der Morgengabe in Havelagen (zwei Stunden von Schässburg). Der Akt findet statt, wenn der Zug des Bräutigams die Braut zur Trauung abholt. Nachdem sich die eine Partei rechts vom Eingang, die andere links aufgestellt und man sich gegenseitig in die Freundschaft aufgenommen, tritt von jeder Seite eine Frau vor; die des Bräutigams hält in einem Tuch ein Paar neue Schuhe verdeckt, in einem andern einen alten Schuh, während die Frau der Brautpartei für den Bräutigam ein Hemd und eine Schürze verhüllt darbringt. Beide bieten nun Tauschhandel an, wobei man nicht ermangelt, das Seine gehörig anzupreisen. Jene preist ihre schönen schwarzen Rosse (die Schuhe), die der Farbe wegen weit gesucht und gerühmt sind, diese dagegen die weissen (Hemd und Schürze), „denn diese tragen goldene Ketten“. Nach langem, fruchtlosen Hin- und Herhandeln trifft sichs oft zu allgemeiner Belustigung, dass jede Partei sich den unbrauchbaren Artikel erlost, die Bräutigamsfrau die Schürze, die Brautfrau den alten Schuh, die zwei übrigen Stücke werden leichter getauscht. Der Bräutigam geht im neuen Hemde wie die Braut in den neuen Schuhen zum Altar: Ebda. S. 52. In dem Märchen von Siebenschön (Müllenhoff, Sagen a. Schlesw.-Holst. etc. S. 389) schickt der Prinz seiner Geliebten nacheinander einen goldenen Fingerreif, ein Paar silberne Schuhe und ein goldenes Kleid. Ebenso erhält (bei Grimm, Altdän. Heldenlieder, S. 117) Klein Christel von dem sie liebenden König ein seidenes Hemd, silbergespangte Schuh und eine Goldharfe geschenkt. — In einigen Orten Sirmiens wird beim Ringwechsel bei der Verlobung die Braut barfuss hereingeführt, auf einen Mantel gestellt und von den zukünftigen Schwiegereltern mit roten Strümpfen und neuen Stiefeln oder Schuhen beschenkt, welche sie angesichts der Anwesenden anzieht. Häufig gegeben und getragen werden Strümpfe aus schwarzer, mit Goldfäden durchzogener Wolle. Der Schwiegersohn bekommt von den Eltern der Braut ein durchsichtig gewebtes Hemd und eine Hose, wofür er Sandalen und Stiefel giebt: Globus, 1884.

Eine Erweiterung des ursprünglichen Gebrauches ist es wohl, wenn auch andere an der Hochzeit Beteiligte vom Bräutigam mit Stiefeln begabt werden. In Karlstadt erhält erst kurz vor der Heimführung der Braut auch der Brautvater vom Bräutigam seinen Betrag, der immer in einem Paar Stiefel besteht, während alle Schwägerinnen und die Schwiegermutter ein Geldstück empfangen, letztere angeblich für die zuletzt dargebotene Speise: Lippert, Kulturgeschichte, II, S. 118. In Südwestfalen erhielt, wenn die

Hochzeit zustande kam, der Freiwerber von der Braut ein Hemd oder ein Paar blaue Strümpfe oder vom Bräutigam am Hochzeitstage ein Paar lange Stiefel. In einem Dorfe bei Bochum war es Sitte, dass der Bräutigam dem Zimmermann ein Paar lange Stiefel schenkte: Woeste im Jahrb. d. Ver. f. niederdtsche Sprachforschung, 1877, S. 130.

Nach Grimms Vorgange pflegt man die Überreichung der Schuhe an die Braut von seiten des Bräutigams damit zu erklären, dass jene dadurch in die Mundschaft des Bräutigams trete, seiner Gewalt unterworfen werde. Gewiss ist, wie später noch erörtert werden soll, der Schuh ein Symbol der Herrschaft. In unserm Fall scheint aber doch auch die nun schon zur Genüge erwiesene aphrodisische Bedeutung des Schuhes mithineinzuspielen.[1]) In folgenden Gebräuchen tritt diese Bedeutung noch klarer hervor.

Ziemlich verbreitet ist die Sitte, dass der Braut bei der Hochzeit die Schuhe ausgezogen werden. In der Rheingegend thun es die Weiber (Kuhn, Westf. Sag. II, No. 109 Anm.); anderswo die anwesenden Burschen, welche dann die geraubten Schuhe versteigern und den Erlös vertrinken. Vgl. Schmitz, Sitten u. Sagen des Eifler Volkes, I, S. 58; Ausland, 1887, S. 266 (Amöneburg in Hessen); Birlinger, Volkst. a. Schwaben II, No. 330 (Franken) II, No. 324 (Altheim bei Horb); Am Ur-Quell, I, S. 34 (Axin bei Brettin in Pommern). In der Bergstrasse und dem Odenwald ist es Sitte, bei der Hochzeit der Braut einen Schuh auszuziehen und daraus zu trinken: Kuhn a. a. O. II, No. 109, Anm. In Eschburg werden die Schuhe und die Strumpfbänder der Braut versteigert und von dem aus den Schuhen gelösten Geld Zuckerwein gemacht. Das Geld, welches aus den Bändern gelöst wurde, bekommt die Braut. In Obersteinbach und Rimbach bei Masmünster werden der Braut die Schuhe versteckt. In Ernolsheim haben die Brautjungfern, „Schmolljungfern" genannt, die Aufgabe, der Braut die Strumpfbänder zu hüten. Der Brautführer raubt sie aber doch, d. h. er hat ein anderes Band in der Tasche, welches er für das der Braut ausgiebt. Er hebt es hoch in die Höhe, es allen zeigend. Die Schmolljungfern werden dann vom Hochzeiter gescholten. Das Strumpfband wird zerschnitten, und kurz vor Schluss des Essens gehen drei Teller herum, einer mit den Stücken des Strumpfbandes, der andere mit Stecknadeln. Jeder Hochzeitsteilnehmer muss sich ein Stück anheften. Auf den dritten Teller legt er ein Geldstück: Jahrb. für Geschichte, Sprache u. Literatur Elsass-

1) Eigentümlich vereint erscheinen beide Anschauungen im Ansbachischen: Schnallt der Bräutigam der Braut am Hochzeitstag den linken Schuh ein, so bekommt sie die Herrschaft. Bindet er ihr die Strumpfbänder, so gebiert sie leicht: Grimm, D. M.[4] III, S. 459 (715, 716). Bemerkenswert ist übrigens die von Grimm Kl. Schr. II, S. 302 erwähnte indische Sitte, nach welcher die Frau eines in der Ferne verstorbenen und verbrannten Kschatrija, wenn sie in der Heimat einen zweiten Scheiterhaufen besteigen will, etwas von des ferngestorbenen Gatten Gerät, namentlich seine Sandalen, auf ihrer Brust zum Feuer tragen muss. Dadurch will doch wohl die Witwe ihre enge, eheliche Zusammengehörigkeit mit dem Toten beweisen.

Lothringens, II. Jahrg. Strassburg 1886, S. 190. In Winkel und Umgegend in der Eifel sind, wenn das Hochzeitsmahl etwa zur Hälfte vorüber ist, die Mädchen darauf bedacht, die Schuhe der Braut, und die Jünglinge, die Schuhe des Bräutigams zu erhaschen. Gelingt dies dem einen Teile, so muss der andere Teil demselben die Schuhe abkaufen, damit der Bräutigam oder die Braut zu dem nach der Mahlzeit beginnenden Tanzen mit Schuhen versehen sind: Schmitz a. a. O. S. 58. In der Gegend von Darmstadt suchen die Verheirateten der Braut den Kranz vom Kopfe zu reissen und den rechten Schuh auszuziehen; ehe sie sich unter die Verheirateten setzt, bekommt sie ein Paar ganz neue Schuhe: Ztschr. f. dtsche Myth. II, S. 78. In Lerbach überreicht man der Braut und dem Bräutigam am Ende des ersten Hochzeitstages wohl eine Laterne mit grünen Kränzen, damit sie jetzt nicht irre gehen. Doch ward zuvor der Braut der Schuh ausgezogen, und auch den Brautjungfern wurden die Schuhe weggenommen: Pröhle, Harzbilder, S. 9. Bei Bauernhochzeiten in Vorarlberg wurde vor noch nicht langer Zeit der Braut, nachdem sie eine Runde getanzt hatte, ein Schuh ausgezogen: Kuhn a. a. O. II, 109 Anm. In der Bretagne verstecken die Eltern der Braut oder auch diese selbst am Hochzeitstage die Schuhe und der garçon d'honneur muss sie suchen: Sébillot, Coutumes populaires de la Haute Bretagne, S. 116 f.

In allen diesen Gebräuchen handelt es sich offenbar ursprünglich darum, dass der Braut ihre Schuhe weggenommen und dafür andere, neue gegeben werden. Man pflegt in dieser Sitte Reste eines ursprünglichen Wettlaufes um die Braut, des Brautkaufes und eines alten Trankopfers zu sehen. Vgl. z. B. Simrock, Dtsche Myth. S. 594 f. Bei der grossen Verbreitung aber, welche der Schuh als aphrodisisches Symbol hat, ist doch wohl die Frage erlaubt, ob nicht auch hier diese Bedeutung hineinspielt. Die Umwandlung des Mädchens in eine Frau wird symbolisch dargestellt durch einen Wechsel der Schuhe. In einer bejahenden Antwort auf eine Liebeswerbung sagt daher eine Helgoländerin bei Firmenich, Germaniens Völkerstimmen, I, S. 10: Ick treed dann ütt mien Famels-Skuh (Ich trete dann aus meinem Mädchenschuh). In einer schwedischen Ballade spricht ein Mädchen zu ihrem getöteten Entführer: „Noch soll ich tragen meine Jungfraunschuh!“: Mohnike, Altschwed. Balladen etc. S. 145. Und in einem norwegischen Volkslied ruft die Jungfrau Heiemo, die den Nix, ihren Entführer, getötet hat, triumphierend aus:

„Lieg, Nix, hier vor Hunden und Raben nun,
Noch tanz' ich ein Weilchen in Jungfrauenschuhn.“

Vgl. Reifferscheid, Westfäl. Volkslieder, S. 168.

Einen entsprechenden Sinn wird es denn auch wohl haben, wenn bei den Serben die Braut, nachdem sie ihre neuen Schuhe angezogen hat, die alten jener Freundin giebt, welcher sie wünscht baldigst zu heiraten, mit den Worten: Gehe nach meinem Wege, Ausland, 49, S. 629, sowie in einem

schwedischen Liede Schön Anna ihrer begünstigten Nebenbuhlerin ihre „vertragenen Schuhe“ giebt: Mohnike a. a. O. S. 59.[1]) In Steiermark herrscht dagegen nach einer freundlichen Mitteilung Roseggers der Glaube, dass ein Mädchen, wenn es die Schuhe einer Braut anzieht, keinen Mann kriegt.

Während bei den Slovenen sich die Brautleute im Schlafgemach einander gegenseitig Schuhe und Strümpfe ausziehen (Ausland, 45, S. 546), scheint in Russland mehr Gewicht gelegt zu werden auf das Entschuhen des Bräutigams. Wladimir, der im Jahre 980 um Ragnalds Tochter warb, wurde von ihr verschmäht mit den Worten: „Ich will den Sohn einer Magd nicht entschuhen“: Grimm, Dtsche Rechtsaltert. S. 156. Am ersten Tage nach der Trauung steckte der Mann in einen seiner Stiefel eine Peitsche. Die junge Frau, welcher die Verpflichtung oblag ihm die Stiefel auszuziehen, konnte wählen, mit welchem sie beginnen wollte. Erwischte sie den mit dem Strafinstrument zuerst, so versetzte ihr der Mann einen Schlag über den Rücken. Dieses schlagende Beispiel sollte ihr beweisen, dass der Gemahl vollständige Gewalt über sie besitze: Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 301. Wahrscheinlich hat aber dieser Schlag, wie auch sonst der „Schlag mit der Lebensrute“, die Bedeutung, die die Fruchtbarkeit und Geburt zurückhaltenden Dämonen auszutreiben: Vgl. Mannhardt a. a. O. S. 251 ff. Mythol. Forsch. S. 113—155.

Am deutlichsten zeigt sich wohl die aphrodisische Kraft des Schuhes in einer Gruppe von Hochzeitsgebräuchen, die darin bestehen, dass der Braut oder auch dem Bräutigam am Hochzeitstage der Schuh mit Getreide bestreut oder Getreide in den Schuh gethan wird. Das Korn wird mitunter durch andere Gegenstände, namentlich durch Geld, ersetzt. Die Gründe für die seltsame Handlung werden verschieden angegeben, aber Mannhardt hat ohne Zweifel recht, wenn er „Mythol. Forsch.“ S. 365 meint, dass die Sitte ausging von der Empfindung eines sympathetischen Verhältnisses zwischen Menschen und körnertragendem Grase und von dem Vergleich zwischen Leibesfrucht und Getreidekorn. Man wollte also durch das Bewerfen mit Getreide die Brautleute fruchtbar machen. Dass der Schuh hierbei als Medium dient, zeigt eben wieder seine aphrodisische Kraft, die sich übrigens mit der allgemein segnenden, namentlich auch vegetativ befruchtenden, wie die folgenden Beispiele zeigen, mannigfach verbunden hat.

In Stry in Galizien legt man der Braut Getreidekörner in die Schuhe, und die alten Leute sagen, falls ihr ein Weizenkorn zwischen die Zehen komme, werde ihr Kind ein Krüppel werden. Auch die Letten in Livland

1) In manchen Orten der Bretagne spielt die Nadel eine ähnliche Rolle. Die Braut verteilt die Nadeln, mit denen ihre Krone befestigt war, unter die Mädchen und Burschen zum Vorzeichen künftiger Ehe: Sébillot a. a. O. p. 133, 135. Die Nadel erteilt auch Liebesorakel: man wirft sie ins Wasser oder sticht irgendwo hinein und weissagt daraus: Sébillot a. a. O. p. 96 ff.

streuen der Braut Getreidekörner in die Schuhe: Mannhardt, Myth. Forsch. S. 358. Zu St. Pölten im Böhmerwalde werden die Schuhe der Braut mit Getreide bestreut, damit sie im Ehestand Glück habe. In Stockerau und dem Mannhardtsberge (Österreich) legt man der Braut Erbsen in die Schuhe, in Baiern Getreide, Erbsen oder Geld. In Falkenau (Kr. Eger, Böhmen) legt man der Braut Ähren in die Schuhe und auf das Herz. Dieselben kommen nachher unter das Saatgetreide: Ebda. S. 359. In Thüringen thut sich die Braut Flachs in das Schuhwerk oder bindet ihn um die Hüften: Ebda. S. 360. In Schweden legte man im Kirchspiel Sillerud (Wermland) den beiden Brautleuten bei der Hochzeit Weizen- und Gerstenähren in die Strümpfe, Weizen- und Gerstenähren auf die Laken des Brautbettes: Ebda. S. 361. In Waldeck thut man der Braut heimlich Brot und Salz in die Schuhe, das bringt Segen. Wird ihr Mohn in die Schuhe geschüttet, so bleibt sie kinderlos: Wuttke, Der dtsche Volksabergl. § 562. In der Saulgauer Gegend wird den Brautleuten am Hochzeitstage geweihtes Salz in die Schuhe und Stiefel gethan: Birlinger, Aus Schwaben, I, S. 415. In Samland legt die Braut ein Geldstück in den Schuh: Am Ur-Quell, I, S. 13. Vgl. Töppen, Abergl. a. Masuren, S. 88; Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen, I, S. 38 f.; Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde I, S. 183 (Soldin, Mark Brandenburg). In Ranggen muss die Braut etwas Geweihtes in ihre Schuhe legen, damit ihr nichts Böses begegne: Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes S. 20 (120). In der Mark hat die Braut beim Kirchgang in ihren Schuhen Haare von allen Vieharten des Hofes, sonst gedeiht dasselbe nicht. Der Bräutigam hat in die Schuhe Körner von allen gebauten Kornarten gelegt, denn so kann er gewiss sein, dass er reichliche Ernten haben wird: Kuhn, Märk. Sagen S. 357. Geht das Brautpaar nach der Kirche, so wirft man, ehe sie das Haus verlassen, einen Feuerbrand auf die Schwelle, über die sie fortschreiten müssen. Die Mutter der Braut streut sich Dill und Salz in den Schuh und sagt dabei:

Dille lass nicht Wille
Salz lass nicht nach.

Auch Bräutigam und Braut streuen sich Dill und Salz in den Schuh, das schützt gegen Hexerei: Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen S. 434 (283). Wenn dagegen der Braut auf dem Wege zur Kirche ein Steinchen in den Schuh gerät, so hat sie ein hartes Geschick in der Ehe zu erwarten: Am Ur-Quell I, S. 13 (Ostpreussen).

Eine eigentümliche Variation des Gebrauches findet sich in Ostfriesland.

Wenn hier eine Kindbetterin zum erstenmal die Kirche besucht, muss sie etwas Salz in ihre Schuhe streuen und darauf achten, dass sie nicht in die Spuren der anderen Leute tritt, sonst bekommt sie eine geschwollene Brust: Ploss, Das Kind, I, S. 229. Wie bei der Braut veranlasst, so soll hier bei der Kindbetterin die Fruchtbarkeit offenbar erneuert werden.

Ein vereinzelter Hochzeitsgebrauch sei zum Schlusse noch angeführt. In dem Fischerdörflein Stilli an der Aare wurden am Hochzeitstage in die hohen und roten Stöcklein der Laschenschuhe, welche die Braut trug, drei „Jungfernnägel“ unter geheimnisvollen Ceremonien eingeschlagen: Rochholz, Deutscher Glaube etc. II, S. 245.

Endlich möge hier noch der ferne Osten einen Beitrag liefern. Im chinesischen Hochzeitszuge figuriert u. a. ein Mann, welcher einen Bambus über der Schulter trägt als das Sinnbild raschen Wachstums; an dem einen Ende des Bambus hängt ein rotes Bündel Schuhwerk, an dem andern eine rote Steppdecke: Ausland, 62, S. 265. Da wir schon früher den Schuh als aphrodisisches Symbol auch bei den Chinesen angetroffen haben, so liegt eine ähnliche Deutung auch hier nicht fern.

B. Der Schuh als Würdezeichen.

Eine natürliche und leicht verständliche Symbolik ist es, dass der Sieger zum Zeichen völliger Besiegung den Fuss auf den zu Boden gestreckten Feind setzt: Vgl. z. B. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 640. Dass diese Sitte auch der germanischen Vorzeit eigentümlich gewesen ist, bemerkt Grimm, Dtsche Rechtsaltert. S. 142 f. Unter anderen Beispielen führt er hier auch an, dass in einigen geistlichen Lehnhöfen bei der Belehnung der Herr mit seinem rechten Fuss auf den des Vasallen trat. Umgekehrt reichte der Besiegte dem Überwinder vom Staube unter seinen Füssen dar: Grimm, Dtsche Myth.[4] I, S. 304 f.

Das Setzen des Fusses auf Land oder anderes Gut war ein Zeichen der Besitzergreifung. Grimm, Dtsche Rechtsalt. S. 142 f. liefert auch hierfür Beispiele. Aus der Volkssage gehören hierher die Erzählungen, in denen einer sich unrechtmässigerweise ein ihm nicht gehörendes Stück Land zuschwört, nachdem er Erde des fremden Gebietes in seinen Schuh gethan hat: Vgl. z. B. Rochholz, Aargaus. II, S. XLVI u. LIII f.; Naturmythen, S. 129. Am Ur-Quell, III, S. 188. Der Schuh galt daher auch als Ackermass, und scuopuoza (Schuhfleck, Schuhlappe, assumentum calcei) bezeichnet das kleinere Grundstück im Gegensatz zur huoba. Im Ansbachischen hiess mit ähnlichem Namen ein kleinerer Teil der Hube Schuhkauf und Enkelein (vom ahd. anchal, talus): Grimm in Haupts Ztschr. f. d. Altert. VIII, S. 394 ff.

Als ein Zeichen der Besitzergreifung fasst man es auch gewöhnlich auf, wenn der Liebende der Geliebten, der Bräutigam der Braut verstohlen auf den Fuss tritt: Vgl. Wilkina-Saga cap. 119 (v. d. Hagen, I, S. 263). Helmbrecht v. 1534. Der noch heute hier und da herrschende Glaube, dass derjenige die Herrschaft im Hause erhalten werde, der bei der Trauung dem andern auf den Fuss tritt (vgl. z. B. Am Ur-Quell I, S. 14 f. (Samland); Bartsch, Sagen etc. aus Mecklenburg II, S. 63), wird darauf bezogen. Übrigens ist diese Anschauung recht weit verstreut. In China

hält der Aberglaube es für entschieden, dass, wer von beiden Brautleuten beim ersten Nebeneinanderverweilen auf ein Kleidungsstück des andern sich setze, die Herrschaft im Hause haben werde: Ratzel, Völkerkunde, III, S. 595. Die Redjang, ein malaiischer Stamm, treten der Braut auf die grosse Zehe, indem sie sie aus dem Vaterhause führen, weil den Fuss auf etwas setzen die Besitznahme anzeigt: Ebda. II, S. 432. Auch zur Erlangung der Geistersichtigkeit und zur Entzauberung dient der Fusstritt: Vgl. Grimm, D. M.[4] II, S. 927 und III, S. 320. Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen etc. No. 260,2 und Anm. dazu. Müllenhoff, Sagen etc. aus Schlesw.-Holst., S. 385. Doch scheint es nicht ausgeschlossen, dass auch in allen diesen Fällen die früher behandelte Anschauung von der befruchtenden und segnenden Kraft des Fusses mithineinspielt.[1])

Noch andere Sitten und Gebräuche weisen auf eine dem Fusse beigelegte besondere Würde oder auf eine mit der Berührung des Fusses verbundene besondere Demütigung. Die Palau-Insulaner reiben sich mit Hand und Fuss des zu Grüssenden das Gesicht: Ratzel a. a. O. II, S. 200. In Tahiti durfte man nicht mit den Füssen gegen den Marai (Empfangshalle, Tempel) gekehrt schlafen: Ebda. II, S. 213. Der Fusskuss ist ein bekanntes Symbol tiefster Verehrung. Kaiser Diocletian verlangte ihn so gut wie die eiserne Petrusstatue in Rom und der Papst. An das Symbol der Fusswaschung braucht bloss erinnert zu werden.

Die Kraft des Fusses ist nun auch hier auf den Schuh übergegangen, der dadurch in manchen Fällen zum Zeichen der Herrschaft, der Würde, des Ranges u. s. w. geworden ist.

Mächtige Könige sandten geringeren ihre Schuhe zu, welche diese zum Zeichen der Unterwerfung tragen mussten. Von dem norwegischen Olaus Magnus wird berichtet: Murecardo regi Hiberniae misit calceamenta sua, praecipiens ei, ut super humeros suos in die natalis Domini per medium domus suae portaret, in conspectu nuntiorum ejus, ut inde intelligeret, se subjectum Magno regi esse: Grimm, Dtsche Rechtsaltert. S. 156. An die Umkehrung des richtigen Verhältnisses im Pantoffel gebietender Ehefrauen erinnert Weinhold, Dtsche Frauen im M. A. I[2], 372. Bis nach Damaskus hin reicht dies Verhältnis, wo eine Redensart lautet: „Meine Grossmutter ist nicht gekommen, sondern sie hat einen ihrer Pantoffeln geschickt (als Symbol, dass sie ihren Einfluss dennoch geltend machen wolle): Socin, Arabische Sprüche und Redensarten, Progr. v. Tübingen, 1878, S. 15 (198). In der altnordischen Sage heisst Skirnir Freys Schuhknecht: Grimm, D. M.[4] I, 278. In Guđrûnarkviđa I, 9 klagt Herborg, Hunenlands Königin: „Da

1) In eigentümlicher Weise sind zwei Gebräuche vereinigt in Landsberg a. W. Hier trägt die Braut Pimpernell, Salz und Dill im Schuh, hält während der Trauung den Fuss über den des Mannes und spricht: „Ich trete auf Pimpernelle, Salz und Dille; wenn ich rede, bist du stille.“ Dann bekommt sie die Herrschaft über den Mann: Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde, I, S. 183.

musste ich den Schmuck bereiten und die Schuhe binden der Gattin des Herzogs jeden Morgen." So liessen sich auch bei den Israeliten Vornehme durch ihre Sklaven die Sandalen festbinden, während Schüler es sich zur Ehre rechneten, dies Geschäft an ihren Lehrern vornehmen zu dürfen: Herzog, Real-Encyklopädie f. protest. Theol. VII, S. 729.

Das erste Anlegen der Schuhe bei Fürstenkindern ist mitunter ein besonders feierlicher Akt. Die jungen Inka-Prinzen wurden erst nach Ablegung einer dreissigtägigen Prüfung als wahre „Söhne der Sonne" anerkannt. Die Schwestern und Mütter der jungen Ritter legten denselben zum Zeichen ihres errungenen Standes Schuhe an: Wuttke, Gesch. d. Heidentums I, S. 324. Als im Jahre 1886 der Madrider Hofschuhmacher für König Alfons XIII das erste Paar Schuhe herstellte, musste er im Auftrage der Königin Christine zugleich auch 300 Paare für arme Kinder verfertigen. Die Schuhe des Königs wurden, bevor er sie anlegte, einer alten Sitte gemäss mit Weihwasser besprengt, damit der Lebensweg des Fürsten gesegnet sei: Köln. Zeitg. v. 27. Aug. 1886.

Die ersten Schuhe eines Kindes verlangen überhaupt allerlei Rücksichten. In Halberstadt darf man, wenn man sie kauft, nichts abhandeln: Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen S. 459 (440). Ebenso nicht in der hessischen Wetterau: Wolf, Beitr. I, S. 207 (33), wo man dem Kinde die ersten Schuhe auch nicht anmessen darf: Ebda. S. 208 (34). In der Mark Brandenburg werden die ersten Kinderschuhe aufbewahrt, weil sonst das Kind nicht alt werden würde: Ztschr. d. Ver. f. Volkskde. I, S. 184. Nach französischem Aberglauben soll man sie aus Wolfsfell machen: Liebrecht, Gervas. v. Tilb. S. 244.

Das Schuhtragen ist mitunter ein Recht besonderer Klassen oder Personen. Una, der Feldherr des ägyptischen Königs Pepi (der 2795 v. Chr. zu regieren begonnen haben soll) erhielt für seine Verdienste die Erlaubnis im königlichen Palaste und selbst in Gegenwart des Königs seine Sandalen nicht abzulegen: Justi, Gesch. d. oriental. Völker im Altert. S. 52. In Abessinien trägt nur die Geistlichkeit Schuhe: Rohlfs, Meine Mission nach Abessinien, S. 243. Als Rohlfs vom Negus empfangen wurde, standen dem Etschege, dem höchsten Geistlichen, hochschnablige Schuhe zur Seite. Ebda. S. 211. Die Unterthanen des Häuptlings von Bango in Angola sind in eine Anzahl Klassen eingeteilt. Die höchste freie Klasse sind die Ratgeber; die niedrigsten Freien sind die Lastträger. Die nächste höhere Klasse hat das Recht Schuhe zu tragen und bezahlt den Häuptling dafür; die Soldaten zahlen dafür, dass sie dienen dürfen, denn so dürfen sie nicht als Lastträger benutzt werden. Sie zerfallen auch in grosse und kleine Herren, und obgleich kohlschwarz, nennen sie sich selbst die Weissen und diejenigen, welche keine Schuhe tragen dürfen, die Schwarzen: Livingstone, Missionsreisen und Forschungen in Südafrika (übers. v. Lotze), II, S. 58.

Die Serben haben ein Sprichwort: Wer sich zuerst beschuht, der befiehlt auch: Karadschitsch, Volksmärchen d. Serben, S. 333.

Nicht selten ist der Schuh in eigentümlicher Form oder Farbe Kennzeichen für besondere Personen, Gesellschaftsklassen, Vereinigungen u. dgl. In Konstantinopel sind die Pantoffeln bei den Türkinnen gelb, bei den Armenierinnen rot, bei den Griechinnen schwarz und bei den Jüdinnen blau: v. Moltke, Briefe a. d. Türkei, S. 36. In Tanger pflegen viele Araber weisse Strümpfe zu tragen und die allgemein üblichen gelben Lederpantoffeln. Schuhe oder Stiefel wird ein konservativer Marokkaner nie tragen: Lenz, Timbuktu, I, S. 28. In Mardin in Kurdistan hört man die Redensart: Der mit den groben Sandalen (der Kurde) müht sich ab, und der mit den Stiefeln (der Aga) geniesst: Socin a. a. O. S. 1. Und: Der Polizist hat an seinen Schuhen Schnüre (diese Leute tragen europäische Schuhe), aber seine Monatslöhnung besteht aus Kuhbohnen: Ebda. S. 19. Bei den Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta besitzen nur die Kaziken Hemd und Schuhe und die Frauen der Kaziken eine Art Pantoffeln als Unterscheidungszeichen gegenüber den andern Indianerinnen: Globus, 53, S. 235. Bei den Römern war die solea, Ledersandale, eine prärogative Tracht der Freien: Schiller, Röm. Altert. S. 806. Alle Magistrate, die im Senate waren, trugen den roten Senatorenschuh (mulleus oder calceus senatorius), auf dem bei den Patriziern die lunula hinzukam (calceus patricius): Ebda. S. 517. Vgl. Herzog, Röm. Staatsverfassung, I, S. 901, Anm. 1. Zu erinnern ist hier auch an die Sandalen des Aegeus, die er samt seinem Schwert unter dem Felsen verbarg und an denen er später seinen Sohn Theseus erkannte: Apollod. III, 15. In Deutschland schrieb im Mittelalter die Mode und zuweilen auch das Gesetz den leichten Weibern gelbes Gebände oder ein gelbes Fähnlein auf den Schuhen vor: Weinhold, Dtsche Frauen im M. A. S. 291 (II², 24). Vgl. Rochholz, Dtscher Glaube u. Brauch etc. II, S. 284. Zingerle, Sitten etc. d. Tiroler Volkes S. 208 (1675). In dem „Westersteeder Kaspelleed“ (Ammerland im Grossherzogt. Oldenburg) werden die Einwohner etlicher Dörfer durch ihre Schuhtracht folgendermassen nach ihrem Wohlstande und ihrem Ansehen charakterisiert:

„De Halsbekker hewwt de hogen Schoh';
De Eggeloger snöret se to.“
„De Fikenholter hewwt de Snippern-Schoh,
Damit treet se na de Westersteder Karken to.“
„De Torsholter stickt ähre Stavvelken ut:
Det weerd' de Howickers selden froh.“

Firmenich, Germaniens Völkerstimmen, I, S. 226 f. Vgl. d. Anm. dazu. In einer Stadt an der unteren Diemel in Kurhessen wird bei besonderen Gelegenheiten den Gästen durch einen Jungen, der ehemals durch einen weissen Schuh kenntlich war und deshalb noch jetzt der Wittfoot heisst, eingeschenkt: Ebda. I, S. 314, Anm. In einer Sage bei Wolf, Dtsche

Märchen und Sagen No. 288 lässt Kaiser Karl ein Gebot ausgehen, „dass von da ab ein jeglicher frei Besenreis möge schneiden zu ewigen Tagen, nur müsse er tragen einen Holzschuh und einen Schlappschuh oder Schluffen.“

Auch als Wappen kommt der Schuh mitunter vor. Der Schuhmacherzunft in Brüssel soll ihn Kaiser Karl verliehen haben: Wolf a. a. O. S. 290. Das Wappen von Schwandorf führt neben den Löwen und Rauten der Wittelsbacher zugleich einen schwarzen Stiefel: Rochholz, Aargaus. II, S. 120. Auch an den Bundschuh, das Symbol des Aufruhrs im Bauernkrieg, ist zu erinnern: Vgl. Grimm, D. Wbch. II, S. 522 f.

Hier und da in Deutschland erscheint der Schuh als feststehende Abgabe an bestimmte Personen. Dem Kölner Domkapitel hatten die sechs nächstgelegenen Benediktinerklöster am zehnten November jedes Jahres 42 Paar Mettenstiefel für die sechs Würdenträger zu liefern, die für jedes Paar eine Flasche Wein und einen Groschen gaben: Montanus, Vorzeit der Länder Cleve, Mark etc. II, S. 35. „Das Paar Filzstiefel, womit das Kloster Heilsbrunn dem ersten Richter des Blutbannes vielleicht ein sehr willkommenes Geschenk machte, ward und blieb Symbol dieses Blutbannes für alle Nachfolger, sie mochten Filzstiefel brauchen oder nicht“: Dümgé, Symbolik german. Völker in einigen Rechtsgewohnheiten, S. 35. Nach den Statuten der Totengilde zu Klein-Wesenberg bei Lübeck erhält die Wirtin für ihre Bemühungen am Gildetage ein Paar neue lederne Pantoffeln. In der Eifel dingte man früher die Schäfer um einen halben Stiefel, später um Korn: Schmitz, Sitten u. Sagen des Eifler Volkes, I, S. 67. Manchmal knüpft sich an die Abgabe eine ätiologische Sage, in der es sich meist um die Zurechtführung Verirrter handelt. Die Nachtwächter in Waren bekamen früher für tägliches Läuten von 8$^{3}/_{4}$ bis 9 Uhr abends vom Gute Torgelow jährlich einige Scheffel Korn und einen Stiefel, weil ein verirrter Herr von Behr einst durch die Glocke der St. Georgenkirche zu Waren sich wieder zurechtgefunden hatte: Bartsch, Mecklenb. Sagen I, S. 386. Vgl. S. 389. Eine ähnliche Sage aus Hildesheim, wo der Läuter jährlich einen Schuh und einen Thaler erhält, bei Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen S. 20. Seifart, Sagen etc. aus Hildesheim II, S. 6. Der Prediger in Stralau bei Berlin bekam jährlich einen Stiefel, angeblich, damit er den zwischen Kirche und Dorf gelegenen Graben durchschreiten könne. Der Prediger in Käthen in der Altmark erhält ebenfalls alljährlich einen Schuh: Kuhn, Märk. Sagen S. 337. — Thietmar von Merseburg erzählt II, 17, wie Kaiser Otto, einem Traume folgend, das erledigte Bistum Regensburg dem geben will, der ihm dort zuerst begegnet. Bei Tagesanbruch kommt er zum Kloster des hl. Emmeran, wo ihm ein Mönch Namens Gunther öffnet. Der Kaiser redet ihn an: Quid mihi, frater, pro adipiscendo episcopatus honore vis dare? Der Mönch antwortet lächelnd: Calceos meos. Er wird Bischof.

In eigentümlicher Weise dienen in China die Stiefel als Ehrenzeichen. Als 1861 der Präfekt von Tientsin diese Stadt verliess, bat das in Haufen ihn vor das Thor begleitende Volk beim Weichbilde um seine Schuhe, die im Triumphe zurückgebracht und im Tempel des Stadtgottes aufgehängt wurden: Ratzel, Völkerkunde III, S. 611. In der Stadt Han tschuan sahen die Missionare Huc und Gabet, wie einem in Ungnade gefallenen und anderswohin versetzten Mandarinen von seinen ihn verehrenden bisherigen Unterthanen in feierlicher Form die Stiefel ausgezogen und neue angezogen wurden. Die alten Stiefel wurden unter dem Thorgewölbe aufgehängt. „Der eigentümliche Brauch, einem Mandarinen die Stiefel auszuziehen, wenn er eine Gegend oder eine Stadt verlässt, ist in China allgemein und sehr alt. — Fast in allen Städten hängt unter den Thoren eine Menge Stiefel, meist dick mit Staub bedeckt und vor Alter schon in dürftigem Zustande; sie sind aber ein Schmuck, auf den die Stadt hohen Wert legt. Man kann daraus gewissermassen abnehmen, ob recht viel wackere Oberbeamte in der Stadt gewesen sind.“ Huc und Gabet, Wanderungen durch das chinesische Reich, bearb. v. K. Andree, S. 205.

Wie der Schuh ein Zeichen der Herrschaft, der Hoheit und des Ranges ist, so ist andrerseits die Entblössung des Fusses, die Ablegung des Schuhes ein Zeichen der Ehrfurcht, Demut und Niedrigkeit.[1])

An heiligen Stätten, in der Nähe der Gottheit zieht man die Schuhe aus. „Tritt nicht herzu“, spricht der Herr zu Moses, „ziehe deine Schuhe aus von deinen Füssen, denn die Stätte, darauf du stehest, ist heilig“: Exod. 3.5; vgl. Josua 5,15. Die israelitischen Priester waren in ihrer Amtsthätigkeit an den Füssen unbekleidet. „Von Indien bis nach Rom, bei Pythagoräern und Muhammedanern finden wir die *ἀνυποδησία* religiosa; nur die ägyptischen Priester gingen nicht barfuss, sondern trugen Papyrussandalen, *ὑποδήματα βύβλινα*“: Herzog, Realencyklopädie VII, S. 718. Das Heiligtum der Athene im nachhomerischen Troja kehrten Jungfrauen mit nackten Füssen: Roscher, Lexik. I, S. 138. Den alten Bannforst „Kammerforst“ bei Trier durfte niemand mit „gesteppten Leimeln“ (genagelten Schuhen) betreten: Grimm, D. M.[4] III, S. 80.

In der Nähe Vornehmer waltet der gleiche Gebrauch. Ein Haus mit den Sandalen an den Füssen zu betreten oder vor einem Höhergestellten in solcher Weise zu erscheinen würde bei den Annamiten als ein grober Verstoss gegen gute Sitte gelten: Globus, 58, S. 264. Die Makalaka in Südafrika legen bei Annäherung an Fremde voll Achtung Speere, Schild

1) Es findet sich allerdings auch die Sitte, dass die Entblössung des Fusses geradezu als unanständig gilt: Peschel, Völkerkunde, S. 176. Eine junge Mordwinin z. B. erscheint nie und nimmer vor ihrem Schwiegervater oder einem andern bejahrten Verwandten barfuss oder ohne Kopftuch. Anlässlich des so entwickelten Anstandsgefühls legen die Mordwinen selbst zur Nacht ihre Fussbekleidung nicht ab und schlafen in Felle eingehüllt und mit hohen Stiefeln angethan: Ausland, 1884.

und Sandalen in einiger Entfernung ab: Ratzel, Völkerkunde, I, S. 370. Die britischen Beamten in Indien fordern aufs strengste von jedem Eingeborenen, welcher Kaste er auch angehöre, dass er ihr Arbeitszimmer nur nach Ablegung seiner Schuhe betrete: Peschel, Völkerkunde, S. 176.

Mitunter beschränkt sich die Sitte auf gewisse Stände. Plutarch erwähnt eine ägyptische Sitte, nach welcher es den Weibern nicht erlaubt gewesen sein soll, Schuhe zu tragen. In Fez und Marokko müssen die Juden ausserhalb der Mellah, des Judenquartiers, stets barfuss gehen. Sie tragen dann die Pantoffeln unter dem Arme oder im Gewande verborgen: Lenz, Timbuktu, I, S. 102, 140, 238.

Auch zum Zeichen der Unterwerfung entschuht man sich. In der Wilkina Saga heisst es cap. 291 (v. d. Hagen, Heldensagen II, S. 251): „Damit zog der Jarl seine Schuhe ab und legte alle seine Rüstung von sich, und dasselbe thaten alle Häuptlinge der Reussen und gingen barfuss und wehrlos hinaus vor die Burg und zeigten solchergestalt, dass sie überwunden wären.“ Vgl. auch Grimm, Dtsche Rechtsaltert. S. 156.

So werden auch vogelfreie Verbannte entschuht. Bei Grimm, Dtsche Sagen II, No. 384 weissagt ein Einsiedler von Theoderichs Tode: .. „gestern am Tage um die neunte Stunde sah ich, dass er entgürtet und entschuht mit gebundenen Händen . . . in den Schlund des benachbarten Vulkans gestürzt wurde“. Grimm vergleicht dazu Lex Salica tit. 61. Vgl. auch die Vita S. Liudgeri (Mon. Germ. H. II, p. 418) III, 19, wo ein junger Mensch, der seinen Bruder erschlagen hat, discalciatus et sine lineo indumento in exilium missus est.

Überhaupt wird durch Entschuhung symbolisch Verzichtleistung auf Gut und Erbe bezeichnet. Grimm, Dtsche Rechtsaltert. S. 156 f. führt aus einer Urkunde die Worte an: devestitura per caligulam impletam de terra et virgulam de viridario. Im alten Indien war eine ähnliche Gewohnheit. Bei Holtzmann, Ind. Sagen II, S. 344 spricht Farata zu seinem Bruder Rama:

„So ziehe, edler Raghawer,
Die goldgestickten Schuhe aus,
Zum Zeichen, dass dein Erbe du,
Die Herrschermacht, mir überträgst.
Und Rama zog die Schuhe aus
Und gab sie ihm.“ —

Eigentümlich stimmt hierzu eine Stelle des Buches Ruth. 4,7, wo es heisst: „Es war aber von alters her eine solche Gewohnheit in Israel: Wenn einer ein Gut nicht beerben noch erkaufen wollte, auf dass allerlei Sache bestände, so zog er seinen Schuh aus und gab ihn dem andern; das war das Zeugnis in Israel. Und der Erbe sprach zu Boas: Kaufe du es, und zog seinen Schuh aus.“ Damit zu vergleichen ist eine andere altjüdische Sitte, die uns Deuteron. 25, V. 5—10 berichtet wird. Wenn ein Israelit sich weigerte, die Frau seines verstorbenen Bruders zu heiraten,

so konnte ihm diese vor den Ältesten den Schuh ausziehen und ihm ins Gesicht speien. „Und sein Name soll in Israel heissen des Barfüssers Haus.“ Die Schwägerin entkleidete jenen also symbolisch durch diese Ceremonie der Stellung, die er zu dem verstorbenen Bruder oder zu dem väterlichen Hause einnahm und erklärte ihn für unwürdig seiner Familie: Vgl. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie, II, S 63.

Ein Zeichen der Verachtung scheint die Entschuhung in einem serbischen Liede zu sein, von dem Grimm, Kl. Schr. V, S 170 f. einen Auszug giebt: Zur stolzen Jelena kommen drei Engel. Sie aber gab nicht Almosen, sondern warf vom rechten Fuss ihren Schuh: „Sieh da, ihr Engel, wie gehabt sich euer Gott, dass er nicht ernähren mag seine Leute bei sich selbst und sie zu mir sendet?“ u. s. w.

Endlich deutet das Ablegen der Schuhe auch Trauer an. David ging den Ölberg hinan und weinete, und sein Haupt war verhüllt, und er ging barfuss: 2. Sam. 15, 30. Und umgekehrt Ezechiel 24, 17: Heimlich magst du seufzen, aber keine Totenklage führen, sondern du sollst deinen Schmuck anlegen und deine Schuhe anziehen. Noch jetzt währt bei den strenggläubigen Juden die grosse Trauer sieben Tage, und die Leidtragenden müssen dann ohne Schuhe gehen und dürfen kein Fleisch essen: Andree, Zur Volkskunde der Juden, S. 166. Die Asche des Kaisers Augustus sammelten die vornehmsten Ritter mit aufgelösten Gürteln und entblössten Füssen: Sueton. Octav. Aug. cap. 100.

Mitunter wird auch bei den Schuhen geschworen: v. d. Hagen, Gesamtabenteuer, I, 495: daz hân ich gesworn bî mînen schuon. Vgl. ebda, II. S. 222, 111 (232, 491): ich will nimmer mêr getreten in keinen schuoch unz an die stunt.

Zum Schluss noch ein paar Redensarten: Ei d' Schuehh stē Einem, in den Dienst, in die Funktionen treten, die er verlässt. Ei d' Schuehh scheiss'n Einem, noch vor dessen Austritt als Nachfolger ins Haus kommen: Schmeller, Bair. Wbch. II, S. 392. Einem die Schuhe austreten = sich in dessen Stelle drängen: Sanders, Dtsches Wbch. II, S. 1018.

(Fortsetzung folgt.)

Das Kinderlied vom Herrn von Ninive.

Von **Johannes Bolte.**

Unter den von fleissigen Sammlern aufgezeichneten Spielliedern unsrer Kinder befindet sich mehr als eins, dessen Sinn rätselhaft und dunkel bleibt. Wir wollen an einem solchen mit Hilfe älterer Aufzeichnungen versuchen, aus dem scheinbar sinnlosen Texte eine Bedeutung auszumitteln.

In der schönen Sammlung deutscher Volkslieder aus Böhmen, die A. Hruschka und W. Toischer 1891 herausgegeben haben, steht S. 446 als No. 396 zu lesen:

1. Ich bin der Kaiser von Ninive,
   Kaiser von Pilatus.
2. Ich will die jüngste Tochter haben.
3. Die jüngste Tochter geben wir nicht.
4. Da schlagen wir die Läden ein.
5. Da habt Ihr die jüngste Tochter hin,
   Kaiser von Pilatus.

Ninive und Pilatus sind biblische Namen; man könnte also von dieser Seite Aufklärung erwarten. Sichrer scheint es jedoch, sich zuerst nach den in andern Gegenden aufgezeichneten Varianten umzuthun. Im Erzgebirge (Alfred Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge 1883, S. 202) lautet der Anfang: 'Es kommt ein Mann aus Niniveh, Kaiser vivat lazerus', und der Schluss:

Was will er mit der Tochter machen?
Er will ihr einen Mann verschaffen.

Ebenso in Königsberg (Frischbier, Preussische Volksreime 1867, No. 706): 'Es kommt ein Herr aus Ninive, Ci ça Hasenfuss'. — In Wien (Vernaleken und Branky, Spiele und Reime der Kinder in Österreich 1876, S. 55): 'Es kommt ein Mann von Ninive, Kaiser von Pilatus'. — In Anhalt (Fiedler, Volksreime in Anhalt-Dessau 1847, S. 69, 100): 'Es kommt ein Mann aus Ninafe, Heider Vifilatius'. — Im Vogtland (Dunger, Kinderlieder aus dem Vogtlande 1874, No. 292): 'Es kommt ein Herr aus Niniveh, Juchheisa vivilate'. — Ebenso in Chemnitz (Gelbe, Germania 22, 307, No. 175). — In Mähren (Feifalik, Ztschr. f. dtsche Mythol. 4, 362): 'Es kommt ein Mann aus Linafê, Kaiser Wifilatus'. — Ebenso aus Thüringen bei Birlinger, Nimm mich mit 1871, S. 131, 41 und aus Westfalen bei Woeste, Volksüberlieferungen in der Grafschaft Mark 1848, S. 12. — Aus Lüdenscheid und Apolda (bei Zimmer, Volkstümliche Spiellieder 1879, No. 53 b, d): 'Es kommt ein Herr aus Ninive, Heissa fiffilatus'. — Aus Nordhausen (ebenda No. 53 a): 'Es kommen zwei Herrn aus Ninive, Samarikolade'. Hier soll die erste Tochter ins Kloster gebracht werden; ebenso in der Berliner Lesart bei Zimmer, No. 53 e: 'Es kommt ein Herr aus Württemberg, Juchheissa fiffalatus' und in der Glatzer Aufzeichnung (Vierteljahrsschr. f. d. Gesch. von Glatz 9, 54. 1889): 'Es kommt ein Mann aus Ninive, Fliffla fliffla fleh'. — Auch in einer Kölner Variante (Firmenich, Germaniens Völkerstimmen 1, 460) ist von der Einkleidung einer Nonne die Rede: 'He kummen de Hähre vun Nunnifäär, Heiza Piffilatus', während in einem ähnlich beginnenden Iserlohner Texte (ebenda 3, 181): 'Hir kuemt de Hären ut Nonafi, Hetsa Fifilatsius' die Tochter zur Braut des Königs von England gemacht werden soll.

Anderwärts ist der Ortsname der ersten Zeile noch weiter entstellt oder umgedeutet. Am Niederrhein soll nach Kretschmer-Zuccalmaglio (Deutsche Volkslieder 1840 2, No. 313) gesungen werden: 'Es kommen drei Herren aus Himmelreich, Juchheissa, fröhliche Dinge'. – In Schleswig (Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder 1845, S. 486. Handelmann, Volks- und Kinderspiele 1874, No. 84) heisst es: 'Da kommen zwei Herren aus Lünefeld, Juchheisasa filadi' oder (Handelmann a. a. O.): 'Es ist ein Herr ins Dorf gekommen; heiza fiza fumm'. In der zweiten Fassung ist die jüngste Tochter wiederum dem Kloster bestimmt. — Bei Augsburg singt man (Birlinger S. 126): 'Es kommt a Frau von Ninive, Ade, ade, ade'. — In Böhmen (Hruschka-Toischer S. 445, 395): 'Quam eine Frau aus Friedeland, Adje, adje, adje'. — Dieselbe Kehrzeile findet sich in einer Reihe von Texten, deren erste Zeile von einem Pantoffel handelt: 'Es kommt ein Herr mit einem Pantoffel' (E. Meier, Kinder-Reime aus Schwaben 1851, No. 381. Rochholz, Alemannisches Kinderlied 1857, S. 379) oder: 'Ich kam mit einem Pantoffel herein' (Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland 1879, S. 292, 1028. Zimmer No. 53 c) oder gar: 'Es kamen zwei Pantoffeln herein, Ade, ade, ade' (Eskuche, Hessische Kinderliedchen 1891, No. 213).

Bisweilen sind auch die ersten Zeilen ganz fortgefallen, so in einer hessischen Aufzeichnung (Eskuche No. 219): 'Wir wollten gern die erste Tochter, Heisa Fifilatus' und in einem oldenburgischen Texte (Aus dem Kinderleben 1851, S. 36): 'Ich wollt so gern die erste Tochter, Heissa fifilasius'.

Dass dasselbe Spiel bei den Slaven Böhmens vorkomme, bemerkt Feifalik (Ztschr. f. d. Mythol. 4, 363). Einen niederländischen Text bringt J. van Vloten (Nederlandsche Baker- en Kinderrijmen. 3. Druck 1874, S. 139, 60): 'Daar kwam eens een kanonnikje an, Van eifrank, van oliefrank, van oliekanonnikje'; vgl. G. Kalff, Het lied 1884 S. 534 und Gittée, Volkskunde 3. 39; 4. 123 (Gent 1890—91). Andres wie das englische Lied bei Halliwell (Nursery Rhymes of England 1844, No. 232: 'We are three brethren, out of Spain') oder die dänischen Spiellieder bei S. Grundtvig (Gamle danske Folkeminder 1. 26; 2. 142; 299; 3, 183. Antiquarisk Tidskrift 1849—51. 310) steht zu entfernt, um es noch mit Nutzen zur Vergleichung heranziehen zu können. Soviel haben wir gesehen, dass zwei verschiedene Dinge von den in zwei Reihen gegen einander marschierenden Kindern dargestellt werden, entweder eine Brautwerbung, bei der der eine Chorführer den Freiwerber, der andre den Brautvater spielt, oder die Abholung einer dem Kloster geweihten Tochter, also einer Himmelsbraut, aus dem Schosse der Familie. Der so mannigfach variierte Anfangsvers ist freilich noch nicht erklärt; doch bleiben uns noch einige bisher ausser Acht gelassene Varianten übrig.

Aus Schweden hat Arwidsson (Svenska Fornsånger 3. 188. 1842) folgendes von den Mädchen und Burschen abwechselnd gesungene Tanzlied veröffentlicht:

1. Här komma de stolta Nunnor, Herr Domine,
   Från de gröna Lunder. Cito, cito, citissime, Herr Domine.
2. Hvad vilja de stolta Nunnor?
3. De vilja med Biskopen tala.
4. Biskopen är ej hemma.
5. Hvar månde han då vara?
6. Han är i sin Skrifkammar.
7. Hur lyder det han skrifver?
8. Detta Brefvet lyder så,
   Att Ungersven skall Jungfrun få.
   (oder: Munken skall till Nunnan gå).

Mit diesem Liede vergleiche man nun einmal, was die Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans im Jahre 1709 an ihre Halbschwester schreibt (Briefe hsg. von Holland 2, 68. 1871): 'Ich danke Eüch, mir die zeittungen geschickt zu haben; sie haben mich recht lachen machen, aber es ist kein wort war, wass sie hir vom hoff sagen. Es mögt aber woll mitt gehen, alss wie man in dem spilgen singt:

Von da kommen wir gecken undt nonen her,
herr domine,

zu endt vom spiel nehmblich:

Undt wass nicht ist, kan werden war,
Sede sede sancte, quid, nostre domine?'

Und neun Jahre später, am 7. Juli 1718, schreibt dieselbe pfälzische Fürstin, deren Briefe auch für die deutsche Volkskunde so manches Beachtenswerte bieten[1]), (Briefe 3, 311. 1874): 'Ich war heütte morgen ahn der lügen geblieben, so ich doch von hertzen wünschen mogte, dass war wehre, nehmblich dass die printzes von Wallis den könig [Georg I. von England] gesehen. Hirauff wolte ich singen wie in dem endt vom spill:

Da kommen wir gecken und nonen her,
herr domine, herr domine!
Undt wass nicht ist, mag werden war,
Cede, cede, sancte, quit, nostre domine.

Dass ist woll ein narisch spiel. Ich weiss nicht, ob man es noch in Teütschlandt spilt.'

Man sieht, die Herzogin citiert den Anfangsvers des Spiels fast genau so, wie er noch heut in Schweden gesungen wird, wenn auch der von ihr angeführte Schluss abweicht. Und ich glaube nicht fehlzugehen mit der Behauptung, dass in diesen beiden Fassungen uns der echte, ursprüngliche Anfang des Liedes vom Herrn oder von der Frau von Ninive, Linafe, Lünefeld, Württemberg, Friedeland u. s. w. erhalten ist. Diese Namens-

1) Vgl. Bolte, Aus den Briefen der Herzogin Elisabeth Charlotte (Alemannia 15, 50—62). 1694 schreibt sie (Briefe 1, 27): 'So alt alss ich auch jetzt bin, gestehe ich doch, dass es mir nicht leydt sein solte, noch ein mahl spielger undt sprichwörtter undt historien zu spiellen, wie wir in unssern jungen jahren spilten'.

formen sind sämtlich entstellt aus den Worten 'Nonnen daher', an die ja das kölnische 'Nunnifäär' und das holländische 'Kanonnikje' noch deutlicher anklingen.

Da die pfälzische Prinzess Elisabeth Charlotte 1652 geboren ist und 1671 an den französischen Hof kam, ist ihr Zeugnis über das Kinderspiel in die sechziger Jahre des 17. Jahrhunderts zu setzen. Aus derselben Zeit vermag ich schliesslich noch ein andres Zeugnis beizubringen. 1663 zählt ein Freund Rists, der Hamburger Conrad von Hövel, auch Candorin genannt, in seinem Harsdörffers Gesprächsspielen nachgeahmten 'Eren-. Danz-, Singe-Schauspile-Entwurf'[1]) 3, 37 folgende Gesellschaftsspiele auf, die uns zumeist schon aus dem berühmten Spielverzeichnis in Fischarts Gargantua bekannt sind: 'Königs Spilen, Schuhe verstäkken, Ballen suchen, Ring aus dem Munde nämen, Blindekuhe laufen, Dritten slagen, Häsichen jagen, Küssen umtragen. Pfand-gäben. Hi komen wir käkken Nonnen her, Herr Domine. Morgen wollen wir Haberen mähen, Kätgen las dich nicht erwischen, Sähet euch nicht um, mein Knütgen gäht um. Hei, wisch einmahl herum. Adam hatte sieben Söhne u. s. f.' Ob Hövel mit seiner Lesart 'wir käkken Nonnen' den Vorzug vor den 'Gecken und Nonnen' der Herzogin verdient, dürfte nicht so leicht auszumachen sein.

Berlin.

Der Tod im Munde des mecklenburgischen Volkes.

Von R. Wossidlo.

Der Reichtum der niederdeutschen Mundarten an Synonymen ist sehr viel grösser, als die vorhandenen Idiotika ahnen lassen; unser mecklenburgisches Landvolk wenigstens, dessen Empfinden und Denken zu erforschen ich mir zur Lebensaufgabe setzte, hat für manche Begriffsgruppen einen ganz erstaunlichen Vorrat treffender Bezeichnungen, der vielfach über die Gesamtheit dessen hinausgeht, was aus allen anderen niederdeutschen Dialekten bisher zusammengebracht worden ist.

Von ganz besonderem Reize schien es mir von Anfang an, zu beobachten, wie unser Volk vom Sterben redet; wie überall der sinnende Geist der Sprache den Tod mit einem Gewebe tiefer, ahnungsvoller Poesie

1) Exemplar in Wolfenbüttel. In der Orthographie scheint Hövel sich Zesen zum Vorbilde zu nehmen. Über sein Leben vgl. A. Fahne, Die Herren und Freiherren von Hövel 1, 87 (1860).

umkleidet hat, so sah ich mich auch in unserer Mundart bei näherem Eindringen in dies Gebiet durch immer neue Schönheiten überrascht.

Ich bin überzeugt, dass das, was ich hier gebe, — und ich bitte bemerken zu dürfen, dass alles, was ich veröffentliche, soweit nicht andere Quellen angegeben sind, ausnahmslos von mir selbst aus dem Volksmunde gesammelt worden ist — den Besitz unseres Volkes bei weitem nicht erschöpft; doch ist ja ein Sammler, der Veröffentlichungen scheut, weil er die Lückenhaftigkeit seines Stoffes klar erkennt, in Gefahr, seine Mühe fruchtlos zu vergeuden. Hinweise auf ähnliche Ausdrücke in anderen niederdeutschen Mundarten (die mir zahlreich zu Gebote standen) unterliess ich, um den Umfang meiner Zusammenstellung nicht allzusehr anwachsen zu lassen; für eine gesamt-niederdeutsche Synonymik ist ohnehin ja die Zeit noch nicht gekommen.

Aberglaube und Gebräuche sind hier nicht herangezogen. Die Ordnung des Stoffes bot grosse Schwierigkeiten; um nicht zusammengehörige Bilder zu trennen, liess ich die Ausdrücke für „bald sterben" und „gestorben sein" durcheinander gehen.

I. Sprichwörter.

De dod söcht ne ursak.
Enen dod is man gott man schüllig.
Enen dod kann de minsch man starben.
Vör den dod is ken krut wussen.
Mit dem dode ys quadt bütent. (Gryse wedewenspegel.)
Mit'n dod is ken god kirschenplücken.
Wenn de wind ut'n nors rut will, helpt ken toknipen to.
De ollen möten starben un de jungen känen't ok.
De doden müse biten nich. (Gryse Laien-Bibel.)
De hunn, de dod sünd, biten nich mihr.
Wer dod is, lett sin kiken, auch mit dem Zusatz: un sin schiten ok.
Den enen sin dod is den annern sin brod.
Wenn de oss slacht is, süht man, wo väl talg he het (Mi's Wtbch.).
Wenn de wies dod is, swörmen de immen öwerall.
Umsünst is de dod, un de ok nich, köster un prester willen ok ehr deil.
Gott lässt keinen tischler verderben, lieber ein altes weib absterben.

Wenn den buern ne fru starwt, dat 's so god, as wenn he sik an'n dränappel (Ellbogenknochen) stött.

Auch: Wenn de fru dod bliwt, kümmt de mann en koppküssen höger to liggen (durch die Mitgift der neuen Frau).

Und: Wenn de frugens god störken un de pir god stahn, denn kann de buer rik warden.

Vgl.: Ach gott, ach gott, wat büst vörn gott, nimmst mi de koh un lettst mi dat wiw.

Wenn ik dod bün, kannst mi winkollschal vör'n nors geiten.

Wat is de all lang dod, de vörn johr storben is.

Wenn rugfot (ein Stück Vieh) starwt, sall glattfot (der Mensch) nich truern.

Ik möcht, dat ik dod wir, un leg, wo väl brod wir, un wir mit pannkoken todeckt un würd von'n jungen cavalier wedder upweckt.

II. Todeskampf. Langes Leben. Genesung.

De het all witt uhren.

De plückt am beddelaken. (Gryse.)

De rangt mit'n dod.

He wringelt em noch.

De möt noch ihrst büssen.

Den het de düwel noch in hänn.

De kann nich leben un nich starben.

De kann nich to gnad kamen.

De kann nich henkamen, wo he hen will.

De seggt ok, mach end, o herr, mach ende!

Den will de seel nich dörch'n nors.

De kann nich afmucken, de liggt up hohnerfeddern.

Den hebben se wedder uprohrt: durch lautes Klagen am Sterben gehindert.

Von Langlebigen:

De möt'n dokter hebben, ahn dokter starwt de nich.

De het'n kattenleben, de is mit de katten in 't recht.

De krepiert ahn holt äxnich.

Lewt de noch? denn lewt he wol as de ewig jud.

Alte Leute klagen:

Wer weit, wo lang ik noch uppe ird, up gotts irdbodden spannern, rümkrupen, rümspalken, rümspaddeln, rümschurren, rümkrückhacken möt.

Bei der Genesung von schwerer Krankheit:

Dat lebenslicht seet all up'n glär, he het noch ens frisch anstickt.

Ik hef 'n frischen akkord makt.

Ik hef up't frisch wedder annahmen (auch bei Reuter).

Ik hef noch ens frisch anfat't.

Ik hef den dod 'n schäpel hawer toseggt.

Ik bün den dod entlopen, hef mi noch ens strüwt, hef sträwkatt spält, hef em 'n knippschen schlagen, bün em noch ens öwer worden.

De het den dod wider schickt.

Ik hef de beddstäd noch ens bettorückt.

De is noch ens wedder dörchgrönt, utgrönt, upgrönt, het noch ens dörchhahlt, dörchbraken, dörchwirkt, is noch ens dörchschrapt.

De het sik dörchquient, dörchgrast, dörchfreten.
De het utsükt.
De het sik wedder begrawwelt, uprappelt.
Unkrut vergeiht nich, so kolt is de winter nich.
För enen spannt de düwel nich an.

III. Grab, Sarg, Kirchhof, Bestattung.

De geiht an grawes burd.
Ik gah all an de grow.
De steiht ok all mit enen fot in't graww.
Dat ward ok bald ne kul vull, ne grow vull, ne hand vull ird, dor helpt nix gegen.
De is dor hen, wo all so väl sünd.
De kümmt bald na de lang reihg, na de grot wisch, na kösterskamp, snitt ellern weden.
De is na Kreuzdudelwisch kamen, sall strük trecken un pahl rammen.
De kümmt bald achter'n tun, achter de muer, na 'n musklewer.
Kannst di nahst rauhgen, wenn du hinnern tun liggst.
De geiht ok bald na de nachtkoppel, na de fettkoppel, na de dodenkoppel.
De het all lang sand äten.
Wenn se mi man unner de wrausen packten.
De liggt all lang unner de wrausen, unner de plaggen.
Öwer den wasst all lang grass, den is 't grass all up'n kopp wussen.
Den hebben se henbröcht, wo de mullworms em uppe näs danzen.
De kümmt ok bald na Madenhof.
Den hebben de maden all upfräten.
De is nu pürrickfoder.
De is wol all vermulscht.
De het all lang bi Irdmann (vadder Irdmann) slapen.
Se wiren ihrst bi Vadder Irdmann: (Stillfried Wilhelmshäger kösterlüd II, 254).
De ett mit Kulmann und Irdmann.
Ik fri nu bald Irdmann: hörte ich von einer alten Witwe.
De kümmt ok bald na Irdmannsdörp.
Der flache Sarg heisst: näsendeckel, näsenkniper, näsenstüper, näsenquetscher, näsendrücker (Reuter), näsenklemmer, näsenstuker.
De dod steiht up'n prahl: wenn die Leiche öffentlich ausgestellt ist.
In min jungen johren, ja kinner kregen wol 'n kranz, öwer oll lüd, wer dacht doran (sagte mir ein Alter), öwer dat sall jo nu all grotherrsch sin.
Ik hef all väl doden graben laten.
Fiw kinner hef ik graben.
Den hebben se still wegbröcht, ken köster, ken prester, ken gor nix.



Ik hür ken likenkass an: ik legg mi up 't stinken.

Den sin sarg is all bestellt.

Den möt de discher ok bald 'n hus bugen, 'n fleischtuppen, 'n fleischkasten, 'n luskasten maken.

Den möt de discher ok dat höltern nachtkamsol anmäten.

Den möt de discher bald dat maat nehmen.

Den ward de discher bald sin letzt wahnung anwisen.

De krigt bald wat eigens, de krigt bald sin eigen hus, wo de näs an de fast stött.

De krigt bald 'n deckel uppe näs.

Rauhgen kannst di, wenn de näs an 'n pahl sitt.

De krigt ok bald ne stuw ahn finster.

Den möt de kulengräwer ok maat nehmen.

De makt den kulengräwer ok bald de arbeit.

Den het de kulengräwer all up de list, de is all upschreben.

De kann sik ok inschriben laten.

Den ward he sik bald inpäkeln.

De kulengräwer makt all wedder 'n fleischlock, ne schinnerkul.

För den makt de köster ok bald de letzt arbeit.

De geiht ok bald mit köster un prester spazieren.

De sorgt ok bald wedder vör'n köster.

Den sin brutmiss ward he ok bald trecken.

Den warden wi (se) bald hensläpen, rutdrägen, henbringen, henlüdden.

De ward ok bald hendragen, hensungen, wegsungen, utsungen, utlürrt.

Den hebben wi rümzoddelt,

De ward ok bald üm de eck zoddelt.

De makt ok bald de letzt reis.

De het de grot reis antreden.

De het 'n reisrock all an.

För den is de durzettel ok all utschreben, de grot pass all utstellt.

De treckt ok bald ut 'n dur.

De möt ok bald rutspazieren.

Den is 't dörp verwiest.

Den drägen 's ok bald öwern barg.

De is öwern barg, öwern hasenbarg, öwern rehbarg, öwern horz gahn.

De is öwer de au gahn.

De is üm de eck gahn.

Den heben wi henbröcht na de fettkoppel, henslöpt, inbuddelt, inbusselt, inkuhlt, inpurrt.

De het mennigenen hensungen: von einem alten Pastor oder Küster.

De het ok mennigenen henhulpen: von Ärzten.

De folgers: so heisst das Trauergefolge.

Dor treckt wedder en üm.

De het ok ne slichte reis: wenn schlechtes Wetter bei der Beerdigung ist.

Das Mahl nach der Bestattung hiess früher: Hühlgrütte, dorup man de hut vortert, auch häge (Mantzel, Bütz. Ruh. 7, No. 34).

Klappsupp ist dafür heute in Teilen des Fürstentums Ratzeburg üblich.

Der allgemeine Ausdruck ist: dat fell versupen.

Willn dat fell versupen un de knaken an 'n luntenkirl verköpen.

De hudt versupen und de sorge vordrincken: Gryse, Laien-Bibel.

De hut vertehren (Selecta jurid. Rostoch. bei Bartsch II, 50).

Auch hörte ich: De geiten water up, dat de fährmann nog water het.

Wenn ik starw, sagt wohl scherzend die Ehefrau, krigt min mann tweimal söt grütt; einmal wenn ik graben ward un dat anner mal, wenn he wedder heurat.

Günnt em doch de selig rauh, lat em sin gaud rauh.

Gott hef sin seel leiw.

De leiw gott erfreu sin seel.

IV. Gott. Petrus. Teufel.

De is bi'n leiwen gott in 'n ellerbrok, auch mit allerhand Zusätzen wie: möt poggen gripen, schap höden, stämmklotzen, leggelproppen sniden u. s. w., meist von Einem, der in tiefem Schlafe ruht, gebraucht, aber auch von Toten.

Nur aus dem Strelitzer Lande ist mir die Redensart bekannt: De is up Nobelskrog (Nowerskrog), (sett kegel up).

Nobelskrog liggt up'n hälwten weg na'n himmel; dor möten se inschreben warden, dor krigen se ehren zettel för Petrus.

Na, wenn du dod bliwst, grüss den Nobelschen kröger.

Ein Krug mit dem Namen Nobelskrog liegt bei Kratzeburg; ein zweiter desselben Namens, in der Nähe der Bahnstation Blankensee, ist vor einigen Jahren weggerissen.

[Über den Nobiskrug J. Grimm, Deutsche Mythologie 2², 954. E. H. Meyer, German. Mythol. S. 174 f., Laistner, Nobishaus und Verwandtes in der Germania XXVI, 65—95, 176—199].

De möt ok nägenmal bi Petrus ankloppen.

Het he sinen nam ok schriben un lesen künnt? süss nimmt Petrus em nich an.

Dor het Petrus an de dör kloppt.

Den het Petrus all in't og.

Den het Petrus noch nich hebben wullt.

De geiht ok bald na Petrussen.

De möt ok bald baben klümp anrühren.

De ollsch möt ok bald rup un bi Petrus de höhner föhlen.

De möt nu ok Petrus de piep stoppen.

De ward ok bald Petrus sin handlanger.

De möt nu ok bi Petrus kegel upsetten, stein karren, stämm haugen, buddels späulen etc.

De is bi Petrus, möt snei riwweln, wulken schuwen, hagel schrapen.

De is bi Petrus, möt stirn maken von de oll man.

Den het Petrus all lang anstellt.

De möt uppe linke sid swin höden.

De ollen jungfern möten de bück vör de höll höden; auch: möten höhner utföhlen, poggen höden, den mand blank putzen u. s. w.

Den hahlt de deuwel ok bald uppe schinnerkarr.

Den ward de Oll bald hahlen.

De geiht ok bald mit Unkel Köhn.

De drömt ok all von'n düwel, von'n schinner.

De kümmt bi'n düwel as füerböter, sagt man, wenn ein Schmied gestorben ist.

Wenn Petrus mi nich upmakt, gah ik na den swarten scheper.

De geiht ok bald mit Johann Klapperbein.

Den het Hans Klapperbein all uppe spör.

Den ward Klapperjürn bald krigen.

Holl di fast, Klapperbein steiht an de dör.

Vom Selbstmörder heisst es:

Den het de düwel in'n nacken stött, dat knick ümdreiht.

Den het Lurjan hahlt.

Den het Johann Paeth wat brukt.

Dor is de anner öwer her west, den het Dreifot hahlt.

Dor is wol de pierfötig mit bi west.

Den is de Oll mit de seel affohrt.

Den het de swart öwerhulpen.

Den het Herr Gender (Jender) hulpen.

Jenner mit'n widen hamer het em vör'n kopp haugt.

Den het de bös regiert.

Den het Murrjan de kehl todrückt.

Dor het de düwel kemedi, kükewih, dumm jung mit spält.

För den het de düwel sorgt.

Von Einem, der sich erhängte: De het'n reiper sin dochter frigen wullt und de het em 't strick geben.

V. Seele und Leib.

Dor möt en mit'n sack hen un fangen de seel up.

De het sin seel den herrn empfahlen.

De schickt sin seel ok bald na Kopenhagen.

Din seel is mi all uppe trepp begegent: scherzend, z. B beim Kartenspiel = du bist verloren.

Den is de seel ut'n nors rutfohrt: vom Selbstmörder.

De jappt ut't letzt lock, auch: de fläutt, piept, fingeriert up't letzt lock.
De snappt bald af.
Den is de pust, de piep utgahn, den het he dat licht utpust.
De het den aten to tidig anhollen.
De het't atenhalen vergäten.
De het utjappt, uthojappt, uthojant.
De het sik utlacht.
De is inslapen, de is hen slapen gahn.
De slöppt den langen slap.
De het de ogen todahn.
De het den kopp dalleggt.
De het sik up't uhr leggt.
Den is de kipps öwer de uhren sackt.
De het den nors toknäpen.
Den is de nors tosnappt; vgl. die Meldung der alten Frau: Min mann is in'n nors, herr Paster.
Oh, de ogen sünd noch wid von'n nors: sobald ist das Ende noch nicht da.
De kümmt ok nich wedder in de bein.
De danzt uppe letzten sahlen.
De geiht uppe letzten bein.
De letzten föt hest all, wenn du de letzten schoh man ihrst harrst.
De letzten ogen (suglippen) het he ok all.
Vergleiche noch: De wadt in't letzt water.
De het ok sinen letzten kätel bald schäten.
De is ok bi't letzt viertel.
De spält ok dat letzt viertel.
De het dat letzt foder, den letzten happen brod ok bald in'n liw.
Vör den is dat letzt brod ok all backt.
De het sin mihrst brod ok vertehrt.
De het't brodäten vergäten.
De is all mit lang, de ett nich mihr.
Wat het he äten? hört man bei einer Todesnachricht fragen.
Wat süllen wie äten, dat wi dod bliben deden: antwortete mir ein Tagelöhner auf meine Frage nach seinem Wohlergehen.
De lickt den läpel ok nich wedder.
De het den läpel an de wand stäken.
Sporbrod het'n läpel dalleggt.
Sin schäpel is vull.
De het sinen schäpel sand (asch) noch nich up: enen schäpel sand möt jeder minsch ihrst äten, ihrer bliwt he nich dod.
Den dohn de tähnen, de kusen nich mihr weih.
De dat bugt het, den deiht de kopp gewiss nich mihr weih.
De het ken koppbräken mihr.



Den klingen de uhren nich mihr na uns.
Den drückt de sädel nich mihr.
Den drücken de likdürn nich mihr.
Nu het he't jück run von de knaken.
De het sin knaken all väle johren rauhgt.
Mit den sin knaken warden all appel un beeren von de böm smäten.
De is de juden los.
Den sitten de juden nich mihr uppe hacken.

VI. Vergleiche und Redensarten aus dem Tierreich.

Dod as ne rott, as ne uhl, as ne katt.

Sonst: paddendod, steendod (Brinckman), stockendod, mausendod, mauschendod, musingdod (Reuter), murssdod (Mantzel, Bütz. Ruh. 8 No. 49), mussdod, mossendod, muschendod, musedreckeldod.

Das Erscheinen von Eule und Elster in der Nähe des Hauses bedeutet einen baldigen Todesfall:

Dor krigt de uhl ok bald enen.
Dor hahlt de häster bald enen weg.
So auch von Schwerkranken:
Wenn de häster em nich bald anner ordre bringt, is 't ut mit em.
Dor sünd de rotten all in'n aben.
De geiht ok vör de hunn.
Den ward de hund ok bald 'n denkmal setten.
Den sett de hund ok 'n likenstein: von prahlenden Reichen.
Den biten de hunn nich mihr, auch: Den biten ken lüs mihr.
De schurrt all uppe flüchten.
Dor het ok wedder en den tom utdahn.

Den sünd de hofisen afnahmen: sagt das Volk, wenn ein Todkranker das Abendmahl (Nachtmahl) genommen hat.

Dat is'n vagel vör de katt.
De is riep vör'n schinner sin duben, vör de kreihgen.
Den steckt de kiwitt bald.
De hürt de lewark ok nich wedder singen, pipen.
De hürt den kukuk ok nich wedder ropen, rohren.
De krigt de swälk, den kiwitt nich wedder to seihn.
Ähnlich:
De süht ok de böm nich wedder grön warden.
De hürt de bädklock ok nich wedder stöten.
De hürt de grot bass ok nich wedder.
Ik dacht, du krigst de sünn wol nich wedder to seihn.

Hinner mi rohrt nich katt oder hund an, hört man wohl von alleinstehenden Leuten sagen

Dor kreiht nich hund oder hahn na, wenn ik starw.

VII. Verschiedenes.

Stirbt Einer jung dahin, so sagt das Volk:

De het ok so jung int gras, int sand biten müsst.

Vgl Schlu's Isaac 42, 3: Dat de sik nicht laten bald in dreck byten.

Die volksetymologische Umbildung in't graww biten ist nicht sehr verbreitet.

De harr't ok noch 'n bäten mit anseihn künnt.

Allein:

De leiw gott will ok wat gods hebben.

Dor het he (der Vater) kenen ordentlichen aten in sett: wenn ein Kind stirbt.

Vom Geizhals:

De het nich ihrer nog, as bet he enen mit de schüffel vör'n nors krigt, d. h. bis er bestattet wird.

Nu ward he den rachen wol vull hebben.

God, dat de schaffhals an de sid is

De het't ok hier laten müsst.

De het ok nix mitkregen.

Wi hebben nix mitbröcht un krigen ok nix wedder mit.

Stirbt ein Reicher, so heisst es: is'n fettoss, 'n bradenfräter dod bleben.

Ist ein Verhasster gestorben:

De deiht nu ken unrecht mihr.

De perrt nu kenen de ogen mihr ut.

Nu het he nog schawernackt.

Schifferausdrücke: De is öwer stür (burd) gahn, de is koppzeis gahn.

Ähnlich sonst: De is koppöwer, heisterkopp gahn, de geiht bald kattut, de is kuntra gahn, perschäu gahn, to hinner gahn.

Der gewöhnlichste Ausdruck über einen auf der Fahrt verunglückten Seemann ist: De is bläben.

In Wustrow auf dem Fischlande hörte ich: Den het Rasmus hahlt, und: De is in'n gottskeller, in'n kabeljaukeller gahn (in die Meerestiefe).

Von alten Leuten sagt man: De het sin deinsten bald dahn.

Oder sie selbst äussern:

Ik hef min ding (min dahten) bald dahn.

Wi hebben uns mihrsten strük treckt, de mihrsten klötz haugt, ik hef de dicksten bräd nu bohrt.

Wi hebben uns föder bald vull ladt.

Ik hef minen strang am längsten treckt.

Wi hebben't sädel lang nog dragen.

De johren sünd dor, dat ik henmöt.

Wat sall ik oll krück, oll stütt hier noch.

Mi het gott vergäten to hahlen.



Von Kranken:
De lewt ok ken hunnert johr mihr: z. B. bei schwerem Husten.
Den steiht de dod up't gesicht, up de backen schreben.
Den kickt de dod all ut de ogen.
Den sitt (steckt) de dod all uppe tung.
Bi den kickt de dod all öwer't heck.
Dor steiht de dod achter de dör.
Den rohrt de dod ut'n nors as 'n johrsch kalw.
De het dat dodenhemd all an.
De kann sik man na'n dodenhemd ümseihn.
De kann sik't dodenhemd ok all neihgen laten.
De is riep as ne gäl beer.
Dor is ken herrgotten mihr bi gedacht, dor helpt ken achgotten mihr.
Ik glöw em nich mihr = habe kein Zutrauen, dass er wieder genese.
Mit den is't tom topassen.
De kümmt nich wedder öwer end.
De möt an (Mussaeus, Plattd. Sprachlehre S. 80).
De ward dor mit upgahn.
De is ok all up't spill.
De sall wol an glöben.
De het sin mihrst schiten dahn.
De het sin mihrsten gesäng sungen.
De het sin mihrsten trümpf ok utspält.
De kann sik man na't schriwgeschirr ümseihn: zum Testamentmachen.
De süll sik man kiep un lechel besorgen, dat he nah wat het.
De möt ok bald inkamen to't grot regiment, to de grot armee.
De is afschrammt, afschurrt, afrutscht, afratzt, afreist, afrackt.
De is von scheidt, is verscheidt.
De is schüern gahn, na Schürsdörp gahn (Mi's Wörterbuch).
De is fläuten gahn.
De het sik dorvon afmakt.
De het sik mank rutluert.
De het sik ut'n rok packt.
Ik dacht, mit di wiren se all affegt.
De het nich mihr töben künnt.
De het sik dat entseggt.
De het dalleggt.
De het fierabend makt.
De het sin end beslaten.
De het mit de welt afslaten.
De het sin leben hengeben müsst.
De het sinen dod dor laten müsst.
De het utdeint, utspannt, utbedt, utsungen.

Den sin tid is tomäten.
Sin tid un stunn is nu wol aflopen.
Min tid is her.
Ik kann nu ok affördert warden.
De makt dat bok bald to.
De ward ok bald amen seggen.
De kann sik den leiwen gott ok man befehlen.
Mit em is't ok Matthaei am letzten.
De is bi'n letzten vers.
De is ok bald b-r-e bre. Eine alte Frau erzählt dem Pastor, ihr Mann habe sie auf dem Sterbebette gebeten, ihm noch etwas aus der Fibel vorzulesen: b-r-a bra, säd he noch jüst mi na, b-r-e bre, fläuten güng he.
De is na baben gahn.
De is in de ewigkeit gahn.
De is in de wohrheit un wi gahn noch in de lägen.
Nu is ehr seel bi gott.
Nu is he all to räkenschaft.
Nu krigt he sinen lohn.
De het't wagt.
De het't wunnen.
De het den kampf öwerwunnen.
De het den kampf utkämpft, wi hebben em noch vör uns.
Wenn'k man ihrst röwer wir, sagen alte Leute.
De het utleden.
De is sin last los, de is alle qual un last los.
De is väl unglück ut'n weg.
De is alles ut'n weg, wind un weder.
De is wol verwohrt.
De het von allen nog, de brukt nix mihr.

Waren in Mecklenburg.

Beiträge zur deutschen Volkskunde aus älteren Quellen[1].

Von **Friedrich Vogt.**

V. Zum Scheibentreiben.

Anlässlich meines Aufsatzes im Jahrgang 1893, S. 349 f. dieser Zeitschrift hat mich H. Gaidoz, der Herausgeber der Melusine, auf seine Abhandlung *Le dieu Gaulois du soleil et le symbolisme de la roue* in der Revue archéologique 1884 p. 7 f., 136 f. 1885, S. 179 f. aufmerksam gemacht. Für das Scheibentreiben kommt der Bericht eines Augenzeugen in Betracht,

1) Zeitschrift III, 349—372.

welchen Gaidoz 1884 S. 29 wiedergiebt. Danach fand am Johannisfeste dieser Brauch in der Umgegend von Offenburg in Baden „wenigstens unter dem patriarchalischen Regiment des alten Grossherzogs" statt. Die S. 352 Anm. 1 meiner Abhandlung zweifelnd erwähnte Ausnahme von der Regel. dass in Westdeutschland die Scheiben nicht am Johannistage, sondern in der Fastenzeit getrieben wurden, erhält dadurch eine Stütze. Dagegen wird die Abhaltung der Feier im Elsass am Sonntag Invocavit durch die aus Wangen bei Molsheim stammende Schilderung bestätigt, die Gaidoz S. 139 mitteilt. Der Vorgang der Feier, die Beschaffenheit der Scheiben, die Art, wie sie von den schwanken Stecken geschleudert werden, stimmt mit den von mir erwähnten Beschreibungen überein. Die Rufe, mit denen das Schleudern begleitet zu werden pflegt, werden bei Gaidoz nur in dem elsässischen Berichte erwähnt: *Les paroles prononcées en lançant les disques commencent toujours par les mêmes mots „Schiwahkeliwala"! (?) puis les voeux et enfin les noms des personnes auxquels ces voeux s'adressent et que les disques sont censés porter.* Die jungen Burschen über 15 Jahre pflegen hier am Scheibentreiben selbst nicht teilzunehmen, sondern statt dessen mehr in der Nähe des Dorfes Schüsse zu Ehren ihrer Liebsten unter Wünschen für sie abzufeuern.

Sehr bemerkenswert ist es, dass es Gaidoz nicht gelungen ist, das Scheibentreiben irgendwo in Frankreich nachzuweisen, während sonst Fastnachts- und Johannisfeuer dort genugsam vorkommen und bei den Johannisfeuern das Rollen des brennenden Rades, wenn auch nur spärlich, bezeugt ist. Das Scheibentreiben ist eben, soviel ich sehe, überhaupt nirgends in nichtgermanischen Ländern nachweisbar.

Für die Beziehungen zwischen Feuerscheibe und Glücksrad ist die von Gaidoz 1884 S. 26 citierte Verhandlung der Äbtissin Jolande von Bassompierre mit dem Rate von Epinal aus dem Jahre 1565 von Interesse, nach welcher die Äbtissin der Stadt ein Stück Wald abtritt als Ablösung für die Verpflichtung, den Einwohnern jedes Jahr das Glücksrad und das zu seiner Herstellung erforderliche Stroh zu liefern *(la roue de fortune et la paille pour la former).* Zu welcher Jahreszeit das zu geschehen hatte, wird nicht angegeben; jedenfalls kann es sich nur um ein grosses Feuerrad handeln, wie es beim Johannisfeste gewälzt zu werden pflegt. Dass zur Anfertigung eines solchen nach lothringischem Brauch eine nicht geringe Menge Stroh erforderlich war, zeigt der Bericht aus dem Jahre 1822 über das Rollen des Johannisrades bei Nieder-Konz an der Mosel (vgl. meine Abhandlung S. 353), welchen Gaidoz S. 24 bringt. Danach war das Rad in dem festgewickelten Stroh völlig versteckt und man sah nichts als einen Strohcylinder, dessen Gewicht auf 4—5 Ctr. geschätzt wird. Da es ein gutes Weinjahr bedeutet, wenn das Rad glücklich bis in die Mosel gebracht wird, dagegen das Unterlassen des Gebrauches böse Folgen für das Vieh der Gemeinde bringt und wer nicht Stroh zu der Feier liefert, allerlei häusliches Unglück zu fürchten hat, so sieht man auch hier, wie leicht sich

die Vorstellung vom Glücksrad mit dem Rollen des Feuerrades verbinden konnte, wie ich das S. 368 f. meiner Abhandlung vom Glücksrad und dem Scheibentreiben annahm. Für den religiösen Hintergrund dieser Feuerfeiern ist es beachtenswert, dass es in Epinal die Äbtissin ist, welche das Material dafür zu liefern hat. Bei dem Rollen des Johannisrades in Niederkonz ist nach der Erzählung bei Gaidoz der Geistliche nebst dem Bürgermeister zugegen, und der letztere veranlasst das Anzünden des Rades; nach einer Schilderung desselben Ortsgebrauches im Jahrbuch f. Gesch., Spr. u. Litt. Elsass-Lothringens, hsg. vom Vogesenklub, Bd. 4, 114 vgl. 3, 130, auf die mich Edw. Schröder aufmerksam macht, lässt der Pfarrer selbst das Rad hinunterrollen.

Über weitere Beziehungen zwischen dem Johannisrade und dem Glücksrade, die zugleich sakralen Charakter tragen, handelt Gaidoz 1884 S. 33 ff. Über die Anwendung des Glücksrades und des Lebensrades in der Kirche giebt er S 143 f. interessante Nachweise aus Mittelalter und Neuzeit.

Eine ausführliche Beschreibung des Johannisfeuerfestes soll sich, wie Gaidoz 1884 S. 23 f. mit Berufung auf Hampson, medii aevi calendarium I, 300 angiebt, bei einem *écrivain anglais,* der unter dem Namen Thomas Naogeorgus geschrieben habe, in seinem Gedichte *Regnum papisticum* finden. Wie der gute Thomas Kirchmair aus Hubelschmeiss bei Straubing dazu kommt, für einen Engländer ausgegeben zu werden, das weiss ich nicht; mit der Schilderung im Regnum papisticum aber hat es seine Richtigkeit. Nur hat diese Schilderung neben Johannes Boemus ebenso wenig Wert, wie die des Sebastian Franck. Hat Franck den Text des Boemus stillschweigend ins Deutsche übersetzt, so hat Kirchmair-Naogeorgus ihn ebenso stillschweigend in lateinische Verse gebracht. Das einzig bemerkenswerte ist, dass Naogeorg das Rollen des Feuerrades, welches nach Boemus zu Lätare stattfand, unmittelbar hinter der Johannisfeier beschreibt, so dass es mit zu dieser gezogen werden muss.

Zu den S. 360 meiner Abhandlung erwähnten Sonnenrädern auf dem einst dem Merkurius Cisustius geweihten Brünhildenstuhl bei Dürckheim mag man das Rad der keltischen Jupiterfiguren und die Altäre mit Rädern vergleichen, von denen Gaidoz im 1. und 2. Abschnitt seiner Abhandlung spricht.

Breslau.

Tirolische Volksdichtung.

Von **Adolf Pichler.**

Auch in Tirol ist keine Zeit mehr zu verlieren, wenn man auf dem Gebiete der Volkskunde sammeln will, weil die Neuschule mehr und mehr nivellirt. Ist jedoch jemand so glücklich, den rechten Platz zu finden, so mag er noch immer eine reiche Nachlese halten. Das beweisen die Sagen

aus Patznaun, die unlängst Professor Christian Hauser bei Wagner zu Innsbruck erscheinen liess.

Die Bewohner von Tarrenz, etwa eine Stunde von Imst, gelten als sehr abergläubisch, hier rettete sich aber auch manches von Volkspoesie. Ich verdanke den grössten Teil der Beiträge, die ich hier mitteile, der Tochter des Wirtes von Tarrenz. Das ist also jedenfalls eine echte unverfälschte Quelle. Denn nicht alles, was in neuerer Zeit auf diesem Gebiet veröffentlicht wurde, verträgt das Mass einer ernsten Kritik. Darum wäre sehr zu wünschen, dass Dr. Ludwig v. Hörmann, als berufener Sammler, endlich mit seinen Volksliedern ausrücken möchte, damit die Wissenschaft auch hier mit echtem Stoff versorgt würde.

Diese Beiträge sind nicht für das „gebildete Publikum“, zu denen ja die Komtessen und Pensionsfräulein als fast Ausschlag gebend gehören, sondern für Freunde der Volkskunde. Daher brauche ich wohl nicht zu rechtfertigen, wenn ich derbe und anzügliche Stücke mitteile.

Schnadahüpfeln und Verwandtes.

I bin nit aus Zillerthal,
I bin nit aus Dux,
Die schiach'n[1]) Madeln mag i nit,
Die schean sein nix nutz.

Hellblau ist boarisch
Und grüan scheissen die Gäns,
Die Tiroler sein brave Leut,
Die Boarn sein Schwänz.[2])

Mei Schatz ist a Gärtner
A Gärtner muass's sein,
Er pflanzt mia a Rösl
Ins Herzel hinein.

Mei Schatz ist a Tischler,
A Tischler muass's sein,
Er macht mia a Wieg'n
Und a Poppele drein.

Mei Schatz ist a Maurer,
A Maurer Palier,
Bald singt er, bald pfeift er,
Bald leit er bei mia.[3])

Mei Schatz hat an Tadl
Den sag' i nit aus:
An spannlangen Nabel
Und Warzen am Bauch.

Madele, Madele hintern Zaun,
Do han is hearn rauschen.
Madele nimm koan alten Mann,
Ma lasst di nimmer tauschen.

Am Suntag ist Kirchtag,
Ist allerhand foal:
A Madl für an Kreuzer
Und scheani a toal.[4])

Der Mieminger Turn
Ist auf und a roat,
Die Mieminger Madeln
Ho'm Fleach in der Pfoat.[5])

Beim Gigelewirt, beim Gagelewirt
Do kear'n die Lumpen ein,
Sie trink'n a Glasl Branntewein
Und schiab'n Glasl ein.

---

1) Schiach = hässlich.

2) Dieses Trutzliedl dürfte im Jahre 1809 entstanden sein.

3) Solche Schnadahüpfel auf die verschiedenen Stände giebt es sehr viele, die hier mitgeteilten sind unseres Wissens ungedruckt.

4) Toal = Teil.

5) Pfoat = Hemd. Eine noch ungalantere Variante sagt: Dröck. Dieses Schnadahüpfel ist insofern interessant, als es sich auf einen bestimmten Ort bezieht. Es gehört eigentlich nach Barwies oder Krebsbach.

Entern Bach, drentern Bach
Baut der Bauer Ruab'n,
Madl höb's Kittele auf,
Der Kaiser braucht Buab'n.[1])

Droben auf'm Bergl
Ist's Wögl so schmal,
Da gea i zum Diandl
Die Wochen dreimal.
Dreimal ist nit viel,
Sechsmal war no so viel,
Siebenmal kannt's a no sein,
Jaz g'heart dös Diandl mein.

Innsbruck:

Die Klosterfrau im Schneggenhaus,
Die moant, sie sei verborg'n;
Da kimmt der Pater Guardian,
Wünscht iar an guat'n Morg'n.
„Guten Morg'n Pater Guardian!" —
„Guten Morg'n Schwester Klara!"
„Ich möchte gerne beichten!" —
„Was haben Sie gethan?" —
„Ich habe einen Fisch gekauft
Und hab' ihn auf den Tisch gestellt,
Die Katz hat mir'n gfressen." —
„Was haben Sie gesagt?" —
„Du Dundersteufelskatz!" —
„Des dürfens nicht mehr sagen!
Zur heilsamen Buss,
Gebens mir einen Kuss."[2]).

Heiliger Antoni[3]), du hölzerner Knüppl,
Schau'g miar um a Mandl, i woass miar koa Mittl.

Heiliger Antoni, lass's Kindl nit falln,
Sonst müass'n mear — beim Teufl! — 's mach'n no zaln.

Überall im Innthal:

Der Peater und der Paul
Dö schlag'n anand aufs Maul,
Der Peater mit'n Schlüss'l
Schlagt'n Paulus grad a biss'l;
Der Paulus mit'n Schwert
Schlagt'n Peater, dass er plärrt.

---

1) Dieses Schnadahüpfel hörte ich zum ersten Male bei Neumarkt in Südtirol; an die ersten beiden Verse schliesst sich wohl auch ein anderes Paar.

2) Von diesem Gedicht sind die ersten vier Verse schon gedruckt. Es beginnt im Dialekt, endet hochdeutsch und ist zweifelsohne städtisches Produkt. Es ist überall so bekannt, dass man die Schnecke mit der Klosterfrau und dem Guardian darin sogar in Galanterieläden findet oder fand. Auch im Wetterhäuschen begegnen sich manchmal beide.

3) Der heilige Antonius von Padua steht beim weiblichen Geschlecht in hohem Ansehen. Seine Fürbitte verschafft den Mädchen Männer, den Weibern Kinder. Daher sind die Betstühle vor seinem Bilde nie leer, wie man in der Hofkirche zu Innsbruck sehen kann. Er war ein Franziskaner so gottbegnadet, dass er das Christkind auf dem Arme tragen durfte. Seine zahllosen Wunder verherrlichten die grössten Meister im Dome zu Padua, wo er starb. Auch wer etwas verloren hat, ruft ihn an; er bringt das Verborgenste zu Tag.

Wer Wunder und Zeichen finden will,
Bei Sankt Antoni find't er viel!

Wie sich die zwei Spottliedeln, die wir hier geben, mit der bekannten Bigotterie der Oberinnthaler vertragen, mögen andere deuten.

Variante.

Der Peater und der Paul
Dö schlag'n anand aufs Maul,
Der Peater ist so köck
Und wirft 'n Paul in Dröck.[1])

Wia i bin lödig g'wöst,
Ist miar weit wöler g'wöst;
Weil i jatz haus'[2]),
Ist mei Freudenmuat aus.
Bald schrein die Kinder,
Bald schlöt (schlägt) mi der Mann.
Jatz reut's mi beim Teufl!
Dass i gheiratet han.

Rätsel.

Zwoa rag'n, (die Hörner)
Vier trag'n, (die Füsse)
Zwoa zünden, (leuchten: die Augen)
Und oaner bös'nt hinten. (Bösen = kehren, vom Besen.)
Die Kuh.

Kinderlieder.

Sie reichen wahrscheinlich in alte Zeit zurück; manchmal mag die Überlieferung verdorben sein, so dass es kaum möglich sein wird, überall einen authentischen Text herzustellen. Die Kinder sangen und singen sie zum Reigen, bisweilen mit eigentümlichen Bewegungen. Bei „Wichtele, Wachtele" hocken sie in die Knie, hüpfen so vorwärts und schlagen abwechselnd die Hände über den Bauch und Rücken zusammen.

Wichtele, Wachtele, wo bist hear?
„Von Gsix und Gsex vom Bodensea".
Was thuat die Muater? — „Wasch'n".
Wische, wasche Wein!
War mei Pudl nit zu schwar,
So kannt' is hupfen, wo i war.

„Bin i schean? Kann i gean?
Steat der Bund[3]) eben?" —
„Gea nur Kind, du mei Kind,
Lass die Leut röden."

1) Diese Verse könnte man auf den aus der Bibel bekannten Streit der beiden Apostel beziehen und an die Reformationszeit denken. Ich glaube, dass die Bilder, die den Peter mit den Schlüsseln, den Paul mit dem Schwert darstellen, den Stoff geben.

2) Hausen = einen eigenen Haushalt haben.

3) Bund, der Leibgürtel, der den Rock um die Mitte aufbindet.

Owi, rappla, Rawis,
Die Goas gean in Kobis[1]),
Die Kitz gean in d' Pflanzen[2]),
Die Madeln gean tanzen,
Die Buab'n gean ins Wiartshaus,
Trinken alle Glasln aus.

Bille, Bolle, Brandschu,
Die Gäns gean barfuss,
Die Gäns gean gen Opfer,
Der Messner ist a Kropfer.
Der Müller hat a alte Kua,
Schlagt's Gatter af'n zua,
Das Kalb sucht 'n Riemen,
Im Unterland ist Niemen.
Du alte Hex, du löbst so lang,
Warum lasst du mi nit löb'n?
Mei Vater ist a Wöber,
Mei Muater ist a Kuchelfrau,
Bakt alli Tag in Facklen au[3]).

Engele, Engele in der Wand,
Hat a Öpfele in der Hand,
Will allweil öss'n,
Hat aber koa Mösser.
Fallt oan's vom Himmel aber (herab),
Schlagt'n Engele 's Köpfle aber.
Wo ist's Köpfle?
Die Katz hat's gfröss'n.
Wo ist die Katz?
Der Hund hat sie zerriss'n.
Wo ist der Hund?
Der Jager hat'n derschoss'n.
Wo ist der Jager?
Im boanernen Haus.
Hat a wiechenes[4]) Hösl an
Und a flachsets Hemdl an.

Dort drunt'n, dort drob'n
Bei's Goaseler[5]) Boch,
Wo d' Sunnen aufgeat,
Der Schmalzstock steat,
Wo die Hiartlen blas'n,
Die Schafl'n gras'n,
Ist niemet dahoam
Als die Greatl alloan,
Thuat wasch'n, thuat bach'n[6]),
Thuat Leabln aufmach'n[7]).
Kimmt der Baur,
Schlöt ihr ins Maul,
Bäurin spring,
Mei Koch[8]) verbrinnt.

Rosenkranz hintern Bös'n (Besen),
Wo bist so lang ausgwös'n?
„Auf vierzehn Wochen
In Himmel eini kroch'n."
Wie geats droben zua?
„Die Muater Gottes thuat spinnen,
Die Engel thuan singen,
Der Gaber (Gabriel) kocht Muas,
Der Rafael will schleck'n,
Kimmt der Michel mit'n Stecken
Und haut ihm auf'n Triel,
Dass er über'n Heard abi fiel.[9]).

Innsbruck.

1) Kobis = Kohl.
2) Pflanzen = Setzlinge im Garten.
3) In = den, Fackeln = Ferkeln.
4) Wiechenes = Werg = Zwilch.
5) Goaseler = Ziegenhirt.
6) Bach'n = backen
7) Leabl = Laib; aufmach'n = fertig machen.
8) Koch = Brei. Eine Variante hat Loch, das giebt aber keinen Sinn. Darauf kommt es freilich bei diesen Liedern nicht genau an. Sie hängen Reim an Reim ohne Zusammenhang und geben manchmal nur Silben ohne Sinn.
9) Dieses Gedicht kenne ich mit unwesentlichen Varianten auch aus der Gegend von Hall und dem Thale Dux.



Die Sitten der Türken[1] in Bulgarien.

Aus dem Volke selbst gesammelt von **S. Ivanoff.**

1. Das Fasten.

Die Mohammedaner fangen zu fasten an, wenn sie den Vollmond gesehen haben. Jeder Hodja[2]) muss persönlich den Vollmond sehen, oder darüber telegraphische Nachrichten von seinem Vorgesetzten bekommen. Ein Deutscher wird denken, die Mondänderungen seien in jedem Kalender genau verzeichnet. Ja, dem ist so; aber die Türken sind gegen die Wissenschaft misstrauisch. Sie sollen sich auf einen Astronom verlassen, der jedenfalls kein Mohammedaner sein wird! „Nein, dass geht nicht", sagt der gelehrte Hodja, „die Astronomie ist eine Hexerei; alles was nicht im Koran geschrieben steht, ist nicht wahr, und der echte Sohn des Korans muss davon nichts wissen."

Hat der Hodja den Vollmond gesehen, dann schmückt er die Djamia (Moschee) mit vielen Laternen.[3]) Wenn die Rechtgläubigen dies sehen, wissen sie, dass die Fastnacht an die Thüre klopft. Sofort gehen sie nach Hause, den Frauen bekannt zu machen, dass die Fastnacht gekommen sei und für das Mitternachtessen Sorge zu tragen. Das türkische Fasten besteht hauptsächlich darin, am Tage nichts in den Mund zu nehmen, d. h. nicht essen, trinken und rauchen. In der Nacht ist es ihnen erlaubt, alles zu essen, was sie wollen, also auch Fleisch. Da wird mancher denken, das mohammedanische Fasten sei nicht schwer, man brauche nur den Tag mit der Nacht zu vertauschen. Aber das ist nicht so einfach gemacht wie gedacht, denn die armen Türken müssen am Tage ihr Brot verdienen und in der Nacht ausruhen. Das Quälendste ist, dass sie am Tage nicht Wasser trinken und Tabak rauchen dürfen.

Hierbei will ich eine kleine Geschichte erzählen, um zu zeigen, wie fest manche Türken in der Religion sind.

Vor zwölf Jahren habe ich einen Hodja auf meinem Gute als Knecht gehabt, der regelmässig fastete. Damals traf das Fasten in den Monat Juli, also während der Ernte und der grössten Hitze. Ich riet ihm, das Fasten zu unterbrechen, bis er eine leichtere Arbeit bekommen werde, aber er antwortete mir, dass er eher sterben wolle, als das Fasten unterbrechen, und er meinte, Allah werde ihm starken Willen und Gesundheit geben.

---

1) In dem Fürstentum Bulgarien mit Ostrumelien leben nach O. Hübners Geograph. statist. Tabellen für 1893 ungefähr 607 000 Türken neben 2 326 000 Bulgaren.

2) Hodja heisst der türkische Priester.

3) In den grossen Städten der Türkei wird die erste Fastnacht mit einigen Kanonenschüssen angekündigt.

um das Fasten zu Ende zu bringen. Aber sein Allah that das nicht. Einen Tag war er vor Durst ohnmächtig geworden. Als er wieder wach wurde, hat man ihm Wasser angeboten, aber er antwortete stolz: „Eher wird mein Herz aufhören zu pochen, als ich zu fasten aufhöre.“

Die Türken halten es für eine Ehre, sich vor ihren Glaubensgenossen fromm zu zeigen. Ich habe oft auf der Reise Türken gesehen, die während des Fastens vor mir am Tage assen, tranken und rauchten, aber wenn wir in eine Stadt kamen, baten sie mich, von nichts zu sagen. Alte Türken haben mir gesagt, dass vor 70—80 Jahren das Fasten so streng gewesen ist, dass die Polizei kochendes Blei demjenigen in den Mund gegossen habe, den man an öffentlichen Orten geistige Getränke trinken sah. Noch vor sehr kurzer Zeit wurden die Mohammedaner in der Türkei von der Polizei eingesperrt, die öffentlich am Tage während des Fastens assen, tranken oder rauchten. Den reichen Türken fällt das Fasten leichter, da sie genug Zeit haben, am Tage zu schlafen. Während des Fastens stehen alle türkischen Kaffeehäuser nachts auf. Am Tage sind die meisten zu. Nur diejenigen sind am Tage auf, die auch von anderen Nationalitäten besucht werden. Wenn man die türkischen Strassen während des Fastens am Mittag passiert, sind sie ganz still. Man kann dann fast keinen Türken sehen. Anders in der Nacht. Da trifft man Türken mit Laternen[1]), die stolz in die Kaffeehäuser gehen, um ihren Glaubensgenossen zu zeigen, dass auch sie fasten.

Auch diejenigen, die nicht fasten, besuchen nachts die Kaffees, da man sie sonst für Giauren halten würde.

Um die Fastenden in der Nacht zu wecken, oder ihnen anzukündigen, dass die Esszeit gekommen sei, trommelt und singt vor jedem türkischen Hause ein dazu bestimmter Tamburer. Er trommelt und singt zuerst leise, und erst allmählich verstärkt er das Trommeln und Singen, um nicht die Hausbewohner zu erschrecken. Die Lieder, die er dabei singt, sind extra für das Fasten gedichtet. Einige von ihnen fordern die Frauen auf, aufzustehen, um den Tisch zu decken, da das Essen fertig sei.

Das Fasten fängt bei Sonnenaufgang an und dauert bis Sonnenuntergang. Es dauert 30 Tage. Bereits einen Tag vor dem Bairam[2]) zieht Jung und Alt seine Festkleider an. Diese Sitte kommt den Bulgaren

1) Während der türkischen Herrschaft in Bulgarien war es streng verboten, nachts in der Stadt ohne Laterne zu gehen. Die Strassenlaternen kannte man damals in den kleinen Städten der Türkei noch nicht. Diejenigen wurden von der Polizei eingesperrt, die ohne Laternen nachts durch die Strassen gingen.

2) Bairam heisst auf türkisch der Festtag. Die Türken haben jährlich zwei Festtage. Der eine heisst Kurbanbairam, der andere Ramezanbairam. Man muss dreissig Tage vor Ramezanbairam fasten. Am Kurbanbairam schlachten die reichen Türken Hammel, deren Fleisch unter die armen Türken verschenkt wird. Es ist eine Erinnerung an Abrahamsopfer. Vor diesem Bairam brauchen die Türken nicht zu fasten. Wer aber freiwillig einige Tage auch vor ihm fastet, dem soll Gott einen Teil der Sünden verzeihen.

komisch vor, und sie haben ein Sprichwort von dem, der unerwartet mit neuen Kleidern am Arbeitstage erscheint: „Er hat sich neue Kleider angezogen, wie der Türke vor dem Bairam“.

Der Tamburer geht einen Tag vor dem Bairam von Haus zu Haus und trommelt und singt. In den Liedern bittet er auch, ihm seinen Lohn für den Dienst zu geben. Er wird dreimal während des Fastens belohnt: das erste Mal drei Tage nach dem Anfang des Fastens, das zweite Mal fünfzehn Tage und das dritte Mal einen Tag vor dem Bairam. Die Lieder sind im Rythmus, aber ohne Rimus. Sie haben folgenden Inhalt:

„Warum schlaft ihr, warum schlaft ihr, was findet ihr im Schlafe? Steht auf, nehmt Abdes[1]) und betet, um Wohlleben in der anderen Welt dafür zu bekommen.“

Das Lied, worin um den Lohn gebeten wird, lautet: „Steht auf, steht auf, meinen Lohn gebt mir, ihr Herren.“ Giebt man ihm keinen Lohn, dann singt er: „Wer mir den Lohn nicht gegeben hat, den soll Gott verfluchen und blind machen.“ Aber wenn man ihm den Lohn giebt, dann singt er: „Meinen Lohn nahm ich und gehe weg, auch danke ich. Nächstes Jahr, sollte ich gesund sein, werde ich euch wieder aufwecken.“

So trommelnd und singend geht der Mann von Thür zu Thür, wo er während des Fastens nachts getrommelt hat. Man beschenkt ihn je nach dem Reichtum des Bewohners. Die armen Türken geben ihm nur Handtücher oder Stoff zu Kleidern. Damit die Leute sehen, dass er viele Geschenke bekommen hat, nimmt er einen Freund mit sich, der eine hohe Stange trägt. Auf der Stange werden die Tücher und Stoffe bunt durcheinander gebunden. Es ist für einen Ausländer interessant, den Tamburer zu dieser Zeit zu sehen. Die Stange mit den bunten Stoffen, die hinterher laufenden Mädchen mit ihren weiten bunten Hosen[2]) und Röckchen, mit rot gefärbten Nägeln und Haaren, machen ein schönes Bild.

---

1) Abdes heisst auf türkisch das Wasser vor dem Gebet. Die Türken dürfen die Djamia nicht besuchen, bevor sie sich nicht gewaschen haben. Sie waschen sich dabei die Hände, Füsse, Hals, Gesicht und Ohren. Zuletzt nehmen sie drei Schluck Wasser, um den Mund zu spülen. Man muss die Schlucke genau zählen. Sollte man nur einen Schluck zu viel nehmen, dann muss man das Waschen von neuem vornehmen, da das Waschen sonst seine Weihe verliert und so die Djamia zu besuchen sündig ist. Ebenso befiehlt der Koran den Türken, sich den Hinterteil nach jedem Abtreten zu waschen und nach dem Beischlaf sofort ein Bad zu nehmen. Deswegen besitzt jedes türkische Haus ein Hausbad, jeder türkische Abort eine Waschkanne. Die Besuchszimmer der Dorftürken haben zwei bis drei solcher Kannen, die auf dem sichtbarsten Platze stehen. Es ist ein grosser Stolz eines Türken, vor seinen Glaubensgenossen in den Abort mit der Kanne zu gehen, weil er dadurch seine Frömmigkeit zeigt. Manche, die zu Hause keine Kanne gebrauchen, nehmen absichtlich auswärts in den Abort die Kanne mit, um sich vor den Leuten fromm zu zeigen. Das Waschen wird so streng geübt, dass, wenn das Waschwasser nicht ausreicht, man das Trinkwasser dazu nimmt und lieber durstet, als ungewaschen bleibt.

2) Die Türkinnen tragen zu Hause weite bunte Hosen.

Nun wird der Leser denken, der andere Tag sei bestimmt der Bairam; der Tamburer hat ihn ja angekündigt, ausserdem sind schon 29 Tage um. Aber das ist nicht immer der Fall. Die Türken wissen nicht ganz genau, wann der Bairam ist, bis der Hodja den Vollmond nicht selbst gesehen oder Nachricht von seinen Vorgesetzten darüber bekommen hat.

Sehr oft, wenn das Wetter wolkig ist, verspätet sich der Bairam um ein bis zwei Tage, weil dann der Hodja den Vollmond nicht sehen kann.

Eines Jahres wurde der Bairam in einem Nachbardorfe, 3 Kilometer von meinem Gute entfernt, einen Tag früher gefeiert, ohne dass unsere Bauern eine Ahnung hatten, dass der Bairam an diesem Tage mit dem Sonnenaufgang gekommen war. Erst am andern Tage, als ein Bauer vom Nachbardorfe zu uns kam und sah, dass man hier keine Ahnung von der Ankunft des Bairams hatte, teilte er ihnen mit, dass man den Bairam in seinem Dorfe schon am gestrigen Tage feierte. Sofort wurde dann der Hodja herbeigeholt, um seinen Irrtum zu bestätigen. In der That hatte unser Hodja sich geirrt. Jetzt gratulierte er den Bauern zu dem Bairam. Der Dorfdiener[1]) teilte nun die frohe Nachricht von der Ankunft des Bairams den Bauern mit und wir hörten ihn schreien: „Hört Nachbarn, heut ist Bairam."

Die Türken irren sich mit dem Bairam nicht nur in den Dörfern, sondern auch in den Städten und selbst in Konstantinopel. Ein Bekannter erzählte mir, dass, als er vor etwa zwanzig Jahren in Konstantinopel gewesen, plötzlich die Nachricht am Mittag kam, dass an diesem Tage Bairam sei. Sofort hat die Regierung Schutzleute geschickt, um die Läden zu schliessen und die Feier des Festes zu befehlen.

Ein alter Türke aus Radomir hat mir auch eine komische Geschichte von der Verspätung des Bairams erzählt. Die kleine Stadt Radomir erhielt die Kunde von der Ankunft des Bairam vor der Telegraphenverbindung mit Sophia durch einen Polizisten, den der Gouverneur abschickte. Einmal betrank sich aber der Bote und blieb unterwegs liegen, so dass die Rechtgläubigen in Radomir das Fest erst $1^1/_2$ Tage später als die in Sophia begehen konnten.

Der Ramezanbairam dauert vierzehn Tage, der Kurbanbairam drei. Man braucht aber nur den ersten Tag zu feiern. Während der anderen Tage ist es erlaubt zu arbeiten, wenn die Zeit rasche Arbeit fordert, z. B. in der Ernte.

Während der Feier begrüssen sich die Rechtgläubigen mit den Worten: „Bairam bumbar olsun", dabei reichen sie sich die Hände und umarmen sich. Bei anderer Begrüssung reichen sich die Türken nie die Hände.

---

1) In Bulgarien, in den Dörfern, werden die Nachrichten, die für alle Bauern wichtig sind, durch den Dorfdiener verbreitet, der von einigen hohen Stellen in den verschiedenen Teilen des Dorfes zuerst „heii" schreit, um die Leute aufmerksam zu machen und dann die Nachricht verkündet.



Der Jüngere muss den Älteren zuerst begrüssen. Am Bairam müssen die Frau und die Kinder zuerst die Hand des Vaters küssen und ihm gratulieren. Nachher küssen die Kinder die Hand der Mutter. Bei der Handreichung werden die beiden Hände grade vor den Magen gehalten. Die Umarmung geschieht so, dass zuerst der eine die linke Hand auf die linke Schulter des andern legt und die rechte gegen die rechte Hand desselben hält, während er mit der linken Backe die linke Backe des andern berührt. Darauf geschieht die Begrüssung nach der umgekehrten Seite.

In den Kaffeehäusern versammeln sich einige Bekannte und gehen dann von Haus zu Haus zu den Bekannten zum Besuch. Hier bekommt jeder eine Tasse türkischen Kaffee. Die Jüngeren müssen zuerst die Älteren besuchen. Sollte während des Besuches ein sehr alter Türke kommen, dann müssen die Jüngeren aufstehen, ihm zum Bairam gratulieren und die Hand küssen.

Ein am Bairamsabende erzeugtes Kind wird nach dem Glauben der Türken glücklich.

In einigen Städten und Dörfern werden während des Bairams Ringerfeste abgehalten.

2. Hochzeitgebräuche.

a) Die Wahl der Braut.

Bei den anderen Völkern wird es dem Manne bequemer, sich die Braut nach seinem Herzen zu wählen, weil sich die Frauen vor den Männern sehen lassen und sehr oft mit ihnen in Gesellschaft sind. Aber bei den Türken ist die Wahl der Braut sehr schwer, da die türkischen Frauen sich nicht vor den Männern sehen lassen dürfen. Der Deutsche wird denken, wenn die Türken ihre Bräute nicht sehen können, dann müssen sie nach dem Zufall heiraten. Das ist aber nicht immer der Fall. Manche sehen vorher ihre Bräute doch, oder sie wissen ganz genau, wie die Braut aussieht. Das Mädchen wird von einer näheren Verwandten des Mannes eingeladen, in deren Hause der junge Mann in eine Kommode oder unter das Bett versteckt wird. Er muss sich auch damit begnügen, seine zukünftige Braut durch das Schlüsselloch zu sehen. Wenn das Wetter gut ist, dann werden die Gäste draussen im Garten unter einen schattigen Baum eingeladen. Der Mann versteckt sich im Hause, und von dort betrachtet er die Mädchen. Es kommt freilich auch vor, dass der Bräutigam die Braut nie gesehen hat; dann muss er sich nur auf die Beschreibung seiner Verwandten verlassen. Wenn er seine Braut aus einem weit entfernten Dorfe nimmt, und wenn er oder seine Verwandte keine Gelegenheit haben, sie zu sehen, dann heiratet er auf gut Glück. Sollte ihm die Braut nach der Hochzeit nicht gefallen, dann scheidet er sich leicht von ihr. Da die Türken ihre Bräute nicht vorher sehen dürfen,

hat Mohammed erlaubt, ohne irgend welchen Grund, nur nach Wunsch, sich von den Frauen zu scheiden.

Manche Mütter wählen ihre Schwiegertöchter in früher Kindheit, also zu einer Zeit, wo sie sich von den Männern sehen lassen dürfen. Dem Sohne wird dann die Zukünftige gezeigt, und er behält ihr Gesicht im Gedächtnis.

b) Die Verlobung.

Wenn der Vater eines jungen Mannes die Verwandtschaft mit einem Türken schliessen will, der heiratsfähige Töchter hat, so teilt er seinen Wunsch seinem Sohne mit. Ebenso muss der Sohn, der ein Mädchen heiraten will, das seinem Vater sagen. Sind Vater und Sohn darüber einig, dann wird ein älterer, gewöhnlich ein vornehmerer Türke, zum Vater des Mädchens geschickt, um ihm mitzuteilen, dass der Vater jenes jungen Mannes seine Tochter für den Sohn werben will. Sollte der Vater nicht ablehnen, so sagt er dem Gesandten, er möge nach einigen Tagen wiederkommen (gewöhnlich nach drei Tagen). Die Antwort lautet gewöhnlich so: „Wenn wir Glück[1]) haben, so kommen Sie nach drei Tagen, ich werde Ihnen dann Bescheid sagen.“

Zu der bestimmten Zeit kommt der Gesandte wieder, die Antwort ist nun: „Ich habe es bis jetzt noch nicht recht überlegt; aber wenn wir Kasmet haben[1]), an dem und dem, so werde ich Ihnen Bescheid sagen.“ Nach Ablauf der bestimmten Zeit kommt der Gesandte zum letzten Male. Jetzt sagt der Vater der Braut: „Ich bin bereit, meine Tochter dem Sohne des X zur Frau zu geben, kommt an dem und dem Tage zur Verlobung“.[2])

Am bestimmten Tage versammelt der Vater des Bräutigams einige Freunde und vornehmere Bauern und geht zum Vater der Braut; der Bräutigam kommt nicht mit. Der Vater der Braut versammelt ebenfalls Freunde und Verwandte in seiner Odaja[3]), um den Bräutigamsvater zu empfangen. Die Gäste werden von allen Freunden des Brautvaters vor der Thür erwartet und begrüsst. Nachdem sie den Kaffee getrunken haben, wird ihnen Essen vorgelegt. Inzwischen sagt der älteste oder der vornehmste der Gäste:

„Ihr wisst, warum wir gekommen sind. Wir sind gekommen, die Tochter des X als Braut für den Sohn des Y zu nehmen.“ Darauf antwortet ihm der Brautvater: „Ich bin gern bereit, meine Tochter als Frau

1) Das Wort Glück (türkisch Kasmet) wird von den Türken sehr oft gebraucht. Wenn der Türke etwas thun will, sagt er niemals: „Ich werde es thun“, sondern: „Wenn ich Kasmet (Glück) habe, werde ich es thun.“

2) Hiermit gebe ich wörtlich die Sätze, die gewöhnlich gebraucht werden. Diese Sätze kennt jeder ältere Türke auswendig.

3) Jeder bemittelte Türke hat ein Gastzimmer, Odaja genannt. Da die Türkinnen sich vor den Männern nicht sehen lassen dürfen, so können die Männer nur die Odajas besuchen, wo nur Männer sind.



dem Sohne des Y zu geben, aber wir müssen zuerst über den Nischan und Nikiaf verhandeln."

Nischan nennen die Türken das Geld, welches der Bräutigam der Braut bei der Verlobung giebt. Es wird nach kurzer Zeit der Braut von der Mutter des Bräutigams gebracht. Nikiaf nennen die Türken das Geld, welches der Mann der Frau bei der Scheidung von ihr mitgiebt.

Nun wird über die Mitgift der Braut gesprochen. Die Mitgift der Braut besteht hauptsächlich in Kleidungsstücken, die sie bei der Scheidung das Recht hat zurück zu nehmen.

Nachdem die Verhandlung über den Nischan, Nikiaf und die Mitgift besprochen worden ist, haben die Gäste und der Bräutigamsvater ihre Hauptrolle beendigt. Sie werden wieder von allen Gästen des Brautvaters bis zur Thür begleitet.

Jetzt wollen wir nach der von den Männern getrennten Gesellschaft der Frauen sehen. Auf dem sichtbarsten Platze des Zimmers auf einem Stuhl sitzt die Braut festlich geschmückt. Sie sitzt wie eine Statue still. Nur wenn ältere Frauen kommen, verlässt sie ihren Stuhl, um ihnen die Hand zu küssen. Die Gäste bekommen Kaffee und nachher Essen. Am Abend wird getanzt. Der Tanz der Türkinnen ist meistens Zweitanz. Die Türken tanzen nie. Die Türkinnen tanzen so: Zwei junge Mädchen stellen sich gegenüber. Die Zuschauerinnen alle, Jung und Alt, singen, trommeln und spielen auf den Musikinstrumenten, die sie haben. Sobald das Lied ertönt, fangen die Mädchen zu tänzen an. Im Tanze stellen sie sich gegenüber und machen gleichzeitig dieselben Bewegungen: wenn sie gute Tänzerinnen sind, sieht es schön aus. Die Bewegungen bestehen hauptsächlich in Klatschen mit den Händen, Drehen des Körpers nach rechts und links und abwechselnd die Beine vor und zurück stellen. Wenn das eine Paar müde wird, ersetzt es ein anderes Paar, bis alle Mädchen, die tanzen können, nach der Reihe getanzt haben. Manchmal tanzen einige Paare zusammen. Die Bewegungen sind dann dieselben, nur wird mit den Händen nicht geklatscht, da die Mädchen sich an den Händen halten müssen. Die Braut tanzt nicht mit.

Am Tage der Verlobung oder einige Tage später besucht die Mutter des Bräutigams mit einigen Verwandten und Freundinnen die Braut. Die Schwestern des Bräutigams dürfen mitkommen, wenn sie verheiratet sind, da zu diesem Besuche kein lediges Mädchen mitkommen darf. Vor der Thür empfängt die Braut die Bräutigamsmutter und küsst ihr die Hand. In diesem Moment legt diese ihr eine Schnur mit einigen Münzen um den Hals und begrüsst sie mit dem Nischan. Diese Münzen nennt man Nischan. Das Wort Nischan bedeutet auch Verlobung. Der Bräutigamsmutter wird Kaffee und nachher Essen vorgelegt.

Beim Abschied küsst die Braut wieder die Hand der Bräutigamsmutter und giebt ihr ein Geschenk für den Bräutigam. Das Geschenk besteht

meistens in Sachen, von der Braut selbst gefertigt und von ihr mit feinen Stickereien geziert; hauptsächlich sind sie mit Blumen aus goldenen und verschiedenfarbigen Zwirnen gestickt. Es sind gewöhnlich Handtücher, Taschentücher oder Hemden. Sollte die Heirat nicht zustande kommen, dann werden der Nischan und die anderen Geschenke zurückgeschickt.

Der Bräutigam versammelt am Abend der Verlobung seine Freunde und setzt ihnen Kaffee und Essen vor. Nach dem Essen wird bis spät in die Nacht gesungen und gespielt.

Zarewitz bei Sistowa.

(Schluss folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Jüdisch-deutsche Erzählungen aus Lemberg.

1. Asne.

Dina, die Tochter des Erzvaters Jakob, wurde von den Fürstensöhnen der Stadt Sch'chem entehrt und gebar ein Mädchen Namens Asne. Jakob wollte den Schandfleck aus den Augen bannen und liess das Kind den Ismaeliten verkaufen. Vor der Trennung gab er dem Kinde eine K'maje (Talisman) um den Hals. — Asne wurde sodann einem Egypter als Sklavin veräussert.

Als im Laufe der Zeit Josef zum Vicekönig von Egypten erhoben wurde, fuhr er durch die Strassen der Stadt, um sich huldigen zu lassen. Das jubelnde Volk warf ihm Geschenke in den Wagen. Asne sah den Vicekönig vorbeifahren, und da sie sonst nichts kostbares besass, riss sie die lange und pietätvoll gehütete K'maje vom Halse und warf sie dem Josef zu. Letzterer erkannte in der K'maje die Geheimzeichen seines Vaters und ruhte nicht eher, bis er die Geschenkgeberin entdeckte. Er nahm sie zum Weibe und zeugte mit ihr Efraim und Manasse. Es war auch dies ein Glück für ihn; denn sonst hätte er in Egypten keine Jüdin zur Frau bekommen können.

2. Eli Nuwi.

Es war eine Hochzeit. — Kommt sich herein ein alter Mann in einer armen Pekesche und setzt sich oben an. Niemand kennt ihn. — Gäste kommen, reich, aufgeputzt. Sie setzen sich auch zum Tisch und schieben den fremden Greis immer mehr hinunter, bis er bei der Thüre zu sitzen kommt. Endlich stösst ihn der Servierer (Sarwer) ganz hinaus. Gleich darauf kommt wieder ein alter Mann in einem seidenen „Tilep“. In der Hand hält er einen grossen Stecken mit silbernem Griff. Niemand kennt ihn. Allein Braut und Bräutigam empfangen ihn aufs herzlichste und nennen ihn „Vetter“. — Sie setzen ihn obenan und bewirten ihn mit Fischen, Braten und Wein. Der Greis nimmt die Fische und schüttet sie auf seinen „Tilep“ — dann nimmt er den Braten und schüttet ihn auf den „Tilep“, und auch den Wein schüttet er auf seine Kleider aus. — „Für was thüt Ihr dus,



Vetterleb?" fragt ihn das betrübte Brautpaar. — „Ich werd' Euch sugen" — erwiederte der Alte — „früher habt Ihr mich hinausgeworfen, denn meine Pekesche war gemein; jetzt ehrt Ihr mich, denn mein Tilep ist fein. Das ganze Essen und Trinken gehörte also nicht mir, sondern den Kleidern und darum habe ich alles auf den Tilep ausgegossen!" — Sagt's und verschwindet. Es ist gewesen Eli Nuwi. Dem jungen Paar ist es aber schlecht ergangen in der Ehe, denn sie haben zur Strafe lange Jahre keine Kinder gehabt.

Schnad dem Kügel
Leck dus Messer —
Dir is wojl,
In mir noch besser.

3. Sage aus dem Rabbinerhause Rappaport.

Es war in der ersten Osternacht. Der Rabbiner sass im Kreise der Seinigen beim Tisch und erzählte vom Auszug aus Egypten. Ein Judenfeind schlich sich indessen in den Hausflur des Rabbiners und warf eine Kindesleiche in den Backofen. Dann eilte er zur Behörde und denunzierte, der Jude hätte ein Christenkind geraubt, um Blut zum Osterbrod zu haben. Grosse Bangigkeit befiel die ganze Familie, als die Kommission erschien; nur der Rabbiner selbst blieb ruhig. — Als man das Ofenbrettel öffnete, geschah ein Wunder. Die Leiche war spurlos verschwunden und etliche lebende Rephühner flogen heraus. Hiervon bekam der Rabbiner den Zunamen Rappaport.

4. Sage aus dem Rabbinerhause Ornstein.

Der Lieblingssohn des Rabbiners Jakob Ornstein lag im Sterben. Um den Todesengel (Malach hamuwes) von seinem Werke abzuhalten, lässt der Rabbiner die Schächter kommen. Diese stellen sich mit gezückten Schächtmessern um das Bett des Kranken. Hier und da schwingen sie die Messer und fechten „in der Luft." — Trotzdem stirbt der Sohn. Der Rabbi öffnet das Fenster. Es ist gerade ein herrliches Wetter und die Sonne leuchtet prächtiger, denn je. „Du schanst of Jankers Broch?" — ruft der Rabbiner. Sofort verdunkelt sich der Himmel und es beginnt heftig zu regnen.

5. Mythe über den Tod.

Dem Sterbenden erscheint Adam und sagt: „Mir wurde ewiges Leben zugesagt und ich musste sterben, warum willst du nicht sterben?" Dann kommt der Malach hamuwes und schlachtet das Opfer unter der Haut — woher das eigentümliche Röcheln in der Agonie stammt. Der Tote hört auf zu sehen und zu fühlen; aber er hört noch, bis man drei Schaufeln Erde auf ihn wirft. Wenn er auf der Erde liegt — auf den drei Strohhalmen — hat er zur Rechten ein grosses Feuer und zur Linken ein grosses Wasser. Er rührt sich nicht, denn er fürchtet hineinzufallen und schreit sehr laut, aber kein Mensch hört ihn. Nur die Hunde vernehmen das Geschrei und darum heulen sie kläglich, wenn jemand gestorben ist. Wenn man den Toten begraben hat, kommt zu ihm nachts der Engel Dojme und fragt ihn um den Namen. Der Verstorbene muss nebst seinem Vornamen auch einen Satz aus den Psalmen mit denselben Anfangs- und Endbuchstaben hersagen, sonst wird er gepeinigt. Dann führt in der Engel unter mannigfachen Strapazen zum ewigen Richter.

Lemberg. Dr. Biegeleisen.

Die Aufführungen der Passionsspiele zu Höritz im Böhmerwald.

Im Sommer 1893 wurde zu Höritz bei Krumau am Fusse des südlichen Böhmerwaldes das altheimische Passionsspiel in grossartiger Neubearbeitung in einem eigens hierzu erbauten Schauspielhaus aufgeführt. Die 16 Vorstellungen vom 25. Juni bis zum 10. September erzielten 23 000 Besucher von Nah und Fern, ein Erfolg, der Mut für alle Zukunft giebt.

Das Passionsspiel wurde im Jahre 1816 vom Leinwebermeister Gröllhesl zu Höritz in Prosa niedergeschrieben und seitdem alle paar Jahre bis 1887 mehrmals hintereinander in einfacher, ländlicher Weise dargestellt. Professor Ammann in Krumau, der sich schon lange erfolgreich mit der Volkskunde des Böhmerwaldes beschäftigt[1]), hat zuerst seine Aufmerksamkeit dem Höritzer Passion zugewendet, dessen Quelle (P. Martin Cochems Leben Jesu), dessen Geschichte und Beziehungen zu anderen Volksschauspielen (besonders dem Passion aus Tweras im Böhmerwald) festgestellt und diese Ergebnisse nebst dem ganzen Text des alten Spiels im Jahre 1892 veröffentlicht.[2]) Ammann hat dadurch die Höritzer zu einer grossen Aufführung ihres Passionsspiels angeregt und den Böhmerwaldbund für diesen Gedanken gewonnen. Der Leiter dieses Bundes, Josef Taschek, hat dann mit Begeisterung und Opfermut in erstaunlich kurzer Zeit das ganze Werk der Vollendung zugeführt. Vom Herbst 1892 bis zum Sommer 1893 mussten den vielen Mitwirkenden für das Stück die lebenden Bilder und die Chöre eingeübt werden; da wurden Kostüme und Dekorationen angefertigt und das Theater erbaut. Auch das Passionsspiel selbst durfte nicht in seinem alten schlichten Hauskleid vor eine grosse Versammlung geführt werden; es benötigte eines neuen Festgewandes. Auch diese Aufgabe hat Ammann mit verständnisvoller Treue für die volkstümliche Überlieferung sicher und trefflich bewältigt. Seine Bearbeitung ist noch nicht gedruckt, doch konnte man sie nach der Aufführung mit der alten gedruckten Fassung des Passionsspiels vergleichen.[3])

Amman hat nun nach dem Vorgang des verwandten Tweraser Passionsspiels eine Anrede an die Zuschauer und Chorgesänge zu den einzelnen Handlungen hinzugedichtet. Ferner hat er (was seit Alters bei anderen Passionen nachweisbar und noch in Oberammergau üblich ist) lebende Bilder eingefügt und hierzu Erklärungen in fünffüssigen meist reimlosen Jamben verfasst. Ammann musste auch die Handlung des Stückes selbst strammer zusammenfassen, Verzahnungen zwischen den einzelnen Teilen herstellen, die verborgenen dramatischen Keime stärker herausheben, den Wortlaut von Geschmacklosigkeit säubern, überhaupt, wo es Not that, kürzen und dem Bibelwort zu seinem Recht verhelfen. Da er schonend vorgegangen ist, nie überflüssig tief eingegriffen und in den eigenen Zusätzen den Volkston so gut getroffen hat, dass man wenigstens während der Aufführung die

---

1) Vgl. Volkssegen aus dem Böhmerwald in dieser Zeitschrift 1, 197—214, 307—314; 2, 165—177. Hochzeitsbräuche aus dem Böhmerwalde in Veckenstedts Zeitschrift für Volkskunde 2. Der Schwerttanz im südlichen Böhmen, Mitteil. d. Vereins f. Geschichte d. Deutschen in Böhmen 26, 35—42. Nachträge zum Schwerttanz, Zeitschr. f d. Altertum 34, 178—210.

2) In den Mitteil. d. Vereins f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen 30, 181—296 (daraus Sonderabdruck, Prag 1892). Vergl. dazu Ammann in unserer Zeitschr. 3, 208—223; 300—329.

3) Hans Lambel, dem Ammanns Handschrift vorlag, hat diesen Vergleich in allen Einzelheiten übersichtlich durchgeführt und gewürdigt in den Mitteil. d. Vereins f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen 31, 194—220.

Näte nirgends merkte, so wurde durch die Neubearbeitung die Wirkungsfähigkeit des Ganzen nur gesteigert. Auch Musikeinlagen wurden richtig verwendet, ein altbewährter Brauch bei Volksschauspielen. Sie wurden zum Teil neu komponiert vom Budweiser Domkapellmeister Jungmann, zum Teil aus Händels und Haydns kirchlichen Werken genommen.

Eine kurze Mittagspause abgerechnet, währt die Vorstellung von ½11 Uhr vormittags bis 6 Uhr nachmittags. Der Vormittag gilt der Vorbereitung. Dargestellt werden das Passionsspiel, das Schäferspiel (die Parabel vom guten Hirten) und 23 lebende Bilder (aus dem alten Testament und der Jugend Christi), die die Verbindung zwischen der Weltschöpfung und dem Passion herstellen. Da diese Bilder, die natürlich in erster Linie die Schaulust befriedigen, in den Vormittag fallen, so drücken und hemmen sie nicht die Wirkung des eigentlichen Spieles. Ein herrlicher Abschluss wurde für den ersten Teil gewonnen durch die neu eingefügte Scene: Jesu Einzug in Jerusalem. Am Nachmittag geht nun das Passionsspiel vom Leiden und Sterben des Heilands über die Bühne. Es setzt sehr dramatisch mit dem Abschied Christi von seiner Mutter ein und führt in fünf deutlich gegliederten Haupthandlungen bis zur Kreuzigung, wird aber in der Bearbeitung durch lebende Bilder bis zur Auferstehung fortgesetzt.

Die Wirkung und die Vorzüge der Darstellung sind natürlich ganz andrer Natur als bei unserm modernen Theater. Alle dreihundert Mitwirkenden sind durchweg (wie in Oberammergau) heimische, meist einfache Leute, Bauern, Arbeiter, Handwerker, deren Auswahl aus den nur 1240 Einwohnern des Marktes Höritz nicht leicht war. Die Ortszugehörigkeit schuf das begeisterte Zusammenwirken Aller, was schon bei den ausgezeichnet gestellten lebenden Bildern zu einer Bedingung des Erfolges wurde. Aber auch in den dramatischen Scenen geht die beste Wirkung von der Bewegung in der Menge aus. So in den Versammlungen des hohen Rats und in den Volksaufläufen vor den Häusern des Pilatus oder Herodes. Wie hier Schlag auf Schlag die gegenteiligen Meinungen leidenschaftlich durcheinander schwirren, das lag dem Keime nach schon im Volksstück, wurde aber durch die Bearbeitung und die Darstellung erst so prächtig herausgestaltet. In den ruhigeren Scenen liegt der höchste Reiz im Malerischen. Abendmahl. Kreuzweg u. s. w. sind bei dem gelassenen Spiel der schön geordneten Gruppen eigentlich lebende Bilder in langsamer Bewegung.

Auch das Spiel der Einzelnen darf nicht mit dem Massstab des Berufsschauspielers gemessen werden. Der Volksschauspieler will nichts anderes, als innig und naiv das ausdrücken, was seine eigene Seele ergreift. Er kennt die Gestalten des neuen Testaments von Jugend auf und ist innerlich mit ihnen verwachsen, wenn er sie spielen soll. Diese lebhafte Hingebung, diese bewusste Sicherheit wirkt bei allen so überzeugend; auch bei den Hauptpersonen, bei Maria, einer einfachen Magd, die ganz als betrübte Mutter fühlt und spricht, bei Jesus, den der Oberlehrer Bartl mit ruhiger Milde und schlichter Hoheit darstellt, unterstützt durch eine würdige Erscheinung und eine warme klangvolle Stimme. Theaterdirektor Deutsch, der die Regie führte, hat die Spieler eingeübt und sie (wie mir scheint ein bischen zu viel) mit schauspielerischen Künsten vertraut gemacht. Der Volkston kann in der Darstellung nicht achtsam genug gewahrt werden. Alle Theaterkünste verwischen die reine Wirkung.

Gesprochen wird hochdeutsch. Freilich klingt die bairische Mundart der Darsteller deutlich durch, was ich, insbesondere bei den volkstümlicheren Figuren, für keinen Nachteil halte. Störender ist die gezierte und gezwungene Aussprache des Hochdeutschen bei einzelnen Darstellern (Vatér, Lebén, Siehe mit hörbarem **h** und ähnliches, das leicht vermieden werden könnte.

Ein Vergleich zwischen diesem jungen Versuch und dem altberühmten Oberammergauer Spiel drängt sich von selbst auf. Eine Entscheidung über das Wertverhältnis beider ist schon deshalb unthunlich, weil sie im Text wie in der Art der Darstellung sehr verschieden sind. Die Oberammergauer Bühne ist ungedeckt, durch keinen Vorhang verhüllt und hat zum Hintergrund das freie Gebirgsbild als natürlichen Abschluss. Auf dieser Hauptbühne steht eine zweite kleine Bühne, auf der das Passionsstück dargestellt wird und die lebenden Bilder, die messianischen Verheissungen des alten Testaments, welche die Vorführung des Leidens Christi an den betreffenden Stellen unterbrechen. Auf der grossen Bühne bewegt sich der Chor, der in Gesängen die Bedeutung der Scenen und Bilder erklärt. Gespielt wird bei Tageslicht mit ungeschminktem Antlitz und natürlichem Haar und Bart. Demnach ganz anders als in Höritz, wo auf der modernen, durch wechselnde Dekorationen völlig abgeschlossenen Bühne die chronologische Reihenfolge der Begebenheiten eingehalten wird und die Personen mit Schminke und Perücke bei vielfarbiger elektrischer Beleuchtung vor einem dunklen Zuschauerraum auftreten.

Infolge des ersten überraschenden Erfolges hat die Leitung des Böhmerwaldbundes beschlossen, die Vorstellungen im Sommer 1894 zu wiederholen. Für die späteren Jahre freilich müsste eine Pause oder eine Abwechslung eintreten. Prof. Ammann birgt in seinem Pulte noch mehrere Volksschauspiele aus dem Böhmerwald, so ein Christkindspiel, Stücke vom ägyptischem Josef und von Moses. Leicht bearbeitet könnten sie in den nächsten Jahren das Passionsspiel ablösen. Wir wünschen ihnen vom Herzen eine baldige fröhliche Auferstehung.[1])

Prag. A. Hauffen.

Der Bergische Blocksberg.

Von **O. Schell.**

Jakob Grimm zählt in seiner Deutschen Mythologie (3. Ausg., S. 1004) eine grosse Reihe von Hexen- oder Blocksbergen, namentlich in Deutschland, auf, bemerkt aber dazu: Die übrigen Hexenstätten vermag ich nur unvollständig aufzuzählen. Wir sind nun in der Lage, die dort aufgezählten Hexenstätten, nachdem uns der Zufall in den letzten Tagen sehr günstig war, um eine vermehren zu können. Und zwar ist dies der Jaberg bei Hilden, ein isoliert aus der Ebene aufsteigender Sandhügel, der viele Meilen weit die breite Rheinebene, aber auch einen grossen Teil des Hügellandes, beherrscht. Dieser Umstand und der eigentümliche Name, vom Volke als „Gottesberg“ gedeutet, konnte die Bedeutung des Berges bei der dortigen Bevölkerung nur erhöhen. So ist es leicht erklärlich, dass grade dieser Berg, der wie kein zweiter im Bergischen hervortritt, zum Hexentanzplatz wurde.

Nur spärliche Züge der Volksüberlieferungen vermochte ich nach längeren vergeblichen Forschungen zu ermitteln, und diese sollen in treuem Anschluss an die Quelle berichtet werden.

Nach der dort umlaufenden Sage sollen sich in der Nähe des Jaberges Hünengräber befinden, vor allen Dingen das „Heidenkönigsgrab“, von dem die Berichte

1) Einen ausführlichen Bericht über die Aufführungen des Höritzer Passionsspieles hat Prof. Lambel in dem 32. Jahrgange der Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen gegeben. In Aussicht steht eine Schrift darüber von der Leitung des Deutschen Böhmerwaldbundes.

über wunderbare Funde im Sommer 1893 die ganze Gegend in die grösste Aufregung versetzten. Auf dem Jaberg selbst sollen die Heiden ihren Göttern Opfer und andere Verehrungen dargebracht und ihre Befehlshaber beerdigt haben. Heutzutage spukt es dort. In einer bestimmten Nacht (welche, konnte ich nicht in Erfahrung bringen) wird auf dem Berge ein Hexensabbat abgehalten. Dann nahen die Hexen von allen Seiten, auf Besenstielen, Gabeln und anderen Geräten hoch durch die Luft. Zu dieser Zeit ist es nicht ratsam, sich dort aufzuhalten.

Wie fest ein Teil des Volkes an dem alten Glauben hängt, beweist eine Thatsache der neuesten Zeit. Im Winter 1874 trat das Elmsfeuer auf dem Jaberge ungemein lebhaft auf. Da glaubte man, der Hexensabbat wäre hereingebrochen.

Auch auf die nähere Umgebung des Jaberges hat sich der Hexenglaube erstreckt. Auf dem nahen Fuchsberg (von einer Seite ausdrücklich als Blocksberg bezeichnet) treiben ebenfalls die Hexen ihr Wesen.

Nach Prüfung des einschlägigen Materials bin ich der Überzeugung, dass dies der einzige Berg hier zu Lande ist, der als Hexentanzplatz zu einer alljährlich wiederkehrenden Zeit beim Volke gilt. Er dürfte darum, bis vielleicht andere Quellen erschlossen werden, als der Blocksberg unserer Gegend zu bezeichnen sein. Mehrere Sumpfstellen, namentlich der Holzhauser Bruch, gelten ebenfalls als Hexentanzplätze; aber es knüpfen ganz bestimmte Sagen dort an; es sind keine Berge und die Tänze kehren nicht jährlich wieder.

Sich drehende und blutende Steine.

In einiger Entfernung von den Anlagen bei Remscheid liegen einige grosse Steinblöcke am Wege. Alte Leute erzählen, dieselben bewegten sich jedesmal, wenn die Glocken geläutet würden.

Am Wege von Remscheid nach Vieringhausen liegen verschiedene Steine, von denen die Leute behaupten, sie bluteten, wenn man mit Nadeln daran stosse. — Eine alte Frau, welche mir dies mitteilte, hatte in ihrer Jugend mit ihren Gespielinnen oft den Versuch gemacht.

In diesen beiden Volksüberlieferungen haben wir es offenbar nicht mit solchen Steinen zu thun, welche für heilig oder heilkräftig galten, weil sie entweder Grenz- oder Opfersteine waren (Grimm, Deutsche Myth. 3. Aufl., S. 611 und Simrock Handb. d. Deutschen Myth. 6. Aufl., S. 497). Vielmehr tritt uns der seltenere Zug entgegen, dass den Steinen in beiden Fällen menschliche Gefühle zugeschrieben werden. Bezüglich der Erklärung sei auf Grimm (s. o.) S. 611, 12 und Fr. Schultze, Der Fetischismus S. 178 ff. verwiesen.

Es sei noch bemerkt, dass Steinhäufungen an Mord- und Unglücksstellen hier zu Lande unbekannt sind.

O. Schell.

Abermals der Schwur unter dem Rasen.

(Zeitschrift III, 224 f.)

Ein neues Zeugnis, dass unter den schlesischen Polen im 17. Jahrhundert in Grenzstreitigkeiten der Schwur unter dem Rasen üblich war, ist in der Oelser Landesordnung von 1610 bei Weingarten Fasc. div. jur. II, 174 von Dr. W[illegible] (am Breslauer Staatsarchiv) gefunden und von meinem Freunde Geh. Archivrat Dr. Grünhagen mir mitgeteilt worden. Unter der Überschrift Forma des Zeugen Eyds in Gräntz-Sachen liest man dort folgendes:

— „Die Pauers Leute aber sollen sich bis aufs Hembde ausziehen, Wehre und Messer von sich legen und soll zu ihrer Vereydung ein Grab Kniehes tief gegraben werden, darinnen ein jeder Zeuge auf blossen Füssen knieende einen Rasen auf seinem Haupte haltende den hierobgeschriebenen Eyd leisten soll."

Das Oelser Land war im 17. Jahrh. noch ganz polnisch.

K. Weinhold.

Ein alter, niederösterreichischer Hochzeitbrauch.

Es ist eine schon oft beobachtete, leicht erklärliche Eigentümlichkeit, dass das Volk gerade an seinen Hochzeitbräuchen am zähesten festhält.

Dies gilt besonders von derjenigen Gegend Nieder-Österreichs, welche den Namen „Viertel unter dem Manhartsberg" führt und von Donau, March, Kamp und Pulka eingeschlossen wird; in diesem Distrikte des Landes allein und zwar in den Bezirken Korneuburg, Stockerau, Wolkersdorf, Maken, Gross-Enzersdorf, Zistersdorf, Mistelbach, Laa und Feldsberg wird folgende Sitte noch heute geübt:

Zu den Hochzeiten, welche im ganzen Viertel unter dem Manhartsberg (V. U. M. B.) nie im Gasthause, sondern immer im Hause des Bräutigams stattfinden, werden eigene Gebäcke in Ringform, oft von bedeutender Grösse gebacken, welche fast allgemein „Bä", im Bezirke Feldsberg „Bauch" (das „ch" sehr weich gesprochen) und in Drösing an der March „Brana" genannt werden.

Den letzteren Ausdruck bin ich nicht in der Lage zu deuten; hingegen sind die beiden ersteren Namen leicht aus der älteren deutschen Sprache zu erklären: Ahd., mhd. bouc bedeutet etwas gebogenes oder rundes, war daher auch der übliche Ausdruck für die altgermanischen Hand- und Armringe; das dialektische Deminutiv von „Bä" (d. i. Baug) lautet Beigl (= mhd. böugel), ein den Wienern wohlbekannter Name für kleinere Gebäcke von runder Form.

Mit diesen Gebäcken hat es nun folgende Bewandnis:

Sobald der Hochzeitszug von der Kirche kommend, im Hochzeitshause angelangt ist, stellt sich die Braut mit ihren „Kranzeljungfrauen" (Brautjungfern) vor der Hausthüre auf; sodann wird der Braut der grösste, meist prächtig mit Blumen geschmückte „Bä" überreicht, welche denselben nach einigem Hin- und Herschwingen kopfüber unter die harrende, aus dem ganzen Dorfe zusammengeströmte Menge wirft. Nun beginnt ein toller Kampf, da alle Zuschauer ihren Stolz dareinsetzen, ein Stückchen des Leckerbissens zu erhaschen, der sich auch wiederholt, wenn die Kranzeljungfern ihre meist kleineren „Bä's" unter die Leute werfen.

In diesen Fällen trägt es nun nicht wenig zur allgemeinen Erheiterung bei, wenn, wie es häufig der Fall ist, Stricke eingebacken werden, welche verhindern, dass die Gebäcke schnell zerkleinert werden können; auch kommt es besonders im Bezirke Feldsberg vor, dass Strohbüschel ausgeworfen werden, von denen einzelne leer sind, andere jedoch „Bä's" enthalten.

Die Thätigkeit der Braut und der Kranzeljungfrauen bezeichnet man mit dem Ausdrucke: „Bä aufwerfa oder Bä schupfa"; hingegen sagt man von der Menge, sie geht „Bä raffa", oder wie es in Stillfried a. d. March heisst, „Beigl reissn".

Diese Gebräuche sind so tief eingewurzelt, dass arme Leute, denen diese Verteilung zu kostspielig käme, Semmeln auswerfen; in Hipples (Bez. Korneuburg) ist es Sitte, dass die Braut den Ortsburschen den „Bä" übergiebt, während die Kranzeljungfrauen oft bis zu zwanzig Stück derselben unter die Menge werfen.

An diese Vorgänge schliessen sich meist die sogenannten „Stupfreck", das sind drei Tanztouren, an denen Jeder teilnehmen darf und während deren Wein und Brot dargeboten wird.

Besondere Beachtung verdient die in Nieder-Fellabrunn (Bezirk Stockerau) übliche Sitte, dass die Braut den „Bä“ nach derjenigen Richtung werfen muss, in welcher in diesem Jahre das Getreide angebaut ist.

Der ganze höchst merkwürdige Gebrauch, welcher, so viel mir bekannt ist, in dem „nuces projicere“ der Römer eine Analogie hat, dürfte heidnischen Ursprunges sein; Gebäcke in Form des Mondes oder des Sonnenrades scheinen uralte Opfergaben.

An Stelle der Opferung ist in unserm Falle die Verteilung unter das Volk getreten, was durch die oben mitgeteilte Meinung aus Nieder Fellabrunn, dass durch dieses Gebäck den Feldern Segen widerfährt, bekräftigt und bestätigt wird.

Da der Gebrauch des „Bä“-Werfens den angrenzenden Slaven unbekannt ist, wäre es von grossem Interesse, zu erfahren, ob derselbe anderwärts in Deutschland geübt wird.

Ich würde mich freuen, wenn durch diese Mitteilung Anlass zu weiteren Nachforschungen nach dieser Richtung gegeben würde.

Wien. Dr. Eugen Frischauf.

Die Fussspur.

Herr Prof. Sartori verweist in seiner trefflichen Studie über den Schuh im Volksglauben in dieser Zeitschrift IV, S. 42 auf eine bekannte auch schon in dieser Zeitschrift citierte Sage aus dem Talmud. Das betreffende Stück liegt nun auch in der von Winter und Wünsche veranstalteten Sammlung nachkanonischer Schriften jüdischer Literatur (Trier 1893) vor. Ludwig Fraenkel hat diese Erzählung ausführlich behandelt und ihre Verbreitung beleuchtet (Zeitschr. f. vergl. Literaturgeschichte und Renaissance-Literatur, Berlin 1890 N. F., S. 220—235). Das Stück kommt auch in Bosnien vor (gedruckt in der Sammlung bosn. Sagen und Märchen hsg. von den Alumnen des Seminars in Djakovo und bei Nikola Tordinac). Auch in der „Geschichte des Böhmischen Robinsons“ ist derselbe Stoff mit Geschick verwertet. Für den Volksglauben der Juden wäre die Sage freilich kaum von Belang, hätten wir nicht in den halachischen Schriften andere Belege für den auf die Fussspur bezüglichen Glauben. Von dem Arzte Rabbi Chanina, der gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts u. Z. lebte, wird als von einem frommen Freigeiste berichtet, er habe eine Hexe gewähren lassen, die sich vom Orte, wo er sass, Staub verschaffen wollte, um ihn zu verhexen (Sanh. 67 b). Er führte den Bibelspruch im Munde: „Es ist Keiner ausser Ihm!“ (V. M. 4, 35.) Leopold Löw bemerkt hierzu (Die Lebensalter in der jüdischen Literatur. Szegedin 1875, S. 433 ff.) nach einem Zeitungsberichte vom 28. Juni 1874 aus Banat-Weisskirchen in Ungarn: „Vor wenigen Tagen erregte eine Bauernfrau, die den Heimweg vom Markte angetreten hatte, die Aufmerksamkeit vieler Vorübergehenden. Sie kam trauernden Sinnes, den Blick zur Erde gesenkt, bis vor die Fenster des hiesigen Bezirksgerichtes. Hier legte sie sich der Länge nach auf die Erde, stammelte allerlei geheimnisvolle Worte in bald anschwellendem, bald wieder abnehmendem Tone vor sich her, indem sie mit den Händen Sand und Steinchen zusammenscharrte und in eine Figur formte, worin sie alle möglichen Kreise, Kreuze und anderweitige Hexenzeichen eindrückte. Nachdem der Sand von der wunderbaren Einwirkung der Zauberformeln gesättigt und gehörig präpariert zu sein schien, fasste ihn die Glückliche in ihr Kopftüchel, küsste die Zauberstelle, streute unter jedes Fenster einige Körnchen des behexten Sandes und eilte dann frohen Sinnes mit heiterem Herzen zum Staunen aller Umstehenden der Kirche zu, um Gott zu danken

für das glückliche Zustandekommen des wundersamen Fabrikates. Die neugierigen Zuschauer dieser Zauberei blieben betroffen stehen; was hat denn das Weib gethan? war die Frage. Worauf ein Mütterlein, das eben zum Zauberakte hinzugetreten, mit kunstverständiger, bedenklicher Miene meinte: „Sie hat das Bezirksgericht verhext.“ Und alle Neugierigen mieden sofort mit nachdenkendem Kopfschütteln die verzauberte Stelle.

Über einschlägigen südslavischen Glauben berichtete ich mehrfach in meinen Büchern.

Wien. Friedrich S. Krauss.

Sammlungen der volkstümlichen Überlieferungen in Deutschland.

Die Sammlungen der Volksüberlieferungen in Mecklenburg, über die wir in unserer Zeitschrift II, S. 86 berichteten, nehmen unter der aufopfernden Leitung des Gymnasiallehrers Herrn R. Wossidlo in Waren, unseres Mitglieds und Mitarbeiters, einen sehr erfreulichen Fortgang. Herr W. hat in der Rostocker Zeitung No. 116, vom 11. März 1894, über die letzten zwei Jahre Bericht erstattet. Freilich hat sich der Mecklenburgische Landtag bis jetzt ablehnend verhalten, und auch die Regierung zögert leider mit ihrer Unterstützung, auch ist der Eifer bei manchen anfänglichen Helfern erkaltet, trotz alledem kann man die Ergebnisse, welche Hr. W. erreicht hat, mit grosser Freude begrüssen. Der Mecklenburgische Boden ist noch ungemein reich an wertvollen Überlieferungen.

An Rätseln, Liedern, Reimen, Sagen u. s. w. besitzt Hr. W. bereits nahezu 20 000 Varianten. Das Rätselbuch namentlich verspricht sehr bedeutend durch alte schöne Stücke zu werden. Kinderreime sind mit 1000 Nummern in fast 4000 Varianten verzeichnet, Erntekranzsprüche 65, Hochzeitbitterreden 50. Lieder, mundartliche und hochdeutsche, quollen überall, in vielen Varianten, hervor. Das Material an Sagen, Märchen, Aberglauben wächst immer mehr über die reiche Sammlung von K. Bartsch hinaus. Darunter sind wichtige Sagen vom Wold, vom Mort, vom Drak; die Nachweisung einer mimischen Darstellung von Fru Goden. Von der von Schröer und Bartsch aus Mecklenburg aufgewiesenen Gudrunsage hat sich aber keine Spur trotz allem Suchen entdecken lassen.

Herr Wossidlo hat sein Leben dieser Sammlung gewidmet und bringt grosse Opfer dafür. Sehr wichtiges und bedeutendes hat er bereits gewonnen. Möge sein treues Bemühen bei Regierung und Landtag und bei allen Mecklenburgern die sehr verdiente Anerkennung finden! Das hoffen und wünschen wir.

In Baden hat Herr Bibliothekar Dr. Friedrich Pfaff in Freiburg im Breisgau, der Herausgeber der von A. Birlinger gegründeten Alemannia, unter Beihilfe der Professoren Fr. Kluge und E. H. Meyer, sich zur Sammlung der Volksüberlieferungen und Sitten entschlossen und einen Fragebogen ausgehn lassen, der auch die Mundarten in den Bereich des zu sammelnden zieht. Je weniger im Staate Baden, der alemannische und fränkische Bewohner hat, bisher systematisch und eindringlich gesammelt worden ist, um so grösser kann das zu hoffende Ergebnis sein. Mögen die Erwartungen nicht getäuscht werden! Die Alemannia wird über den Fortgang berichten.

Ferner erhalten wir Nachricht von der Bildung einer Vereinigung in Würzburg, welche für das ganze Königreich Bayern die Sammlung der Volksüberlieferungen in die Hand nehmen will. Genaueres bleibt abzuwarten.

Aufmerksam wollen wir bei dieser Gelegenheit auf ein kleines Heft machen, das von dem Verein „Deutsches Haus" in Brünn angeregt und von Dr. Otto Jiriczek, Privatdocent in Breslau, ausgearbeitet worden ist: **Anleitung zur Mitarbeit an volkskundlichen Sammlungen**, Brünn 1894. 30 S. Kl. 8°. Dasselbe geht freilich nicht so genau in die Fragestellung ein, als das vortreffliche Handbook of Folklore von G. L. Gomme (London 1890) oder der Questionnaire de Folklore von E. Monseur, Liège 1890, und das Vraagboek tot het zamelen van Vlaamsche Folklore of Volkskunde (Gand 1888), sowie die Instructions et Questionnaires von P. Sébillot (Paris 1887); indessen wird es immerhin gute Dienste leisten können.

K. Weinhold.

Anfrage und Bitte.

Mit einer Arbeit über die verschiedenen Fassungen und Behandlungen des Lenorestoffs in Sage und Lied beschäftigt, bitte ich um freundliche Mitteilung von ungedruckten oder versteckten Varianten und einschlägigen Notizen.

München, April 1894. Dr. Ludwig Fränkel,
Liebigstrasse 1½. Privatdocent an der Techn. Hochschule in Stuttgart.

Bücheranzeigen.

Bibliografia delle Tradizioni popolari d'Italia compilata da Giuseppe Pitrè con tre indici speciali. Torino-Palermo, Carlo Clausen. 1894 S. XX, 603. 4°.

Der hochverdiente sizilianische Gelehrte, Dr. Giuseppe Pitrè, der Gründer und Leiter der ältesten volkskundlichen Zeitschrift, des Archivio delle Tradizioni popolari, hat der italienischen, ja der Weltlitteratur in dem hier angezeigten grossen Werke die Frucht einer angestrengten zwölfjährigen Arbeit geschenkt. Über Anlage, Ausführung und die Ziele hat Dr. P. in der Vorrede gesprochen und darin bekannt, dass er die Grösse und Schwierigkeit seines Unternehmens beim Beginn desselben in den letzten Monaten 1881 noch nicht zu übersehen vermochte; ist doch seitdem das Studium der Volksüberlieferungen erst in die Höhe geschossen und damit dieser Litteraturzweig zu einer ungeahnten Entwicklung gekommen. In rastloser Thätigkeit, von vielen zwar unterstützt und durch seine Stellung als Herausgeber des Archivio begünstigt, aber doch auf sich selbst eigentlich angewiesen, wie das immer geht, hat nun G. P. diese wahrhaft überraschende Bibliographie der Tradizioni popolari Italiens vollendet. Sie zerfällt in sechs Teile: 1. Novelline, Racconti, Leggende, Facezie, 2. Canti e Melodie, 3. Giuochi e Canzonette infantili, 4. Indovinelli, Formole, Voci, Gerghi, 5. Proverbi, 6. Usi, Costumi, Credenze, Pregiudizi. Eine sehr wertvolle, sorgfälig gearbeitete Beigabe bilden die drei Indici: der erste giebt die Namen der Verfasser, die Pseudonymen, die Anagramme und Anfangsworte der anonymen Schriften; der zweite die Orte, in denen und für die Samm-

lungen erschienen sind; der dritte führt die Materie selbst in alphabetischer Folge auf. Durch diese Register ist das Werk ungemein nutzbar geworden. Wir können Italien zu dieser Bibliographie seiner reichen volkstümlichen Litteratur mit einem gewissen Neide Glück wünschen, wir Deutschen besitzen so wenig als andere Völker ein solches Werk; nur kleine Anläufe zur Verzeichnung sind gemacht, ohne den Versuch der bibliographischen Genauigkeit Pitrés. Dem Verfasser selbst, der unter schweren Schicksalsschlägen seine Arbeit vollbracht hat, sprechen wir von ganzem Herzen die höchste Anerkennung aus. Möchte er sich entschliessen, den Verzicht auf den schönen Plan einer Geschichte der Volkskunde in Italien zurückzunehmen. Kein anderer als Er könnte diese interessante Monographie schreiben.

K. Weinhold.

Legends of the Micmacs. By the Rev. Silas Tertius Rand. Wellesley Philological publications. New York and London: Longmans, Green & Co. 1894. S. XLVI. 452. 8°. (Mit Rands Bildnis.)

Die Sagen der Micmacs, eines halbwilden Indianerstammes in Neuschottland und auf den Prinz Edward-Inseln, sind von dem ehrwürdigen S. T. Rand gesammelt und aufgezeichnet, der von 1846 bis zu seinem Tode (Oktober 1889) als Baptistenmissionar unter diesen Indianern gewirkt hat. Rev. Rand hat die ganze Bibel in das Micmac übersetzt und ein Micmac Dictionar von mehr als 40 000 Worten zusammengetragen. Er schrieb die ihm in Micmac erzählten Geschichten englisch aus dem Gedächtnis nieder, mit Hilfe unmittelbar gemachter Notizen. Nach seinem Tode wurden diese Sagen mit andern wertvollen Micmacmanuskripten Rands für die amerikanisch-linguistische Bibliothek des Wellesley-College angekauft und das Departement of Comparative Philology mit der Veröffentlichung beauftragt, die nun durch Miss Helen L. Webster ausgeführt ward, unter Beigabe einer guten Einleitung.

Es sind 87 Geschichten, von denen nur ein kleiner Teil vorher an verschiedenen Orten bekannt gemacht ist (S. VII f.). Sie sind nur zum Teil rein indianisch; eine Gruppe weist auf die Berührung mit den Weissen hin und verrät deren Einfluss auf Anschauung und Sitten der Micmacs; eine dritte endlich wird auf europäischen Ursprung zurückzuführen sein. Rev. Rand war selbst schon darauf aufmerksam geworden, ebenso wie der Herausgeber der Algonquin Legends of New-England, Mr. Ch. G. Leland, der übrigens Rands handschriftliche Sammlung benutzte, auf die Vermutung einer Verwandtschaft norwegischer Sagen mit denen der Wabanaki oder der nordöstlichen Algonquins, zu denen die Micmacs gehören, kam.

Für vergleichende Sagen- und Sittenkunde sind alle diese Micmacgeschichten von hohem Werte. Besonders interessant sind aber die rein indianischen.

In den Überlieferungen der Micmacs tritt ein mythisches Wesen hervor, das sie Glooscaap nennen. Glooscap lebte wie die Menschen, ass, trank, schlief, rauchte und tanzte wie sie, aber er alterte und starb nicht. Er lebte in einem grossen Wigwam in Neuschottland, bis er den Weissen weichen musste, die ihn gern gefangen hätten. Er war nicht verheiratet; ein altes Weib hielt ihm Haus und ein kleiner Bursche, Abistănăooch' geheissen, bediente ihn. Er war sehr gastfrei und das kostete ihm nicht viel. Wenn hungrige Wanderer kamen, brauchte er kein Elentier zu schlachten. Die alte Frau nahm einen alten Bieberknochen, schabte ihn in den Kessel voll Wasser, der Bursch machte Feuer darunter und sofort

schwamm der Kessel voll Fleisch. Das kleinste Stück davon sättigte den hungrigsten Gast, und ausserdem ersetzte sich jedes herausgenommne Fleischbröckchen sogleich wieder.

Glooscap hatte Macht über die Elemente. Er konnte eine solche Kälte machen, dass die Feuer seiner Feinde erloschen und sie wie starre Leichen da lagen. Er war aber ein wohlgesinnter Herr und missbrauchte seine Gewalt nicht. Die Micmacs glauben, dass er noch lebe, aber sie wissen nicht wo.

Rev. Rand hat die Geschichten nicht schlicht aus dem Micmac ins Englische übersetzt, was bei der Grundverschiedenheit der beiden Sprachen unmöglich gewesen wäre. Er erzählte sie also in his own way wie er sich ausdrückt, und dabei kam er auf poetische Umschreibungen (er hatte dichteriches Talent) und legte Deutungen ein, die freilich gegen die Forderung treuer Wiedergabe der Volkstexte verstossen. So erheben sich gegründete Bedenken, aber sie betreffen nur die Form. Das Thatsächliche der Erzählungen ist echt und darum bleiben sie eine wertvolle Quelle.

K. Weinhold.

Germanische Werbungssagen. I. Hugdietrich. Jarl Apollonius. Von Dr. Karl Wolfskehl. Darmstadt, Bergsträsser, 1893. S. 33. 8°.

„Äussere Gründe veranlassen mich, aus einem grösseren Werk ‚Germanische Werbungssagen‘ die beiden nachfolgenden Abhandlungen vorläufig zu veröffentlichen. In der vorliegenden Gestalt bieten sie zwei völlig unabhängige Bearbeitungen: ihre Stellung zu einander, sowie die ihnen im Kreis einschlägiger Sagengestaltungen zukommende Bedeutung wird erst im Rahmen der umfassenderen Arbeit zu Tage treten.“ So leitet der Verfasser sein Schriftchen, das den Anstrich einer Doktordissertation hat, ein. Ich darf mich also wohl kurz fassen und das grössere Werk abwarten, bemerke daher nur folgendes. Wolfskehl hält die taciteischen Alci (oder Alces, wie er sagt) für die Zwillingssöhne der Rindr-Rinda, die Oðin mit ihr erzeugt habe, als er sie in Weiberkleidung bezwang. Diese Verkleidung hat sich erst aus dem Weiberhaar entwickelt, das Oðin als Sturmgott zukam, wie „die seltene, bis ins kleinste gehende Ähnlichkeit zwischen Vasolt und dem germanischen Sturmgott“ beweisen soll. Ich gestehe, sie nicht finden zu können. In dem langen Haar liegt nach Wolfskehl — wer dächte nicht an Simson? — Vasolts und Oðins Stärke und geht mit ihm dahin. Oðin ist der eigentliche Hazdingaz oder Hartung. Da nun aber das lange Weiberhaar nach des Verfassers Geständnis „in der Erscheinung Vasolts gerade das einzige Element bildet, das bei Oðin nicht aufzufinden war“; da er es ferner als möglich zugiebt, dass die Verkleidung in dem Oðinsmythus ursprünglich sei, so scheint er mir seinen Aufstellungen selbst den Boden wieder zu entziehen. — Das zweite Stück der Schrift beruht auf dem hübschen Fund, dass eine Episode in der Sage von Apollonius und Herburg, die Verkleidung des Jarls in ein Spielweib und das so stattfindende Zusammentreffen mit seiner Geliebten, ihr Widerspiel in dem niederländischen Liede vom Wereltschen wijf hat. Aber damit wird doch noch nicht bewiesen, wie Wolfskehl wähnt, dass die Scene der Erzählung von Apollonius schon ursprünglich angehört habe! Man kann sie im Gegenteil nun erst recht für ein hineingezogenes, einst selbstständiges Geschichtchen erachten. Die Bemerkungen über die Züge der Verfolgung sind recht haltlos und verkennen ganz den Ton des Volksliedes. Der Verfasser macht aber anderwärts auch gute Bemerkungen und ist wohlbelesen. Die fremdsprachigen Citate hätte er genauer korrigieren sollen.

Berlin. Max Roediger.

Zur Geschichte des Märchens vom Dornröschen. Von Dr. Reinhold Spiller. Beilage zum Programm der Thurgauischen Kantonsschule zu Frauenfeld für 1892/93. 4. 37 S. und eine Stammbaumtafel.

Für diese Abhandlung möchte ich die Fachgenossen um Kenntnis- und Rücksichtnahme freundlichst bitten. Wir verdanken — man verzeihe das Einstreuen von Personalien, wo der Verfasser in der kurzen Geleitnotiz seine Absperrung von nötigen Hilfsmitteln schmerzlich beklagt — sie einem Schweizer Gymnasiallehrer, dem, nach dieser Probe zu urteilen, für die Theorie der Märchenkunde wertvolle Bereicherungen zu spenden die Fähigkeit eignet. Leider sitzt er eben abseits von den rettenden Engeln, die dem Wahrheit suchenden Pfadfinder unter die Arme greifen, sobald er Stützen für seine Entdeckungen braucht.

Über das sinnige Problem vom Dornröschen, das uralten Zaubers Geheimnisse erfüllen, spukt viel haltlose, sogar unsinnige Anschauung, trotzdem Männer wie J. Grimm, Uhland, Benfey, Liebrecht, jeder nach seiner verschiedenen Weise, es zu lösen oder wenigstens zu erklären versuchten. Spiller ist es unter grosser Mühe gelungen, sich die Auseinandersetzungen der bisherigen Forschung zugänglich zu machen. Er hat unvoreingenommen studiert und mit allem Freimute ehrlicher Überzeugung den Stab darüber gebrochen, wo er sich berufen fühlte, über sie hinauszuschreiten. Er darf es; beendigt doch jene bescheidene Einführung das Bekenntnis „den Mut des Fehlens, den Jakob Grimm im Namen der Wissenschaft verlangt, besitze ich — vielleicht nur zu sehr". Ausserdem kommt ihm aber eine ausserordentliche Anteilnahme des Gemüts, eine wahrhafte Herzenshingabe zu statten. Der leider gedrängte allgemeine Erguss zur Psychologie des Märchens, d. h. des goldechten, des Volksmärchens jauchzt förmlich von warmer Lust an dem Genusse, den dieser ewig sprudelnde Jungbronnen dem lauterer Absicht voll sich Nahenden gewährt. Im Geschwindfluge überschauen diese ersten Seiten aus der Vogelperspektive das Aufkeimen des modernen Märcheninteresses seit dem Lateinbanne des Frühmittelalters bis 1812, als der Grimmsche Anfangsband, „die erste Mustersammlung", hervortrat. Des Pariser Akademikers Charles Perrault „Contes de ma mie Oye", die 1697 zuerst trotz des Hohns und Gelächters der auf Boileaus Rezepte schwörenden geziert-raffinierten Hofclique des „siècle de Louis quatorze" bewusst Propaganda für die ideale Sache der Volksmäre trieben, enthalten „La belle au bois dormant" ebenso wie der Brüder Grimm anmutiger Reigen unvergesslicher Gestalten, zu dem Sneewitchen, Rotkäppchen u. s. w. zählen, das Dornröschen.

Nett verbindet alle diese Zweige der Pflege, die man dem traumversunkenen Königskinde angedeihen liess, Ludwig Uhland in seiner Person. Ich schalte diese Beobachtung hier ein, nicht deshalb, weil sie der streng sachlich und in der Darstellung scharf methodisch verfahrende Spiller nicht nutzbar machte oder gar etwa, weil sie mir besonders nahe liegt, sondern weil sie wirklich die Thatsache, wie all diese Fäden doch nur einem Gewebe angehören, recht beleuchtet. Auf S. 5—8 treten Uhlands fein erwogene Feststellungen über das Wachstum des Stoffes vor uns hin, die aus drei scharf abgegrenzten Gründen die Annahme eines Zusammenhangs mit oder gar einer Abhängigkeit von altnordischen Quellen zurückweisen lassen. Uhlands herrliche Rhapsodie „Märchen", die 1812 entstandene und teilweise aus Zeitereignissen erklärbare Schlussnummer der ersten Sammlung seiner „Gedichte", hätte eine hübsche Stütze für Uhlands Auffassung und Bevorzugung dieses Problems dargeboten; auf die Erläuterungen in meiner kritischen Uhland-Ausgabe (1893) I S. 277 ff. und S. 512, sowie auf die an letzterer Stelle angezogene

Abhandlung von A. Sulzbach in den „Berichten des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M.“ N. F. VIII (besonders S. 352—354) möge verwiesen sein. Ingleichen findet man in dieser Ausgabe I S. 510 die Angaben (auch die Uhlands) zu der von Spiller S. 6 angeführten Parallele der Toten von Lustnau citiert.

Auch sonst liessen sich noch einzelne kleine Ergänzungen beibringen. Der im indischen Märchen (Mahâbhârata III 13 145 ff.) vorkommende Zug, dass ein Mitglied der Froschkönigsfamilie nicht ans Wasser, die Heimat, erinnert werden darf (S. 8, Anm. 3), findet sich auch deutsch. Zu S. 11, wo des Sacristain de Cluni ‚Usage est en Normandie‘ verwendet wird, vgl. Fränkel, Archiv f. d. Stud. d. neuer. Sprachen 80, 62 und Uhland-Ausgabe II, 295, auch A. von Keller, Uhland als Dramatiker S. 311 f. Auf S. 18 sind in Anm. 1, wie der Verfasser mir mitteilte, die Notizen „Dem goldenen Esel“ und „oder den darauf beruhenden Metamorphosen des Apuleius“ zu streichen. Zu der Volksetymologie Säufritz aus Sie(g)frid über die Brücke Sewfried sehe man Fr. Zarnckes authentischen Nachweis in der Einleitung zum Nibelungenlied[1]). Fiordispina schlage man S. 16 nach.

Das Märchen „Der Weber des Wischnu“ (Pantschatantra I, no. 5) erinnert (S. 23) anlässlich des Luftbesuchs, den der Held der Königstochter abstattet, an H. Chr. Andersens „Der fliegende Koffer“ und an den Weg der Liebe, den der Doktor Faust der Sage wählt, um zu den Haremsdamen des Sultans zu gelangen. Gelegentlich der Fussnote S. 27, Anm. 3 „Die Katze spielt überhaupt im Volksglauben die Rolle eines lichtscheuen Dämons“ füge ich, da sie sich auf ein indisches Märchen (in Mrs. Frere „Old Deccan Days or Hindoo Fairy Tales“, 3. ed., London 1881) bezieht, aus der seltenen — ‚one hundred copies privately printed‘ — Sammlung von Miss Stokes, Indian Fairy Tales (Calcutta 1879) vergleichshalber die Seitenziffern 15 (cat aunt to tiger), 18, 19, 255 an. Zur Stellung des Adlers in der Mythologie (S. 29 f.) vgl. mein „Shakespeare und das Tagelied“ S. 86 f. Anm. In Anmerkung auf S. 30 scheinen mir zwei märchenmässige Motive vermischt oder wenigstens nicht ganz sauber getrennt: einmal die Neubelebung (gewaltsam) Gestorbener durch irgendwelche seltsame Mittelstufe, andererseits die mehrfache Verwandlung durch eine Reihe absonderlicher Medien in der Art des homerischen Proteus (vgl. dazu meine Nachträge German. 36, 308 f.); ja, man könnte sogar noch eine dritte Gruppe ausscheiden, die Wiedergeburt von Menschen aus den Leichen der Tiere, die sie verschlucken nach dem Stile der alttestamentlichen Jonas-Legende. Übrigens dünkt mich der daselbst von Spiller angenommene (oder Liebrecht geglaubte) Übertritt der Idee eines Sanskritstücks ins Hottentottische unwahrscheinlich. Vermisst habe ich S. 13, Anm. 1 die Bezugnahme auf Pöschels ausgezeichnete und fast lückenlose Literaturgeschichte des Schlaraffenlandes in Paul und Braunes „Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur“ Band V (vgl. auch Fränkel i. d. German. 36, 185[2])); S. 14, Anm. 2 bei den von Land zu Land gemodelten Spenden des „Tischlein decke dich“ die ganz parallele Umnennung des Harlekins nach den provinziellen Lieblingsspeisen. Behufs näheren Verständnisses des S. 19 verwerteten westfranzösichen Volksliedes, wo ein Mädchen vom Vater in den Wald geschickt wird ‚pour cueillir la nouzille [= noisette, Haselnuss]‘, sich einen grünen Dorn in den Finger sticht, einschläft und durch den ersten von drei Reitern erblickt wird, worauf der zweite sagt „sie ist

1) LXXXVI[4]. A. Richter, Deutsche Heldensagen des Mittelalters I, 257. Fränkel, Germ. 36, 183. Brunnhofer, Kulturwandel und Völkerverkehr S. 147. Jeep, Hans von Schönberg, Verf. d. Schildbürgerbuchs S. 39.

2) Hauffen, Kaspar Scheidt, S. 25, Strauch, Anzeiger f. dtsch. Altert. 18, 361. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 120.

eingeschlafen", der dritte „sie soll mein Lieb sein" dürfte erstlich an die erotische Bedeutung des Haselstrauchs in der Volkspoesie, besonders der deutschen, sodann aber auch an das, in „Der Wirtin Töchterlein" am besten verkörperte übliche Terzett der drei in Liebe entbrennenden Burschen gemahnt werden.

Sämtliche vorstehenden Glossen wollen dem überaus kenntnisreichen und scharfsinnigen Verfasser nur beweisen, wie lebhafte Teilnahme seine knapp umrissenen Auseinandersetzungen in uns erregen. Ohne jeder Silbe seines übersichtlich angelegten Gefüges beistimmen zu können, begrüssen wir dennoch diese Arbeit, deren ungemeine Reichhaltigkeit angesichts der örtlichen Vereinsamung Spillers ganz besonders bewundernswert ist, mit nachdrücklichstem Beifall. Sie fördert die begriffliche Einsicht in ein vielfach zerschlissenes Sagenproblem von hoher Wichtigkeit aufs beste und stellt zudem eine wohlgelungene Verschmelzung mythologischer Studien mit volkskundlichen rein literarischen Bodens dar, was heutzutage, wo leider gerade auf diesem schlüpfrigen und schmalen Grenzraine so oft ausgeglitten wird, warm anerkannt sei. Möge er auf diesem Felde recht bald wieder reife Frucht pflücken!

München. Ludwig Fränkel.

A Dictionary of British Folk-lore, edited by G. Laurence Gomme. Part. I. The traditional Games of England, Scotland und Ireland with Tunes, Singing-rhymes, and Methods of playing according to the variants extant and recorded in different parts of the kingdom, collected and annotated by Alice Bertha Gomme. Vol. I. Accroshay-Nuts in May. London, David Nutt. 1894. S. XIX. 433. gr. 8°.

Der Präsident der Englischen Folklore-Society G. Laurence Gomme und seine Gattin, Mrs. A. B. Gomme beginnen mit diesem Bande ein Dictionary of British Folk-lore, für das sie seit 15 Jahren reichen Stoff gesammelt haben. Den Anfang macht ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der volkstümlichen Kinderspiele, das Mrs. Gomme bearbeitet hat. Der vorliegende erste Band reicht von dem Accroshay genannten Spiel bis zu den von Gesang begleiteten Nuts in May. Der zweite wird ausser dem Abschluss eine Abhandlung über die Themen (incidents) bringen, welche in den Spielen sich finden und eine Geschichte ihres Ursprungs und ihrer Entwicklung unter Vergleichung der Kinderspiele anderer Länder entwerfen. Die einzelnen Artikel dieses ersten Bandes enthalten eine kurze Beschreibung des Spiels, teilen die Lieder, zum Teil mit ihren Weisen mit, erläutern sie zuweilen durch bildliche Darstellungen und geben auch kurze Ausführungen. Wenn der Erfolg des Unternehmens Verfasser und Verleger zur Fortsetzung ermutigt, soll im nächsten Jahre das Dictionary die Hochzeitgebräuche der Britischen Inseln vorführen.

Mrs. Gomme hat auch eine Auswahl von Spielliedern für Kinderstube und Schule veranstaltet, mit Bildern von Miss Winifred Smith, die zu Ostern d. J. erscheinen sollte. Wir begleiten alle diese Bücher mit unseren besten Wünschen.

K. W.

Allgemeine Sammlung niederdeutscher Rätsel. Nebst einigen anderen mundartlichen Rätselaufgaben und Auflösungen. Herausgegeben von Rudolf Eckart. Leipzig, Adolf Weigel 1894. S. VIII. 136. 8°.

Der Titel dieses Büchleins könnte Herrn Wustmann ein hübsches Beispiel für eines seiner Kapitel abgeben, er dient aber auch als Kennzeichen für den Verf., der ein recht eifriger Niederdeutscher ist, dem aber zu raten wäre, dass er vor der weiteren Entwickelung seiner literarischen Thätigkeit sich klar machte, was alles dazu gehört. — Die Rätsel gehen bunt durcheinander, sie wiederholen sich daher auch; unter die niederdeutschen sind mittel- und oberdeutsche hineingemischt, statt dass diese einen Anhang für sich bildeten; und kunterbunt durcheinander, ohne alle bibliographische Genauigkeit führt der Verf. des Lexikons der niedersächsischen Schriftsteller zum Schluss die Niederdeutsche Rätselliteratur auf, in der es an Lücken nicht fehlt. Ich würde dies nicht so scharf hervorheben, wenn Hr. R. E. sich in der Vorrede nicht als richtiger Dilettant über Leute, die ihre Bücher methodisch anlegen und genau ausführen, hochmütig erhöbe: er nennt sie Forscher, die in ihren Untersuchungen gern prunken. Und noch eins: Wenn er seine Sammlung zu einem Volksbuch machen möchte, das „den weitesten Volksschichten zur unterhaltenden Lektüre“ dienen soll, wird ihm zu raten sein, die in ihrer Fassung grob zotigen Rätsel wegzulassen, die wohl in Zeitschriften und Bücher aufgenommen werden müssen, welche sich die Sammlung der Volksüberlieferungen überhaupt vorsetzen, nicht aber in Unterhaltungsbücher für das ganze Volk. K. W.

Český Lid (Böhmisches Volk). Band III, Heft 2 u. 3, S. 97—288. Prag.

Die Trennung des Inhaltes in einen kulturhistorisch-ethnographischen und einen anthropologisch-archäologischen Teil ist beibehalten, wir berücksichtigen hier nur ersteren. Hochzeitbräuche, Beschreibung und Abbildung von Hochzeitbannern u. dgl.; Festbräuche (Waldteufel zu Weihnachten, Nachricht darüber vom J. 1777; das Herumgehen der vermummten „Lucien“ u. a.); allerlei Aberglauben, z. B. über die „Macht“ der Klapper- oder Pimpernuss vom J. 1560; eine alte Anweisung für Goldsucher im Riesengebirge — die älteste der Art teilte Joan. Dlugosz in seinem Liber beneficiorum der Krakauer Diöcese (circa 1450) im poln. Original mit; alte Pferdenamen, alte Rätsel und Scherzfragen, auch aus der Bibel; Ortsnamenspiele u. s. w. wechseln in bunter Reihe mit längeren und öfters mit guten und zahlreichen Illustrationen versehenen Artikeln ab. Von solchen nennen wir den Artikel über Hüttenbemalung im südlichen Mähren, von J. Koula; über den Bauernhof im böhmischen Schlesien (im Troppauischen), von V. Hauer; O. Hostinský setzt seine Studien über das böhm. Volkslied fort und erweist, dass die pessimistische Anschauung, als sei dieses fast schon ausgestorben, noch durchaus ungerechtfertigt ist; das Material ist auch mit Erbens grosser Sammlung nicht erschöpft, neue Melodien und Texte sind vielfach, zumal in Gegenden, die vom grossen Verkehr, Industriecentren u. s. w. fernab liegen, aufzufinden. Eingehend schildert auf Grund von Urbarien O. G. Paroubek die Lage des hörigen Volkes in der Podiebrader Herrschaft im vorigen Jahrhundert, als Einleitung zum Abdrucke von Gedichten eines Zeitgenossen, die den Klagen des Volkes über die unsägliche Mühsal der Robott beredten Ausdruck verleihen.

Neben der Zeitschrift selbst sei erwähnt die Fortsetzung des von Č. Zíbrt begonnenen Werkes über böhmische Trachtengeschichte: Dr. Zikm. Winter führt

dieselbe vom Anfange des XV. Jahrh. bis zur Schlacht am Weissen Berge fort (Heft 1 und 2, 300 S., 174 Illustrationen). In der Bibliothek (Knihovna) des Český Lid ist als 3. Heft die Studie von J. Černý, Beiträge zur böhmischen Volksetymologie (Příspěvky u. s. w., 1894) erschienen.

A. Brückner.

Żytje i słovo. Vistnyk literatury, istorii i folkloru vydaje Olga Franko (Leben und Wort, Bote für Literatur, Geschichte und Folklore, herausgegeben von O. F.) I. Jahrgang, Heft 1 und 2 (S. 1—320, 8°), Lemberg 1894.

Da den Kleinrussen (Ruthenen) in Russland der Gebrauch ihrer Sprache im Druck seit 1878 nahezu vollständig verwehrt ist, so ist nur der kleinere, österreichische Teil des Stammes in der Lage, Litteratur und Volkstum ungehinderter zu pflegen. Namentlich in den letztverflossenen Jahren bethätigte er sein erstarktes Selbstbewusstsein und die Pflege nationaler Geschichte und Kultur in einer Reihe litterarischer und wissenschaftlicher Unternehmungen, als deren jüngste wir die oben genannte Monatsschrift begrüssen. Den Luxus einer ausschliesslich folkloristischen Zeitschrift können sich die Kleinrussen noch nicht gestatten; im Żytje ist daher auch Belletristik, in Prosa und Vers, vertreten; dann litterarische Studien, Beiträge zur Biographie und Charakteristik kleinrussischer Schriftsteller u. dgl.: Abhandlungen allgemeineren Inhaltes, in denen namentlich vergleichende Religionsgeschichte vertreten ist (eine Studie über Budha; über neue Richtungen auf dem Gebiete der Mythologie); aber schon im bibliographischen Teil überwiegen Besprechungen folkloristischer Publikationen; es werden mitgeteilt moderne Lieder u. dergl. aus dem Munde des Volkes, Beiträge zur Geschichte der alten historischen Lieder (dumy), Apokryphe und Legenden aus Handschriften u. s. w.

Auf kleinrussischem Boden treffen zwei Kulturgebiete zusammen: auf osteuropäischem (slavischbyzantinischen) Hintergrunde machen sich nämlich westeuropäische Einflüsse bemerkbar, daher kann die Wissenschaft jedes auf Erforschung dieses Volkstumes gerichtete Bestreben nur mit Freuden begrüssen; so sei uns auch die neue Zeitschrift willkommen. A. Brückner.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 23. Februar 1894. Herr Prof. Dr. Karl Müllenhoff machte weitere Mitteilungen über naturwissenschaftliche Volksanschauungen, an seinen Vortrag vom 27. Nov. 1891 anknüpfend (vgl. diese Zeitschrift 1, 459 f.). Es kam darauf an nachzuweisen, dass die Naturanschauung des Volkes häufig selbst schwierige Erscheinungen richtig aufgefasst hat und ihrer Erklärung durch die Wissenschaft vorausgeeilt ist. So bei der Behauptung, der Schnee dünge; bei dem Glauben, dass die das Getreide bewegende Roggenmuhme Fruchtbarkeit bringe. Die Erzählung von Wieland dem Schmied in der Thidrekssage enthält die richtige

Beobachtung, dass die Vögel gegen den Wind aufsteigen und sich herablassen. Auch Pflanzensagen wurden berührt (Verwandtschaft von Stiefmütterchen und Veilchen, singende Bäume u. s. w.). Freilich sind auch irrtümliche und abergläubische Erklärungen nicht ausgeschlossen, z. B. benennt der Bergmann Gesteine, die über ihren Gehalt täuschen, nach dem vermeintlich ihn neckenden Berggeist Kobalt und Nickel, und behauptet das Volk, die Vögel folgten bei ihren Wanderungen der Milchstrasse. — Darauf besprach Herr Prof. Dr. Brückner die Anfänge des Dramas. Nicht unter griechischem Himmel allein hat es sich ausgebildet, sondern ist bei den verschiedensten Völkern vorhanden, ohne dass Zusammenhang mit dem griechischen Drama wahrscheinlich oder möglich wäre. Der Vortragende berichtet nach Gondáki über die Festspiele der Mansen, die an den nordwestlichen Zuflüssen des Ob hausen und mit den Ungarn verwandt sind. Die Aufführungen finden nach glücklichen Bärenjagden statt und sind mit mehrtägigen, kostspieligen Schmausereien und Gelagen verbunden, die der Erleger des heiligen Tieres den von nah und fern herbeiziehenden Gästen veranstalten muss. Dabei wird nicht nur die Bärenjagd schauspielerisch dargestellt, sondern auch Vorgänge des täglichen Lebens, namentlich soweit, als sie zu Verspottungen Anlass geben. Sogar das Ehebruchsdrama fehlt nicht. Brückner ist der Ansicht, dass fröhliche Gelage überall den Anstoss zu Nachahmung und Spott geben und gegeben haben, auch bei den Griechen.

Freitag, den 30. März 1894 sprach Herr Dr. Seler über Glauben und Aberglauben im alten Mexiko, bildliche Darstellungen dabei vorlegend. Hauptquelle sind die Aufzeichnungen des Paters Bernardino de Sahagun, die auf sorgsam kontrolierten Berichten von Eingebornen beruhen und bald nach der Eroberung des Landes gemacht wurden. Erörtert ward die Sage von der Herkunft der Mexikaner aus Aztlan, dem glücklichen Reiche der Unsterblichen im Norden. Ihr Führer war Uitzilopochtli, der „junge Feuerkolibri“, der mit dem Feuer oder der Sonne in Zusammenhang steht. Sie wurde als Stammvater, die Erde als Stammmutter betrachtet. Genaue Kunde über die Urheimat brachte eine Gesandtschaft, die der erste Motecuhzoma dorthin geschickt hatte. Eine andere Sage handelt von der Schöpfung der Sonne und des Mondes durch die Götter. In den Mondflecken erblickte man ein hinauf geschleudertes Kaninchen. Schwierig und mit mancherlei Fährlichkeiten verknüpft war der Weg ins Totenland (ebenfalls im Norden) für die Seele. Zusammenstossende Berge, Tiere, Wüsten, Wirbelstürme u. s. w. drohten ihr, endlich ein neunarmiger Strom. Der Glaube an Vorzeichen und Gespenster erfüllte den Mexikaner z. T. mit den Schauern der Wildnis und den Menschenopfern zusammenhängend. Prof. Roediger deutete auf Ve[illegible]ndtes und Aehnliches bei andern Völkern hin, woran es trotz aller Eigenart des mexikanischen Glaubens nicht mangelt. — Herr Generaldisponent Walden erweiterte, unter Vorlage von Zeichnungen, seine Bemerkungen über die Köhlerhütten (oben S. 106), indem er auf primitive Bauten in der Lombardei und die finnische Hota hinwies. Der Name begegnet uns nicht nur in Sibirien wieder, sondern auch in allen germanischen Sprachen (Kote, Köte, Kate). Es handelt sich dabei um eine uralte, höchst einfache Form der Wohnung. Herr Geheimrat Meitzen knüpfte daran Bemerkungen, die er bei reichlicherer Zeit vertiefen will.

Max Roediger.

Das Ei als kosmogonische Vorstellung.

Von Dr. **Franz Lukas.**

Eines der interessantesten Capitel aus der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes bilden die Vorstellungen, die sich die Völker schon von Urbeginn an über die Entstehung der Welt gemacht haben. Wer einen genaueren Blick auf dieses Gebiet wirft, wird überrascht von der Fülle und Mannigfaltigkeit der kosmogonischen Gedanken, die ihm schon in den ältesten Schriftdenkmälern, die wir überhaupt besitzen, wie in den Keilinschriften der Babylonier, den Hieroglyphen der Ägypter, dem Veda der Inder, dem Avesta der Eranier u. a., entgegentreten. Unter ihnen wieder ist eine der interessantesten kosmogonischen Vorstellungen die vom Weltei.

Der Entstehung dieser Vorstellung liegen drei Gedanken zugrunde: 1. Das Weltall in seiner gegenwärtigen Gestalt, insbesondere das feste Himmelsgewölbe gleicht einem Ei — es hatte ursprünglich schon die Gestalt eines Eies, aus dessen Teilen die einzelnen Teile der Welt entstanden. 2. Der am fernen Horizonte alltäglich scheinbar aus dem Meere auftauchende Sonnenball gleicht einem grossen Ei — so kam auch am ersten Weltmorgen aus dem Urmeere ein Ei zum Vorschein, dem der Sonnengott, die Ursache alles Lebens auf der Erde, entstieg. 3. Das Leben in der organischen Natur entwickelt sich aus einer Knospe, einem Ei oder infolge des geschlechtlichen Zeugungsaktes — so ist auch die Welt entstanden.

Diese Grundgedanken treten in den einzelnen Kosmogonien entweder isoliert und in verschiedener Weise combiniert auf und sind entsprechend der Verschiedenheit bezüglich der Ansichten vom Bau des Weltganzen und der geographischen Verhältnisse des Wohnortes bei verschiedenen Völkern auch verschieden ausgestaltet worden. Dies soll nun im Einzelnen gezeigt werden. Wir besprechen zuerst die Kosmogonien der alten Völker und teilen sie entsprechend jenen drei Grundgedanken in drei Gruppen; sodann ziehen wir zum Vergleiche und um zu zeigen, dass dieselben kosmogonischen Vorstellungen über das Weltei wie in den ältesten Zeiten auch

gegenwärtig noch fortleben, einige Weltentstehungssagen bei jetzt lebenden Völkern heran.

Wir erwähnen zunächst eine Stelle aus dem Minokhired, einer Schrift der Parsen, die nach Spiegel der Zeit der Sassaniden angehört.[1]) Hier heisst es: Himmel und Erde und Wasser und alles andere unter dem Himmel ist so geformt, wie das Ei der Vögel. Der Himmel ist über der Erde und unter der Erde einem Ei ähnlich, durch das Handwerk des Schöpfers Ahura geformt; die Erde innerhalb des Himmels ähnlich wie das Gelbe im Ei.[2]) — Hier haben wir den ersten der obgenannten Grundgedanken noch ohne jede Beziehung zur Kosmogonie: das fertige Weltall wird mit einem Ei verglichen.

Damit vergleichen wir nun einige Kosmogonien der Inder, zunächst die im Chandogya-Brahmana V, 19: Die Sonne ist das brahman, so ist die Lehre; dies ihre Erklärung: Im Anfange war dieses All nicht seiend. Tad war seiend, es veränderte sich, ward ein Ei, dieses lag ein Jahr, es spaltete sich, die beiden Schalen waren Silber und Gold, das Silber ist die Erde, das Gold ist der Himmel, die Bärmutter sind die Berge, die Hülle die Wolken, der Thau, die Aderröhren sind die Ströme, das Bauchwasser ist das Meer: Was da geboren ward, ist die Sonne.[3]) — Die oberste Stufe dieser Kosmogonie nimmt das Tad ein, d. i. nach dem Rigveda X, 129 das höchste und erste, raum- und zeitlose, unkörperliche und unbewegte einzige Existierende, dem blos die eine Eigenschaft zukommt, dass es belebt ist. Die zweite Stufe der Kosmogonie nimmt das Ei ein, das als Mikrokosmos alle Teile der Welt enthält. Auf der dritten Stufe entstehen aus den Teilen des Eies die entsprechenden Teile der Welt; auf der vierten endlich entsteht (ob aus dem Ei oder aus dem Meere, bleibt unklar) die Sonne. Auch hier ist wie im Minokhired die Beziehung der Gestalt des Eies zur Gestalt des Weltalls, also der Ursprung der Vorstellung vom Weltei aus dem bildlichen Vergleiche klar; aber das Ei dient nicht mehr blos zum Vergleiche, sondern bildet eine Entwicklungsstufe in der allmählichen Entstehung der Welt, es ist also schon übertragen worden auf das kosmogonische Gebiet. Auch in der Deutung der einzelnen Teile des Eies finden wir einen bedeutenden Unterschied gegenüber dem Minokhired. Im letzteren wird die ganze Eischale mit dem Firmament und der Dotter mit der im Mittelpunkte des Weltalls schwebenden Erde verglichen, bei den Indern hingegen bildet die eine Schalenhälfte, nämlich die obere den Himmel, die untere die Erde. Dieser Unterschied entspricht der verschiedenen Ansicht der Eranier und Inder vom Bau des Weltganzen. Die Eranier dachten sich die Welt eingeschlossen von dem kugelförmigen Himmels-

1) Spiegel, Die traditionelle Literatur der Parsen, S. 137.
2) Windischmann, Zoroastrische Studien, S. 284.
3) Weber, Indische Studien I, S. 261.

gewölbe, im Mittelpunkte desselben die Erde schwebend; die Inder aber dachten sich die bergartig gewölbte, also einer halben Eischale gleichende Erde auf dem Meere schwimmend, über der Erde den Luftraum und endlich über diesem das halbkugelige, also der anderen halben Eischale gleichende Himmelsgewölbe.[1]) Wir sehen, wie sich die Verschiedenheit bezüglich der Ansicht vom Bau des Weltganzen in der Kosmogonie und speciell in der Verwendung der Teile des Eies bei der Weltentstehung ausdrückt: Die Vorstellung vom Bau des Weltalls, ferner die Vorstellung von der Entstehung der Welt und endlich die Rolle des Welteies und seiner Teile bei der Entstehung der Welt stehen in innigstem Zusammenhange.

In ähnlicher Weise wie im Chandogya-Brahmana kommt das Weltei in einigen späteren Kosmogonien der Inder vor. Wir erwähnen nur kurz die Kosmogonie im Gesetzbuche des Manu I, 5 f.: Der uranfängliche Gott entwickelte sich zu einem goldenen Ei, das glänzend war wie die Sonne, und in welchem er selbst als Brahma, der Urvater aller Welten, geboren wurde. Dieser ruhte ein Jahr in dem Ei und teilte es sodann durch sein blosses Wort in zwei Teile. Aus den zwei Schalen formte er Himmel und Erde; in die Mitte stellte er den Luftraum, die acht Weltgegenden und die ewige Wohnung der Wasser.[2]) — Auch hier hat das Ei kosmogonische Bedeutung. Wir sehen zunächst den dritten der eingangs erwähnten drei kosmogonischen Grundgedanken schärfer als in der vorigen Kosmogonie hervortreten: Das Ei ist Entwicklungs-, gleichsam Embryonalzustand für den persönlichen Weltbildner Brahma; dann aber ist auch der erste jener Grundgedanken, nämlich die Beziehung der Gestalt des Eies zur Gestalt des Weltganzen und seiner entsprechenden Teile und endlich auch die der Kosmogonie zugrunde liegende Ansicht der Inder von der auf dem Urmeere schwimmenden als bergartigen Hochbau (Berg Meru) gedachten Erde und dem darüber gewölbten den Luftraum allseitig einschliessenden festen Himmel unzweideutig zu erkennen.

Eine Andeutung dieser Kosmogonie kommt schon im Veda, der ältesten Schriftensammlung der Inder, und zwar im Rigveda X, 121 vor. Hier wird Hiranyagarbha als der zuerst Entstandene bezeichnet. Hiranyagarbha ist aber nichts anderes als ein Beiname eines unbekannten Gottes, welcher Prajapati, Herr der Geschöpfe genannt wird, und bedeutet soviel als der Goldentsprossene, d. h. der aus dem goldenen Ei Hervorgegangene.[3])

1) Diese Vorstellung vom Bau des Weltalls haben die Inder mit den Babyloniern gemeinsam. Auch diese stellten sich nach Jensen, die Kosmologie der Babylonier S. 253 die Erde als eine auf dem Weltmeere ruhende Hohlkugel vor. Diodor II, 31 hat demnach recht, wenn er erklärt, dass sich die Chaldäer die Erde in der Gestalt eines umgestülpten Bootes vorgestellt haben. — Die Vorstellung vom Weltei jedoch finden wir in der bisher bekannten Kosmogonie der Babylonier nicht.

2) Nach Muir, Original Sanskrit Texts IV, p. 26.

3) Muir, O. S. T. IV, p. 31.

Wir wenden uns nun zu einer Kosmogonie der Phönizier und zwar zu jener des Mochos, die uns der Neuplatoniker Damascius (quaestiones de primis principiis c. 125, ed. Kopp p. 385, ed. Ruelle p. 323) überliefert hat. — Die Kosmogonie nennt zuerst zwei materielle Grundwesen, den Äther, d. i. die helle Luft der Höhe, und den Aër, die tiefer liegende dichte Luft. Dazu kommt der Wind als das bewegende Prinzip, ferner Ulomos (= Zeugungstrieb empfinden) in der Bedeutung als Trieb, Verlangen nach der Entstehung der Welt. Aus ihm ging Chusoros und das Ei hervor. Chusoros (= Künstler, Eröffner) brach das Ei entzwei, aus dessen beiden Hälften nun Himmel und Erde entstanden. — Hier steht das Ei auf einer viel späteren kosmogonischen Stufe als in der indischen Kosmogonie. Ein weiterer wichtiger Unterschied besteht darin, dass der Eröffner des Eies nicht in diesem wie Brahma, sondern unabhängig von ihm und früher entsteht. Der dritte der oben erwähnten drei kosmogonischen Grundgedanken (Ei = Embryonalzustand) tritt hier bedeutend weniger hervor als in der Kosmogonie nach Manu. Doch gleichen sich die Kosmogonien darin, dass auch hier aus den Schalenhälften Himmel und Erde entstehen und somit die Beziehung der Gestalt des Eies und die kosmogonische Verwendung seiner Teile zur Gestalt des Weltganzen deutlich erkennbar ist.

Endlich ziehen wir noch eine griechische Kosmogonie zum Vergleich heran, die uns der im 2. Jahrh. unserer Zeitrechnung lebende Apologet Athenagoras (XVIII, p. 18, Gall. XV, 64 ed. Dechairr) als eine dem orphischen Kosmogonienkreise angehörende überliefert hat. Das Erste von allem ist Wasser; aus ihm entsteht ein Drache mit dem Kopfe eines Löwen und Stieres und dem in der Mitte zwischen beiden sich befindenden Antlitze eines Gottes. Dieses Wesen, welches den Namen Herakles und Chronos hatte, erzeugte ein Ei, das in zwei Hälften zerriss; aus der oberen Hälfte wurde der Himmel, aus der unteren die Erde. — Diese Kosmogonie erinnert, was die Stellung des Welteies betrifft, mehr an die Kosmogonie der Phönizier als an die der Inder, insofern nämlich auch bei ihr die embryonale Bedeutung des Eies weniger hervortritt als in der indischen. Mit der Kosmogonie der Inder und Phönizier hat sie das gemeinsam, dass aus der einen Schalenhälfte der Himmel, aus der anderen die Erde entstand.

Vergleichen wir nun die bisher erwähnten Kosmogonien der Inder, Phönizier und Griechen, so zeigen sie, so sehr sie auch in Bezug auf Zeit und Art des Entstehens und in ihrem speciellen Ausbau verschieden sind, doch in Bezug auf die Vorstellung vom kosmogonischen Ei eine grosse Ähnlichkeit. In allen diesen Kosmogonien entspringt die Vorstellung vom Weltei dem Vergleiche der Gestalt des Eies mit der Gestalt des Weltganzen oder genauer gesagt mit der Gestalt des einer halben Eischale ähnlichen festen Himmelsgewölbes und der auf dem Wasser ruhenden bergartig gewölbten Erde. Dieser Ursprung der Vorstellung vom Weltei

ist aus der Kosmogonie selbst daraus zu erkennen, dass aus den Teilen des Eies die in Bezug auf Lage und Form entsprechenden Teile des Weltganzen entstehen: aus der oberen Schale der über uns sich wölbende Himmel, aus der unteren Schale die unter dem Himmel auf dem Meere ruhende Erde. Allen diesen Kosmogonien liegt daher die gleiche (jedoch von der eranischen verschiedene) Ansicht vom Bau der Welt zu Grunde, nämlich die Ansicht, dass die auf dem Weltmeere schwimmende Erde und der über ihr sich ausdehnende Luftraum von dem einer halben Eischale ähnlichen festen Himmelsgewölbe überspannt ist. Die Vorstellung vom Weltei und von der Verwendung seiner Teile bei der Weltentstehung entspricht der Vorstellung vom fertigen Weltganzen, was ja auch gar nicht anders möglich ist, da eben das fertige Weltganze aus den Teilen des Eies entstand.

Wir wenden uns nun zu einer anderen Gruppe von Kosmogonien, in denen der Vorstellung vom Weltei der zweite der oben erwähnten Grundgedanken, nämlich der Vergleich der aufgehenden Sonne mit einem Ei zugrunde liegt. Nach dem Rigveda X, 72 wird die Sonne von den Adityas, d. i. den aus der Urgöttin Aditi (= dem noch ungeteilten, einheitlichen All) hervorgegangenen Göttern, aus dem Urmeere emporgehoben und hierauf von Aditi (die auch die specielle Bedeutung einer Lichtgöttin hat) an den Himmel versetzt. Die Sonne hat aber hier den Beinamen Martanda, d. i. des Eies Sohn.[1]) Das deutet auf die Vorstellung hin, dass die Sonne ursprünglich in Gestalt eines Eies im Urmeere verborgen war und erst nachdem die Götter das Ei aus dem Meere emporgehoben hatten, ihre Eihülle verliess. Den Ursprung dieser Vorstellung zu deuten, ist nicht schwer: Das Bild von der täglich scheinbar aus dem Meere auftauchenden Sonne wurde auf den ersten Weltmorgen, also auf das kosmogonische Gebiet übertragen und dabei die Gestalt des Sonnenballes mit der eines Eies verglichen.

Dieselbe Vorstellung, jedoch klarer und in bestimmterer Form entwickelt finden wir in der Kosmogonie der Ägypter: Am Anfange war weder Himmel noch Erde. Von dichter Finsternis umgeben erfüllte den Weltraum ein grenzenloses Urwasser, welches die männlichen und weiblichen Keime der künftigen Welt in sich barg. Von Anfang an wohnte im Urstoff die göttliche Kraft, der Urgeist, und durchdrang alle seine noch nicht differenzierten Teile so innig und unzertrennlich, dass er mit ihm geradezu identisch war. Der göttliche Urgeist fühlte Verlangen nach schöpferischer Thätigkeit und sein Wille, personifiziert als Gott Thot, erweckte die Welt, deren Gestalt und formenreiche Gebilde sich in seinem Auge vorher abgebildet hatten, zum Leben. Das Wort des Urgeistes (Thot) brachte nämlich beseelte und einsichtsvolle, gesetzmässig verlaufende Bewegung in

1) Ludwig, Der Rigveda II, S. 576; Grassmann, Der Rigveda II, S. 358.



den gebundenen Urstoff. Derselbe fing an, sich zu ordnen, indem zunächst seine Eigenschaften in Gestalt von vier Götterpaaren in Erscheinung traten — die kosmogonische Achtheit: Nun und Nunet, die zeugende und gebärende Urmaterie, Heh und Hehet, der ägyptische Aion-Eros-Pneuma, Kek und Keket, der finstere Raum, Nenu und Nenut, die Ruhe. Sie bilden die Anfänge, die Väter und Mütter der Dinge, welche der unsichtbare göttliche Gedanke in ein harmonisch gebildetes sichtbares Ganze umwandelt. Der erste Schöpfungsakt begann mit der Bildung eines grossen Eies, welches von den Händen des Götterpaares der unendlichen Zeit (Heh und Hehet) getragen aus dem Urmeere emportaucht. Aus dem Ei entsprang der Licht- und Sonnengott Ra, die unmittelbare Ursache des Lebens im Bereiche der irdischen Welt. Nun begann die Bildung der Welt, nach ägyptischer Auffassung des Leibes und der Wohnung Gottes.[1]) — Das Emporheben des Sonneneies aus dem Urmeere durch das Götterpaar der unendlichen Zeit und der damit zusammenfallende Beginn des Lebens auf der Erde lässt uns den Ursprung dieser Vorstellung aus der Übertragung der Beobachtungen beim täglichen Sonnenaufgang auf den ersten Weltmorgen besonders deutlich erkennen: Der am äussersten Rande des Meeres scheinbar aus demselben emportauchende, einem Ei ähnliche Sonnenball erweckt die Erde aus der Ruhe der finsteren Nacht zu neuem Leben Tag für Tag seit undenklichen Zeiten, also auch am ersten Weltmorgen bei der Entstehung der Welt.[2])

Endlich vergleichen wir mit den beiden zuletzt erwähnten Kosmogonien der Inder und Ägypter noch eine Kosmogonie der Griechen und zwar die sogenannte rhapsodische Kosmogonie der Orphiker, die uns Damascius (quest. d. pr. princ. c. 123 ed. Kopp p. 380, ed. Ruelle p. 316 f.) mitteilt. An der Spitze derselben steht Chronos, die Urzeit, als dasjenige Prinzip, von dem nicht mehr abstrahiert werden kann, als die nothwendige Voraussetzung für die Entwicklung der Welt. Sodann folgen der Äther und das Chaos; letzteres ist der unermessliche Raum, in welchem die Welt entsteht, ersterer ist die lichte Urmaterie, die den unermesslichen Raum erfüllt. Aus dem Äther entsteht im Urraume ein Ei, aus welchem, nachdem es befruchtet worden, Phanes, Erikapaios und Metis hervorgehen, das sind Personificationen des innerweltlichen Lichtes, der lebenspendenden schöpferischen Kraft und der Einsicht. Phanes bringt Sonne und Mond, sowie Tag und Nacht hervor. Mit der Nacht zeugt er Uranos und Gaia, die Nacht allein gebiert die Titanen, die unter des Kronos Führung den Uranos besiegen. Kronos vermählt sich mit der Rhea und zeugt mit ihr den Zeus. Dieser verschlingt den Phanes und wird dadurch befähigt, das All aus sich

1) Nach Brugsch, Die neue Weltordnung nach Vernichtung des sündigen Menschengeschlechtes S. 35; Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter S. VIII u. 101 f.; Brugsch, Die Ägyptologie, S. 25, 169 f.

2) Vgl. Brugsch, Rel. u. Mythol der alten Ägypter, S. 102.

hervorzubringen.[1]) — Hier ist das Ei Lichtei im vollsten Sinne des Wortes, es entsteht aus der lichten Urmaterie und aus ihm geht das schöpferische innerweltliche Licht hervor. Daneben tritt aber auch der dritte der eingangs erwähnten für die Übertragung des Eies auf das kosmogonische Gebiet massgebenden Grundgedanken stärker hervor als in den beiden vorher erwähnten gleichfalls das Lichtei enthaltenden Kosmogonien der Inder und Ägypter; denn vom Ei wird hier ausdrücklich gesagt, dass es befruchtet und dadurch befähigt wird, den dreigestaltigen Gott Phanes-Erikapaios-Metis hervorzubringen. Das Ei ist also für diesen Embryonalzustand.

Diese drei Kosmogonien der Inder, Ägypter und Griechen, die wir zuletzt besprochen haben, bilden eine zweite Gruppe, die sich von der ersten dadurch unterscheidet, dass das Ei in specieller Bedeutung Lichtei ist; ihm entspringt das innerweltliche Licht, personifiziert als Martanda, Ra und Phanes, und von diesem erst geht die weitere Entwicklung der Welt aus. In den Kosmogonien der ersten Gruppe hingegen ist das Ei Weltei in weiterem Sinne, indem nämlich aus den Teilen des Eies die entsprechenden Teile der Welt entstehen; das Ei ist präformierter Weltbildungsstoff. Darin, dass für die Entstehung der Vorstellung vom Lichtei der Vergleich der Gestalt der Sonne mit der eines Eies massgebend ist, berührt sich diese zweite Gruppe von Kosmogonien mit der ersten. Dadurch aber, dass das Lichtei zugleich Embryonalzustand für den persönlich gedachten Licht- oder Sonnengott als der Ursache des irdischen Lebens ist, stellt die zweite Gruppe den Übergang zu der nun zu besprechenden dritten Gruppe von Kosmogonien dar, in denen für die Übertragung des Eies auf das kosmogonische Gebiet der dritte der oben erwähnten Grundgedanken ausschlaggebend gewesen ist.

Wir wenden uns wie in den vorigen zwei Gruppen zunächst zu den Kosmogonien der Inder. Eine Andeutung des Eies als Embryonalzustand für die Entwicklung der Welt finden wir wie für das kosmogonische Ei in den schon erwähnten zwei Formen auch hier schon in der ältesten Schriftensammlung der Inder, dem Veda, und zwar im Atharva-Veda IV, 2, 8: Die Wasser, ein Kind erzeugend, liessen im Anfange einen Embryo entstehen, und dieser erhielt, als er geboren ward, eine goldene Hülle — d. h. der Embryo, den das Urwasser hervorbrachte, befand sich in einem goldenen Ei. Vollständiger ausgeführt finden wir diese Vorstellung in den Brahmanas. So heisst es im Çatapatha-Br. XI, 1, 6, 1 f.: Im Anfange war das All nichts als Wasser. In diesem entstand der Wunsch zu schaffen und infolge dessen ein goldenes Ei, welches ein Jahr lang im Wasser schwamm, worauf aus ihm Prajapati geboren wurde. Dieser brachte durch sein blosses Wort Himmel und Erde und den Luftraum zwischen beiden

1) Vgl. Lobeck, Aglaophamus I, S. 496 f.

zum Vorscheine.[1]) — Vergleichen wir diese Kosmogonie mit der oben schon erwähnten des Manu; in beiden entsteht aus dem Ei der persönliche Weltbildner, in beiden also ist das Ei Embryonalzustand für diesen. Aber in der Kosmogonie des Manu bildet Brahma aus den Schalen des Eies Himmel und Erde, während in der zuletzt angeführten Kosmogonie das Ei keine weitere Rolle spielt, es ist blos Entwicklungszustand für Prajapati. Hier also tritt der dritte der oben erwähnten für die Entstehung der Vorstellung vom kosmogonischen Ei massgebende Gedanke allein hervor.

Ähnliche Kosmogonien finden wir noch in einer Reihe anderer (jüngerer) Schriften der Inder. Wir erwähnen nur noch die im Vishnu-Purana I, 2, 45 f.: Ursprünglich waren die Elemente von einander getrennt und deshalb nicht imstande, lebende Wesen hervorzubringen. Als sie aber in eine andere gegenseitige Lagerung kamen, vereinigten sie sich und es entstand ein Ei. Dieses Ei, eigentlich nichts anderes als eine grosse Wasserblase, war, gleichwie der Samen der Kokosnuss von den verschiedenen äusseren Samenhüllen umgeben ist, umhüllt von den materiellen Elementen, zu innerst von Wasser, Feuer, Luft und Äther, dann von dem gemeinschaftlichen Prinzip dieser vier Elemente, hierauf folgt der (materiell) gedachte Verstand und zu äusserst endlich die noch ungetrennte Materie. Im Innern des Eies, in dem sich Vishnu in der Gestalt des Brahma befand, war die ganze Welt mit allen ihren Bergen, Continenten, Meeren, Gestirnen, Göttern und Menschen enthalten.[2]) — Hier finden wir das Eigenthümliche, dass das Ei, nachdem es als ein den natürlichen Entwicklungsvorgängen analoger Entwicklungszustand der Welt auf das kosmogonische Gebiet übertragen worden war, zur Erläuterung verglichen wird mit einem anderen natürlichen, aber dem Pflanzenreiche entnommenen Entwicklungszustand — ein Vorgang, der den Ursprung dieser Form des kosmogonischen Eies aus der Beobachtung der Natur mit potenzierter Deutlichkeit erkennen lässt.

Dieser Ursprung des kosmogonischen Eies aus der Naturbeobachtung macht es uns begreiflich, dass an Stelle des Eies auch andere Entstehungsarten des organischen Lebens in die Kosmogonie aufgenommen worden sind. Da ist zunächst die Weltentstehung aus der Lotosknospe. Nach dem Bhagavata-Purana II, 6, 15 f. u. X, 33, 7 f. erhebt sich aus dem Urwasser die goldene Lotosblume; aus ihrer Knospe geht Brahma hervor und dieser bildet nun aus den einzelnen Blättern der Blume die Teile der Welt. Die Ähnlichkeit dieser Kosmogonie mit der nach Manu ist in die Augen springend. Dieselbe Rolle wie dort das Ei spielt hier der Lotos: Hier ist die Knospe, dort das Ei Embryonalzustand für Brahma, hier bildet Brahma aus den Blättern der Lotosblume, dort aus den Schalen des Eies

---

1) Muir, Sanskr. Texts IV, p. 21.
2) Muir a. a. O. IV, p. 35.

die Welt. Wie die Vorstellung vom kosmogonischen Ei, so ist auch die vom kosmogonischen Lotos der Naturanschauung entnommen: So wie die Lotosknospe sich aus dem Wasser erhebt, sich entfaltet und ihre Blätter ausbreitet, breitete auch der dem Urwasser entstiegene Brahma die Länder der Erde auf dem Meere aus. Im Bhag.-Pur. III, 20, 12 f. finden wir sogar Ei und Lotos in derselben Kosmogonie vereinigt: Die ursprünglich von einander getrennten materiellen Elemente der Welt wurden durch die Macht des Schicksals vereinigt und bildeten ein Ei. Dieses lag leblos und unbeweglich im Urwasser und in ihm verweilte der uranfängliche Gott tausend Jahre. Aus seinem Nabel entsprang eine Lotosknospe, glänzend wie tausend Sonnen, aus welcher, durchdrungen von dem im Ei ruhenden göttlichen Wesen, Brahma geboren wurde. Dieser errichtete nun die Welt aus seinem eigenen Leibe.[1]) — Der Unterschied von der vorher erwähnten Kosmogonie bezüglich der kosmogonischen Rolle des Lotos besteht darin, dass der letztere hier blos Entwicklungszustand ist und nicht zugleich auch den Stoff zur Bildung der Erde darbietet. Wie in den Kosmogonien der späteren indischen Literatur überhaupt die einfachen kosmogonischen Grundgedanken der älteren Schriften immer mehr combiniert werden, so sehen wir auch hier das Ei, den Lotos und die Weltentstehung aus dem Körper Brahmas in derselben Kosmogonie vereinigt.

Auch in der ägyptischen Kosmogonie finden wir die Lotosknospe. In einer der Inschriften von Denderah überreicht ein Pharao dem Sonnengotte Horsamtaui, „dem aus der Lotosblume aufleuchtenden herrlichen Knaben“ eine Lotosblume mit den Worten: „Ich reiche dir die Blume, welche im Anfange entstand, die herrliche Lilie auf dem grossen See. Du tratest heraus in der Stadt Chmum aus der Mitte ihrer Blätter und du erleuchtetest die Erde, welche noch in Finsternis gehüllt war.“[2]) In den Inschriften der Tetapyramide wird auch Ra der Knospende genannt: O Ra, o Knospender, knospe! O Blühender, blühe auf!“[3]) Ausdrücke, welche beweisen, dass nicht die Blume, sondern die Knospe als Entwicklungszustand, aus dem sich die Blume erst entfaltet, Anlass gegeben hat, den Lotos in die Kosmogonie aufzunehmen. Ei und Lotos entsprechen einander vollständig. In der indischen Kosmogonie geht aus dem Ei der persönliche Weltbildner hervor, desgleichen aus dem Lotos, aus den Teilen des Eies entstehen die Teile der Welt, aus den Blättern des Lotos die Länder der Erde. In der ägyptischen Kosmogonie spielt das Ei eine andere Rolle als in der indischen, in Übereinstimmung damit auch der Lotos. Sowie nämlich aus dem Ei nicht der Weltbildner, sondern das innerweltliche Licht hervorgeht, so auch aus dem Lotos.

1) Muir a. a. O. IV, p. 37.

2) Mariette Denderah I, 55 a, Brugsch, Rel. u. Myth. d. alt. Ägypter, S. 121 f.

3) Strauss, Die altägyptischen Götter und Göttersagen, S. 249.

Aber nicht blos die Entwicklung des Lebens im Tier- und Pflanzenreich, sondern auch der menschliche Zeugungsakt wurde auf das kosmogonische Gebiet übertragen. Schon im Rigveda X, 61, 7 heisst es: Als der Gott seine eigene Tochter begattete und dabei den Samen über die ganze Erde ergoss, da schufen die vorsehenden Götter das Brahma, Vastoshpati. die Hüter der heiligen Werke. Der hier nur angedeutete Vorgang ist ausführlicher erklärt im Çatapatha-Brahmana 1, 7, 4, 1 f.: Prajapati warf die Augen auf seine eigene Tochter und wohnte ihr bei. Das war in den Augen der Götter ein Verbrechen. Rudra eilte herbei und durchbohrte Prajapati (während des Aktes). Dabei fiel die Hälfte des Samens auf die Erde.[1]) — Auch in anderen indischen Literaturwerken spielt dieser Vorgang eine kosmogonische Rolle. Bekannt sind ja auch die Götterzeugungen in den griechischen Kosmogonien, insbesondere bei Hesiod und den Orphikern. — Ob die Welt aus dem Ei, oder aus der Knospe, oder als das Produkt des menschlichen Zeugungsaktes entsteht, das Bild ist verschieden, aber der Grundgedanke ist derselbe: Die Welt entsteht auf dieselbe Weise wie das lebende Wesen (Pflanze, Tier, Mensch) in der Natur.

Auch in der griechischen Kosmogonie finden wir das Ei als embryonalen Entwicklungszustand. Der rhapsodischen Kosmogonie der Orphiker bei Damascius haben wir schon erwähnt und gehört, dass das Ei zwar Lichtei wie bei den Ägyptern ist, dass aber Phanes aus dem Ei erst entsteht, nachdem dieses befruchtet worden war. Das Ei ist also Embryonalzustand für Phanes ganz nach Analogie des Entstehens in der Natur. Diese Rolle des kosmogonischen Eies tritt noch in einer anderen Kosmogonie der Orphiker deutlich hervor, die uns gleichfalls Damascius (qu. d. pr. princ. c. 123 ed. Kopp p. 380, ed. Ruelle p. 316) mitteilt und als die Kosmogonie nach Hieronymus und Hellanicus bezeichnet. An der Spitze derselben stehen als materielle Grundwesen Wasser und Erde, daraus geht Chronos, die mit Notwendigkeit und unabwendbarer Macht wirkende Zeit hervor, die den feuchten Äther, das unermessliche Chaos und den nebeligen Erebos erzeugt. Im Urraume bringt nun Chronos ein Ei hervor, dass die Samen (die Keime) der künftigen sinnlichen Welt in sich birgt. Den Schluss der Kosmogonie bildet Zeus (-Protogonos-Pan), der Ordner des Alls und der gesamten Welt. — Auch hier ist das Ei Entwicklungszustand, aber es unterscheidet sich vom Ei der rhapsodischen Kosmogonie dadurch, dass es nicht blos Entwicklungszustand für den Lichtgott, sondern in viel allgemeinerer Bedeutung Entwicklungszustand für die gesamte sinnliche Welt und wahrscheinlich auch — der Wortlaut des Textes lässt hierüber keine sichere Entscheidung zu — für Zeus, den persönlichen Weltbildner ist. Es ist Weltei im allgemeinsten Sinne.

1) Muir a. a. O. IV, S. 38.

Mehr Ähnlichkeit mit der rhapsodischen zeigt die Kosmogonie nach Clemens Rom. Recogn. X, 7, 316. Aus dem unbestimmten Urstoff entsteht ein Ei, aus dem wie in der rhapsodischen Kosmogonie Phanes hervorgeht. Unter den weiteren bei Clemens Rom. aufgezählten kosmogonischen Faktoren: substantia, prudentia, motus, coitus, ex his factum coelum et terra, erscheint wie in der indischen Kosmogonie auch der geschlechtliche Zeugungsakt.

Die kosmogonische Rolle des Eies bei Epimenides ist zu unklar, als dass wir uns länger dabei aufhalten sollten.

Aristophanes (Vögel 693 f.) setzt als das Erste das Chaos, die Nacht, den Erebos und Tartaros. Hierauf gebiert die Nacht ein Windei, aus dem Eros hervorgeht. Dieser mischt alles durcheinander, worauf der Himmel, das Meer, die Erde und die Götter zum Vorschein kommen. — Auch hier ist das Ei Embryonalzustand und zwar für Eros; interessant ist es, dass das Ei als Windei, d. i. als ein ohne geschlechtliche Zeugung befruchtetes Ei bezeichnet wird, womit wohl in ausdrücklicher Betonung hervorgehoben werden soll, dass Eros, als der erste der Götter, überhaupt als das erste lebende Wesen nicht die Frucht einer geschlechtlichen Zeugung sein kann.

Zwei Erwähnungen des Welteies bei den Phöniziern, nämlich in der Kosmogonie des Sanchuniathon (vgl. Orelli Sanch. Fragm. 8 f.) und in der Kosmogonie der Sidonier, die Damascius (a. a. O. c. 125 ed. Kopp p. 385, ed. Ruelle p. 323) nach Eudemus mitteilt, können wir übergehen, da bei jener die kosmogonische Rolle des Eies, bei dieser der Text unsicher ist.

Hiermit haben wir die Kosmogonien der alten Völker, in denen das Ei als kosmogonische Vorstellung vorkommt, erschöpft. Wir haben dieselben in drei Gruppen eingeteilt. In der ersten Gruppe hat die Übertragung des Eies auf das kosmogonische Gebiet ihren Grund in dem Vergleiche der Gestalt des Weltganzen mit der eines Eies. Aus den Teilen des Welteies entstehen die entsprechenden Teile der Welt, aus der oberen Schalenhälfte der Himmel, aus der unteren die mit einer umgestülpten Eischale verglichene Erde. Hier ist das Ei Weltei in morphologischem und substanziellem Sinne, es ist präformierter Weltbildungsstoff. In diese Gruppe gehören die Kosmogonien der Inder im Chandogya-Brahmana, im Gesetzbuche des Manu (und einigen anderen späteren Schriften), und eine Andeutung dieser Form des Welteies im Rigveda X, 129; ferner die phönizische Kosmogonie nach Mochos und endlich die orphische Kosmogonie nach Athenagoras. In den Kosmogonien der zweiten Gruppe entspringt die Vorstellung vom kosmogonischen Ei der täglichen Beobachtung des scheinbar aus dem Meere emporsteigenden Sonnenballes und dem Vergleiche desselben mit einem Ei. Aus dem Ei entsteht nicht direkt die Welt wie in den Kosmogonien der ersten Gruppe, sondern der Licht- resp. Sonnengott. Hier ist das Ei Lichtei. In diese Gruppe gehören die indische Kosmogonie im Rigveda X, 129, die Kosmogonie der Ägypter und die

rhapsodische Kosmogonie der Orphiker. In den Kosmogonien der dritten Gruppe endlich hat die Aufnahme des Eies in die Kosmogonie ihren Grund in der Vorstellung, dass sich die Welt ähnlich entwickelt habe, wie das organische Leben in der Natur. Hier ist das Ei Embryonalzustand für den Weltschöpfer (Brahma, Prajapati, Vishnu, Phanes, Eros), oder es enthält die Keime der künftigen Welt in sich. Zu dieser Gruppe gehören die indischen Kosmogonien im Atharva-Veda, im Çatapatha-Brahmana, bei Manu, im Vishnu-Purana und anderen jüngeren Schriften, ferner bei den Griechen die rhapsodische Kosmogonie, die nach Hieronymus und Hellanicus, die bei Clemens Rom., und endlich die bei Aristophanes.

Bevor wir uns zu den Kosmogonien jetzt lebender Völker wenden, wollen wir nur kurz die Frage nach der Wanderung der Vorstellung vom Weltei erwähnen. Wir finden diese Vorstellung bei den Indern, Ägyptern, Phöniziern und Griechen, also Völkern, die in vielfache Berührung mit einander gekommen sind und sicher nicht blos ihre Waren, sondern auch ihr Wissen ausgetauscht haben. Es kann daher die Möglichkeit, dass auch die Vorstellung vom Weltei von einem Volke zum anderen übergegangen sei, nicht schlechtweg bestritten werden. Fragen wir uns aber, ob es notwendig ist, zur Erklärung des Vorhandenseins dieser Vorstellung bei irgend einem Volke ohne einen zwingenden Grund, wie es etwa ein historischer Nachweis aus der uns bekannten glaubwürdigen Literatur wäre, eine Entlehnung anzunehmen, so lautet die Antwort: nein. Die Erklärung des Werdens der Welt und ihrer Teile bildet den Hauptzweck in allen jenen Kosmogonien, in denen die Welt nicht direkt als das Werk eines persönlichen Schöpfers oder Weltbildners betrachtet wird. Da aber dieses Werden kein anderes sein kann, als das Werden in der Natur überhaupt, so ist es ja ganz natürlich, dass die Beobachtungen über das Entstehen der Dinge in der Natur, der Pflanzen, Tiere und Menschen, auf das kosmogonische Gebiet übertragen wurden und dass somit die Aufnahme der natürlichen Fortpflanzungs- und Entstehungsvorgänge aus der Knospe, dem Ei und durch den geschlechtlichen Zeugungsakt jedem Volke von selbst sich aufdrängte und nicht erst von einem anderen entlehnt zu werden brauchte. Der sicherste Beweis dafür, dass sich das Vorhandensein der Vorstellung vom Weltei in so vielen Kosmogonien durch natürliche und sich von selbst darbietende Denkvorgänge viel einfacher und sicherer erklären lässt als durch die unbewiesene Annahme einer Entlehnung, liegt darin, dass sich ganz ähnliche Vorstellungen vom Weltei, wie wir sie eben in den Kosmogonien der alten Völker kennen gelernt haben, auch in den Weltentstehungssagen gegenwärtig lebender Völker finden.

Wir erwähnen zunächst eine Kosmogonie der Letten nach Veckenstedt: Dem Munde des uranfänglichen Gottes entströmte das Wort als Windhauch. Aus diesem ward ein Adler. Nachdem Gott Finsternis und Licht geschieden hatte, wies er dem Adler den finsteren Raum zum Auf-

enthalte an. Der Adler jedoch beschloss, sich in den lichten Raum zu Gott zu begeben. Deshalb entstand zwischen beiden ein Kampf, in welchem Gott siegte und den Adler zerriss. Aus dessen Blut entstand das blaue Meer, sein Leichnam löste sich darin zu Schlamm auf. In seinem Innern barg er ein grosses Ei, das Gott zerschlug und in zwei Hälften teilte; in der einen war eine schwarze, in der anderen eine weisse klebrige Masse. Gott warf die beiden Eischalen von sich; die eine flog nach oben und bildete das Gewölbe des Himmels, die andere fiel in das Meer. Der vom Leichnam des Adlers herrührende Schlamm sammelte sich darin und ward zur Erde. Aus der weissen Masse bildete Gott gute Geister oder Engel, aus der schwarzen aber böse Geister oder Teufel.[1]) — In dieser Kosmogonie ist unzweideutig gesagt, wie das Ei entstand und welche Rolle es bei der Entstehung der Welt spielte: Es entstand im Leibe eines Vogels und aus seinen Teilen entstehen die entsprechenden Teile der Welt, aus der oberen Schale der Himmel wie in anderen Kosmogonien, aus der unteren Schale — in ganz origineller Weise abweichend von allen übrigen Kosmogonien — nicht die Erde selbst, sondern das Behältnis, in dem sich nun der Schlamm unbehindert von der auflösenden Wirkung des Meeres zur festen Erde verdichten konnte. Diese Abweichung bezüglich der Verwendung der unteren Schalenhälfte von anderen Kosmogonien hat darin ihren Grund, dass die Letten in einem vorwaltend ebenen Lande wohnen und sich also bei ihnen nicht wie bei den Indern die Vorstellung von einem bergartigen Aufbau der Erde bilden konnte; es musste daher auch die untere Schalenhälfte eine andere Verwendung finden — ein interessantes Beispiel, wie die geographischen Verhältnisse des Wohnortes bei der Entstehung der Kosmogonien mitwirken. Für die Entstehung und die kosmogonische Rolle des Welteies finden wir von den eingangs erwähnten drei Grundgedanken den dritten, der sich im Ursprung des Eies aus dem Vogel, und den ersten, der sich in der Verwendung des Eies resp. der oberen Schalenhälfte bei der Entstehung der Welt ausdrückt.

Sehr interessant sind die kosmogonischen Vorstellungen der Žamaiten (Lithauer): „Anfangs war keine Erde da, sondern eine Masse von ungeheurer Grösse; dieselbe glich einem Ei. Nachdem sich die Sonne Jahrhunderte hindurch um diese Masse bewegt hatte, zerplatzte diese Hülle unter dem Einflusse ihrer erwärmenden Strahlen und die Erde kam zum Vorschein."[2]) — Das Ei ist beschränkt auf die Entstehung der Erde, es ist nicht Welt-, sondern Erdei. Der Ursprung dieser Vorstellung aus der Übertragung natürlicher Entwicklungsvorgänge auf das kosmogonische Gebiet verrät die Vorstellung von der Bebrütung des Eies durch die Sonne. Noch in einer anderen Beziehung ist die Kosmogonie der Žamaiten

1) Vgl. Zeitschr. f. Volkskunde von Veckenstedt, Bd. II, S. 3.

2) Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Žamaiten (Lithauer), I. Abt., S. 216.

interessant. Wir haben früher schon gezeigt, dass nicht bloss die Entstehung aus dem Ei, sondern auch andere natürliche Entwicklungsvorgänge in die Kosmogonie aufgenommen wurden, so namentlich die Entstehung aus der Knospe des Lotos. Auch bei den Žamaiten finden wir die Knospe als kosmogonische Vorstellung, aber beschränkt auf die Entstehung der Tiere und Menschen: Infolge des belebenden Einflusses der Sonne sprossten aus der Erde Kräuter aller Art hervor und nach mehreren Jahrhunderten bildeten sich Knospen an den Pflanzen, aus denen mit der Zeit Tiere hervorgingen, und da die Knospen von verschiedener Art und Grösse waren, so sind auch die Tiere, welche daraus entstanden, verschiedene. Auch der Mensch entsteht aus der Knospe: „Gott sandte Engel zur Erde nieder, damit diese ihm Stoff von derselben (zur Bildung des Menschen) holten. Die Engel wussten nicht, welchen Stoff sie nehmen sollten. Endlich kamen sie auf den Gedanken und pflückten die Knospen ab, aus welchen die Tiere entstanden waren. Aus diesen Knospen formte Gott den Menschen."[1]) — Anthropogonien aus der Pflanze finden wir auch bei andern Völkern, z. B. bei den Eraniern im Bundehesh;[2]) hier entsteht der Mensch aus der Reivapflanze. Aber während da das morphologische Element ausschlaggebend ist, indem die Reivapflanze allmählich zur Gestalt eines Menschen heranwächst, tritt bei den Žamaiten das entwicklungsgeschichtliche Moment in den Vordergrund, der Mensch entwickelt sich aus der Knospe wie der Zweig der Pflanze. Der erste und dritte der eingangs erwähnten drei Grundgedanken bezieht sich also nicht blos auf die Übertragung des Eies auf das kosmogonische Gebiet, sondern auch auf die der Pflanze. Wir sehen, wie sich dieselben Grundgedanken in verschiedener specieller Ausbildung bei verschiedenen Völkern und in weit von einander abstehenden Zeiten herausgebildet haben; ein Beweis, dass die kosmogoniebildenden Faktoren zu allen Zeiten und bei allen Völkern dieselben gewesen sind.

Das wird noch klarer, wenn wir uns zum Schlusse nun noch zu einigen jetzt lebenden Naturvölkern wenden. Nach der Aussage der Peruaner schuf der Weltschöpfer Ataguju zuerst zwei Götter, die einen weiteren Gott namens Guamansuri auf die Erde schickten. Dessen aus einem Ei geborener Sohn ging auf Befehl Atagujus mit einer goldenen Hacke aus, schlug dieselbe in die Erde und rief dadurch die dortige Bevölkerung ins Leben.[3]) — Hier ist das Ei Embryonalzustand.

Eine grosse Mannigfaltigkeit von Weltentstehungssagen findet man bei den Bewohnern der Inselwelt im Stillen Ozean. Der höchste Gott der Polynesier ist Tangaloa. Er ist unerschaffen aus der Urnacht aufgetaucht und hat alle Dinge hervorgebracht. Nach der Sage auf der Insel Raiatea

1) Veckenstedt a. e. O. I, S. 216.
2) Windischmann. Zoroastr. Studien, S. 56 ff.
3) Waitz, Anthropologie, Bd. IV, S. 451.

(Gesellschaftsinseln), befand sich Tangaloa in einem Ei, das vom Himmel herabhing, bis er es zerschlug und verliess. Aus den Stücken entstanden die Inseln.[1]) — Das Ei ist Embryonalzustand für den Weltschöpfer; die weitere Verwendung desselben erstreckt sich nicht auf die Entstehung der ganzen Welt, sondern nur auf die der Erde, d. h. entsprechend den geographischen Kenntnissen der Polynesier auf die Entstehung der Inseln — wieder ein Beweis, wie sich die Vorstellungen an den geographischen Verhältnissen des Wohnortes in der Kosmogonie wiederspiegeln.

Nach der Sage auf der Insel Hawai legt ein Riesenvogel (= Tangaloa, der auch auf Tahiti als Vogel gedacht wurde) ein ungeheures Ei auf das Wasser des Meeres; das Ei zerfiel und aus den Stücken bildeten sich die Inseln des Archipels.[2]) — Vergleichen wir diese Sage mit der vorigen, so sehen wir das Verhältnis zwischen Tangaloa und dem Ei umgekehrt: dort entsteht Tangaloa aus dem Ei, hier das Ei aus Tangoloa. Die Vorstellung des letzteren als Riesenvogel zeigt uns den Ursprung der Vorstellung vom kosmogonischen Ei aus der Naturbeobachtung. Wie in der vorigen Sage hat auch in dieser das Ei beschränkte geogonische Bedeutung. Aber auch in noch engerer Bedeutung finden wir das Ei, nämlich als Entwicklungszustand blos für die Entstehung des Menschen. Auf Neuseeland stammen die Menschen aus einem Ei, das ein Riesenvogel auf das Wasser legt.[3]) Und nach der Sage auf den Fidschi-Inseln brütet Ndengei, der oberste der Götter, der in einer Höhle auf der Insel Vitilevu wohnt, die ersten Menschen aus den Eiern einer Habichtsart aus, die in jener Höhle häufig vorkommt.[4]) Hier sehen wir die embryonale Bedeutung des Eies und zugleich den Ursprung dieser Form des kosmogonischen (resp. anthropogonischen) Eies aus der Übertragung natürlicher Entwickelungsvorgänge auf das kosmogonische Gebiet besonders deutlich hervortreten. Interessant ist auch die Anknüpfung der anthropogonischen Darstellungen an ganz lokale Verhältnisse und die Nennung einer bestimmten Vogelart.

Endlich fehlt auch die Beziehung des kosmogonischen Eies zur Sonne dem Sagenkreise dieser Naturvölker nicht. Nach der Sage auf Samoa ist die Morgensonne der Sohn der unter der Gestalt eines Vogels gedachten Göttin Turi[5]), und auch bei anderen Polynesiern wurde nach Waitz schon frühzeitig mit der Vorstellung des Welteies der Gedanke an die Sonne verknüpft.[6])

Vergleichen wir diese kurzen Mitteilungen von Sagen gegenwärtig lebender Völker mit einander, so sehen wir, dass die Vorstellung vom

1) Waitz, Anthropologie, VI, S. 234.
2) Waitz, Anthropologie, VI, S. 236.
3) Waitz, Anthropologie, VI, S. 237.
4) Waitz, Anthropologie, VI, S. 664.
5) Waitz, Anthropologie, V, S. 210.
6) Waitz, Anthropologie, VI, S. 241.

kosmogonischen Ei in nicht geringerer Mannigfaltigkeit der speciellen Ausbildung vorkommt als in den Kosmogonien der alten Völker: Es ist Embryonalzustand für den höchsten Gott, für die Erde, für die Menschen; aus den Teilen des Eies entstehen die Hauptteile der Welt, Himmel und Erde; es wird auch zur Entstehung der Sonne in Beziehung gebracht. Wir haben ferner gesehen, dass sich mit der Vorstellung vom Weltei und seiner Rolle in der Kosmogonie auch die Vorstellung vom Weltbau und den geographischen Verhältnissen des Wohnortes verbindet. Endlich finden wir wie in den Kosmogonien der alten Völker so auch in der gegenwärtig lebenden Weltentstehungssage nebst dem Ei auch noch andere natürliche Entwicklungsvorgänge in die Kosmogonie aufgenommen: für die Tiere und Menschen die Entstehung aus der Knospe, wie wir oben bei der Sage der Žamaiten gehört haben; für die Entstehung der Götter und Menschen den geschlechtlichen Zeugungsakt, so z. B. zeugt Tangaloa mit seinem Weibe o-te-Papa (einem Felsen) alle Götter[1]), und nach der Sage auf den Marianen zeugt der höchste der Götter Puntan mit seiner Schwester die Menschen.[2]) Ja wir finden für die Entstehung des Menschen nicht blos die Knospe, das Ei und den geschlechtlichen Zeugungsakt, sondern auch noch andere Entstehungsarten des tierischen Lebens auf das kosmogonische resp. anthropogonische Gebiet übertragen. Auch dafür geben wir ein Beispiel. Nach der Sage auf Samoa schleuderte Tangaloa vom Himmel zwei Felsen herab, welche das erste Festland bildeten. Um dieses zu bevölkern, sandte Tangaloa seine Tochter Turi in Gestalt einer Schnepfe aus. Wo diese das Land betrat, wurde es grösser und grösser und der nackte Boden bedeckte sich mit Erde und einer kriechenden Pflanze. Diese welkte und aus den faulenden Stengeln entwickelten sich Würmer und aus diesen endlich kamen, als sie Turi mit ihrem Schnabel entzwei pickte, die Menschen zum Vorschein.[3]) Die auch bei uns noch volkstümliche Meinung von der Entstehung niederer Tiere, wie Insekten, Würmer u. a. aus verwesenden Pflanzen, finden wir auf Samoa zur Erklärung für die Entstehung des Menschen verwendet — ein weiteres originelles Beispiel für die Übertragung natürlicher Entwicklungsvorgänge auf das kosmogonische Gebiet.

Wir haben im Vorstehenden eine Reihe von Kosmogonien mitgeteilt, in denen die Vorstellung vom kosmogonischen Ei vorkommt und glauben den Ursprung dieser Vorstellung aus den eingangs erwähnten drei kosmogonischen Grundgedanken hinreichend klar gemacht und zugleich gezeigt zu haben, dass die Vorstellung vom Weltei sowohl ihrer speciellen Ausbildung, als auch ihrer Beziehung zu den Anschauungen über den Bau

1) Waitz, Anthropologie, VI, S. 234.
2) Waitz, Anthropologie, V, S. 135.
3) Waitz, Anthropologie, VI, S. 239.

der Welt und zu den geographischen Kenntnissen vom Wohnorte, sowie endlich ihrem Ursprunge nach in den ältesten Kosmogonien keine andere Bedeutung hat, als in den Sagen gegenwärtig lebender Völker — ein Beweis für die durch lange Zeiten und über weite Räume sich erstreckende Constanz und Conformität des menschlichen Denkens.

Wien.

Die Zahlen im dänischen Brauch und Volksglauben.

Von H. F. Feilberg.[1])

Als allgemein bekannt darf es, wenigstens unter germanischen Philologen, vorausgesetzt werden, dass wir in Dänemark von 50 an nach Stiegen zählen, also zweieinhalb Stieg (50), drei Stiege (60), dreieinhalb Stieg (70), vier Stiege (80), viereinhalb Stieg (90), darnach „hundrede"; eine Zählungsart, die wir wohl mit den Franzosen gemein haben. Unter alten Leuten auf dem Lande hört man noch im Gespräche zum Beispiel: „Mir fehlen 4 Jahre zu 4 Stiegen", oder: „Ich habe die 3 Stiege voll und noch dazu 2 Jahre". In alten jütländischen Urkunden werden schon im 16. Jahrhundert die Zahlen 50—90 nach Stiegen benannt und nach Mehrheiten von 20 gezählt: „sexsynnetywe" (6 × 20); „sywsynnetywe" (7 × 20); „2 mynne end nysynnetywe" (2 weniger als 9 × 20 = 178), alle vom Jahre 1503. Von einem unserer Gelehrten[2]) ist die Vermutung ausgesprochen, dass die jütländischen Formen in die ostdänischen Dialekte eingedrungen seien, denn im schonischen und seeländischen Kirchenrechte wird nach Zehnern gezählt, dort werden „siu tiughæ" (7 × 10 = 70), „syvti" wie die Schweden und Norweger jetzt sagen und schreiben, gefunden. Was weniger bekannt sein dürfte und was die Ursprünglichkeit der Stiegzählung in Jütland erhärtet, ist dass noch heutzutage in einzelnen Gegenden unter den Fischern die Zählung nach Stiegen derart eingewurzelt und alte Sitte ist, dass die Kinder sich nur mit grosser Mühe, wie die Lehrer klagen, die gewöhnliche Zählungsweise aneignen. So ist es unter den Fischern am Limfjord in Salling der Fall, und dort ist diese Zählung durchgeführt; sie zählen also:

1) Herr Pastor Feilberg hat denselben Gegenstand gleichzeitig dänisch behandelt: Diese Bearbeitung ist unter dem Titel: Tallene i Folkets brug og tro in der Dania, Tidskrift for Folkemål og Folkeminder udgivet af O. Jespersen og Kr. Nyrop, III, 185—220 bereits erschienen. In der Hauptsache ist der Stoff derselbe; in Einzelheiten aber sind die beiden Aufsätze verschieden. K. W.

2) Dr. O. Nielsen s. Gl. Jydske Tingsvidner (1882), S. XXIII.

9 u. 20, 10 u. 20, 11 u. 20 . . . 19 u. 20, „fyrretyw'", darnach: . . . 19 u. 40, „tresindstyw'" u. s. w.

Noch muss bemerkt werden, dass in Mittelschleswig, wo Schreiber dieses bis 1864 als Prediger angestellt war, in sonst rein dänisch sprechenden Gegenden wie z. B. Wallsbüll, die plattdeutschen Zahlen: vertig, vöftig, söstig, söwentig, tachentig, negentig überall eingedrungen waren; dasselbe ist mir aus Nordangeln erinnerlich, ohne dass ich imstande wäre, eine völlig genügende Erklärung dieser Thatsche zu geben. Man zählte also: „ti" (10), „tyw" (20), „trörre" (30), „vertig" (40), aber dann weiter sehr oft: „to å vertig (42), „fem å vertig" (45) . . . „ni å vertig" (49). Nach „ni å negentig" wurde dänisch „hunder" (mit moullirtem n = ñ) gezählt, „hunder å tyw'" (120) . . . „hunder å vertig" (140) u. s. f. Mir ist es wahrscheinlich, dass diese Zählungsweise in irgend einer Verbindung mit dem Viehhandel und den Märkten in Husum stehen möge. Ein Freund, Dr. P. K. Thorsen, teilt mir die Vermutung mit, dass der Ursprung dieser Sitte aus der Schwierigkeit herstammen dürfe, Handelsleuten, die mit zehn als Einheit zählen, verständlich zu werden, wenn man zwanzig als Einheit benutzt. Geschäftsleute, die mit Schweden verkehren, lernen augenblicklich die schwedische Zählungsweise nach Zehnern, wogegen die Schweden nur mit einiger Schwierigkeit die unsere verstehen. Ähnliche Bedürfnisse rufen ähnliche Aushülfe hervor, und es dürfte wohl nicht unwahrscheinlich sein, dass ähnliche Verhältnisse der plattdeutschen Zählung den Weg bereiteten.

An einer Thür in der Dreschtenne, am Balken im Wohnzimmer wurden manchmal Rechnungen allerlei Art verzeichnet, und man schrieb in älterer Zeit oft 𝍸 = 5, als 𝍸 𝍸 𝍸 = 15, oder man half sich auf eine andere Weise: 0̶ = 10, 1̶ = 11, 2̶ = 12 . . . 9̶ = 19, das wurde alles leichter verstanden, als die neumodische Schreibweise der Schulen und Schulmeister.

Mit dem Stieg, wir sagen „snes", hat es nun eine eigene Bewandnis. Isländisch sneis ist ein Stock und die Zahlbedeutung des Worts rührt wohl daher, dass gewisse Stück einer Waare an einem Stocke festgemacht auf einmal verkauft worden sind. Ebenso verhält es sich mit dem anderen Ausdruck für eine Mehrheit: „ol" (80 Stück) dial. „vol", schwedisch „ol" oder „val", isl. völr, welches auch Stock bedeutet. Der Stieg hat aber nicht immer 20 Stück, im Handel haben sich besondere Gewohnheiten eingenistet, so werden meines Wissens noch heutzutage auf dem Grünmarkte in Kopenhagen 28 Stück Weisskohlköpfe als ein Stieg verkauft, mit Sellerie, Porrée, Gurken verhält es sich auf ähnliche Weise; von ihnen gehören 22 Stück zum Stiege. — Eine uralte Industrie, die Verfertigung der schwarzgebrannten irdenen Kochtöpfe, ist beinahe jetzt erloschen. Sie waren früher in jedem Hause auf dem Lande, seiner Zeit auch wohl in den Städten, ein notwendiger Artikel, sie wurden weithin von den „Pottekrämmere", wohl gar bis Berlin, verschleppt; jetzt sieht man

sie nur selten mehr. Im Handel mit ihnen rechnete man nach zwei „Zahlen". Die „Hjertingzahl" hatte 20 Stück zum Stiege. Hjerting ist ein Dörfchen in der Wardegegend, von wo aus etwas Schiffahrt früher betrieben wurde. Die andere Berechnungsweise wurde die „Dorfzahl", „Bytallet", genannt, und war weit grösser als die erstere. Während zu der „Hjertingtal" 20 Stück von Töpfen einer gewissen Grösse gerechnet wurden, gehörte zu der „Bytal" von derselben Art Töpfe 28 Stück und noch dazu 28 Stück kleinere. Von sogenannten „Einzahl"-Töpfen gehörten nur 20 zum Stiege, grössere Töpfe machten je eine „Zahl" aus, also von ihnen machten 10 den Stieg voll; wiederum kleinere wurden „anderthalbzählige" genannt, von ihnen gehörten 30 zum Stiege und von noch kleineren 40. Die Rechnung war nicht ganz leicht für den Kaufmann, wenn er einen oder mehrere Fuder „schwarze Töpfe" kaufen wollte.

Noch darf ich nicht übergehen, ehe ich diese Bemerkungen verlasse, dass die mehr altmodischen Männer oder Frauen in Westjütland nimmer einen Stieg verkaufen, sei es von Eiern, Fischen oder anderen Sachen, die stückweise verhandelt werden, ohne dass ein oder mehrere Stück als Zugabe, als „Talæg" (Zahleier), „Talfisk" (Zahlfische) u. s. w. mitgegeben werden. Die alte Bauernfrau würde sagen: „nur 20 Eier als einen Stieg zu verkaufen, nein so knickerig bin ich doch nicht!" und dann würde sie noch eins oder zwei hinzulegen. So ist es die Sitte, und es würde sich nicht geziemen anders zu verfahren.

In abseits liegenden Orten kann man hin und wieder sonderbare Verhältnisse, wenn man sonst etwas Glück hat, auffinden. So hat der unermüdliche Sammler, der frühere Volksschullehrer E. T. Kristensen, entdeckt, dass in einem Winkel unseres Landes unter dem Fischervolk eine Reihe Umschreibungen der Zahlen sich wohl im lebendigen Brauche vorfinden; es sind diese Namen aus derselbigen Gegend von Salling, aus welcher ich die alte Zählungsweise nach Stiegen anführte. Es kann geschehen, wenn in Risgaard Bredning, einer Erweiterung des Limfjordes, gefischt wird, dass zwei Genossenschaften von Fischern einander so nahe in den Booten liegen, dass sie sich gegenseitig durch Rufen verständlich machen können. Werden die Garne gezogen, so sind die Nachbarn neugierig und fragen: „Wie viel habt Ihr erhalten?" Lautet die Antwort: „Wir kriegten den Mann mit dem gelben Südwest", oder „Bommerskrald"[1]) so haben sie nichts gefangen. Auch mögen sie sagen: „sie sind bald gezählt" oder endlich: „Niels bei Christensen", nach einem alten Fischer Niels, der immer ärgerlich, wenn er keinen Fang that, mit einem Eide ausrief: „Ich sah ihn nicht!" 1 wird „Niels Pus" genannt; 2 „paar"; 3 „genug" oder „viele" oder „der Mann mit dem Kalbsfell auf dem Nacken"; 4 „frisch auf"; 5 „Peter Riis"; 6 „Maren Rundsel" oder „Flachs und Hede";

1) Ein Ausdruck vom Kegelspiel, wenn keine fallen.

7 „Klaus Klompræjer“; 8 „was du so gerne hättest“; 9 „Jesper“; 10 „eine halbe Hocke“; 11 „die Kamelen aus Thisted“ oder „Jesper und sein Hund und Maren Dorfhuhn“; 12 „ein Zwölfter“; 13 „Jeppes Stubenuhr“, dieselbe schlug nämlich 13 für 12; 14 „die dumme Zahl, die ich nicht aussprechen kann“, nach einem Manne, der 14 nicht aussprechen konnte; 15 „Jeppes halber Schoppen“; 16 „der Schmied aus Lomborg“; 17 — ? —; 18 — ? —; 19 „ein kleiner Stieg“ oder „der Vejlby Stieg“; 20 „Olaf Koli“; 21 „Olaf Koli und sein kleiner Sohn“ . . . .

Einige von diesen sind zu grob um mitgeteilt zu werden, etliche unverständlich, andere blosse Personennamen, der ganze Gebrauch hat aber Interesse, wenn man ihn mit gleichartigen Sitten anderswo zusammenstellt. Diese Namen gehören in den Bereich der altnordischen Kenningar, die bildliche Bezeichnungen sind, aus denen „das Gerippe der altnordischen Poesie“ gebildet ist. Die Sache, in casu die Zahl, wird nicht mit ihrem eigentlichen Namen bezeichnet, sondern Umschreibungen gesucht, die von ihrer Geschichte genommen werden. Die altnordischen Kenninge für die Zahlen verzeichne ich nach Grimms Rechtsaltertümer S. 207 Anm. (Sn. E. I. 532.)

Maðr heitir 1 hverr; tá ef 2 eru; þorp ef 3 eru; 4 eru föruneyti; flokkr 5 menn; sveit ef 6 eru; 7 fylla sögn; 8 bera ámælisskor; nautar eru 9; tigir ef 10 eru; ærir eru 11; 12 eru toglöð; þyss eru 13; ferd eru 14; fundr er þat er 15 hittaz; seta eru 16; sókn eru 17; ærnir þykkja ovinir þeim 18 mætir; neyti hefir sá er 19 fylgir; drótt eru 20 . . . . u. s. w.

Noch ist vielleicht ein Überbleibsel von diesen Kenningen zu finden; denn Kinder mögen im Ernste, Erwachsene scherzend, sagen, wenn nach irgend etwas gefragt wird, das gezählt werden kann: „viele, das sind 7; einige 3, 4 sind ein kleiner Flock“, oder: „einige, das sind 7, viele 14“, oder aber: „2 sind einige, 3 sind mehrere, 4 sind viele, 5 sind sehr viele“; Ausdrücke, die überall in unserem Lande bekannt sind. Und nicht allein uns sind sie eigen, ich habe von Schotten gehört:

Ane is nane,
twa is some,
three is a birn [burden],
four is a horse laid.[1])

So weit über die allgemeinen Benennungen der Zahlen. Bei gemeinschaftlicher, einfacher Arbeit kann es, um viele unter einem Kommando zu erhalten, damit ihre gesammelte Kraft auf einmal wirke, von grosser Bedeutung sein, dass bei der Arbeit gezählt wird. So finden sich wohl überall die Rammerlieder:

1) W. Gregor, The Folklore of the N. East of Scotl. (1881), S. 24, cfr. Halliwell Nursery Rhymes. S 15. 35.

Unse alte Schwiegermutter
ist eine alte Donner,
sieben Jahr' im Himmel west,
nun will sie werrer 'runner!

Als Beispiel führe ich ein solches aus dem Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung (VII, 75) an:

Hoch' op, een! een, twe,
een, twe, dre!
hoch op, ver; fif, een mehr!
hoch op, söss; wiss op, söben,
hoch op acht,
dat wêr ên mit macht!
Wiss op, negen;
den hett he kregen;
hoch op, tein,
de gait fein!
wiss op, elf,
en dutz is twölf,
hoch op den pahl,
von baben hendal,
so trecket he dal
bi de aal!

In den alten Tagen gehörte unter die gemeinschaftlichen Arbeiten der nachbarlichen Genossenschaft auch das Graben von Brunnen. Musste ein Bauer sich eine neue Wohnung bauen, so ward es vor allem notwendig, zuerst das Wasser zu suchen; in wasserärmeren Gegenden wurde ein „Rutenkundiger“ um Hilfe angegangen, und wo er den Platz anwies, wurde gegraben. Die Genossenschaft wurde eingeladen, ein Gestelle errichtet, und jetzt ging es mit der Arbeit los. Der „Brunnengesang“ wurde angestimmt, sobald es notwendig wurde, die Eimer voll von Sand oder Gries aufzuhissen und immer wurde in Stiegen gezählt:

Der gik en,	Da ging eins,
hurra for en,	hurra für eins,
en er der gaaet,	eins ist gegangen,
ja, flere til bekom:	ja, noch mehr werden kommen;
hiv en op med sang,	eins mit Gesang
for vort hundred er saa lang!	aufgezogen, unser Hundert ist so lang.

Auf dieselbe Weise wurde fortgesetzt: „Da gingen zwei“, „da gingen drei“ u. s. w. bis zwanzig. Sobald diese Zahl erreicht wurde, hiess es:

Der gik tallien,	Da ging die Tallie (Hebetau),
hurra for tallien,	hurrah für die Tallie,
tallien, den er gäet,	die Tallie ist gegangen,
ja, mere til bekom:	und noch mehr werden kommen,
hiv den op med sang,	mit Gesang sei sie aufgezogen,
for vort hundred er saa langt,	unser Hundert ist so lang,
o — oja, arbejd' maa vi da:	o — oja, arbeiten müssen wir dann
liflig er vor datter,	anmutig ist unsere Tochter,
vor mo'r hun bo'r i nord.	die Mutter, sie wohnt im Norden.

Darnach wurde wiederum rückwärts gesungen: „Da gingen neunzehn, achtzehn . . . “ u. s. w.; hatte man wiederum eins erreicht, so war die doppelte „Tallie“ fertig. Sobald hundert Eimer aufgehisst waren, wurde innegehalten, den Arbeitern wurde geschenkt Bier und Branntwein in Fülle, darnach ging es von vorn wieder los. War der Brunnen endlich fertig,

so fuhr der „Brunnenmeister“ durch das Dorf auf einem Karren, und die ganze Mannschaft begleitete ihn singend.

Sonst lautet das gewöhliche Rammerlied, wie es unter Handwerkern bräuchlich ist:

Og der kom én,	Und da kam eins,
höjt op med én,	hoch auf mit einem,
når én er væk,	wenn eins ist hin,
så hiver vi alle mand,	dann ziehen wir alle Mann,
så har vi én i land!	so haben wir eins gewonnen.

Und so wird mit 2, 3 u. s. w. fortgesetzt, und jedesmal, wenn 5 Schläge fertig auf die Weise waren, wurde innegehalten und der Mannschaft ein bischen Ruhe gegönnt.

Es ist nicht allein bei der schweren Handarbeit, wo vieler Menschen Kräfte auf einmal benutzt werden sollen, dass solche Zahllieder hergesagt werden. Sie kamen auch vor bei einer feinen zierlichen Handarbeit, die jetzt kaum mehr als eine Sage ist, bei der Arbeit der Spitzenmacherinnen in Nordschleswig. Vor ein paar Menschenaltern war in gewissen Gegenden südlich von Ribe diese Industrie sehr verbreitet und verschaffte vielen Familien ein Auskommen. Jetzt muss man suchen und fragen, bis man eine ältere Frau findet, die noch an ihrer Klöppellade arbeitet; auch hier haben die Maschinen die häusliche Arbeit zerstört. Etwas, das ich von alten Leuten erfragt habe, verzeichne ich hier. Damit die Kinder tüchtige Spitzenmacherinnen würden, mussten sie früh lernen, und hin und wieder in den Kirchspielen hielten alte geübte Arbeiterinnen Schule, „Knipleskole“. Klöppelschule, für die Mädchen. Wenn sie in der Volksschule fertig waren, versammelten sich die Kleinen in der anderen Schule, eine jede mit ihrem „Storkerede“, Storchnest, oder „Pindeskrin“, Stäbchenlade, einer kleineren und leichteren Arbeitslade, als die der Erwachsenen. In der Dämmerung wurde ein hölzernes Kreuz aufgehangen, an einem Kreuzarm war eine von den alten kleinen Thranlampen befestigt, an den drei anderen gläserne mit Wasser gefüllte Kugeln, wie die Schuster sie gebrauchen. An jedem Tischlein konnten drei Klöpplerinnen Platz erhalten. Wie begierig die Kinder auch anfänglich gewesen sein mögen, die Arbeit zu erlernen, so war die nötige Sorgfalt immer eine schwierige Aufgabe; die Kleinen wurden müde und mussten durch Spiel ermuntert werden. Dann schlug ihnen die alte freundliche Lehrerin vor: „Aa læv æ by om“, d. h. der Lauf um das Dorf. Es geschah auf die Weise, dass man an einem Ende des Dorfes begann und gewisse „Schläge“ für den Mann, ebensoviel für die Frau, sagen wir, der südlichsten Hufe des Dorfes schlug, und so wurden Hufen, Katen, alle Familien des ganzen Dorfes durchgemacht, die Kinder wurden interessirt, und die Arbeit ging von statten.

Ein anderes Spiel wurde genannt: „Aa læv om“, das Umlaufen. Ich schildere es, so wie ich es aufgefasst habe. Die Klöpplerin arbeitet fleissig

und hat, sagen wir 10 „Schläge“ gemacht, 10 Nadeln am Muster festgemacht, dann bricht sie die Stille:

„Æ nål æ såt,	Die Nadel ist gesetzt,
æ gaf æ låt,	das Loch ist geschlossen,
gi mæ!“	gieb mir!

Eine von den Arbeiterinnen antwortet: „Ich habe acht.“ Nun nimmt die „Umläuferin“ die aufgegebene Zahl als Ausgangspunkt, arbeitet und zählt 9, 10 .... bis 20. Hat eine von den anderen Arbeiterinnen mehr als 10 zu melden, wird sie „Umläuferin“; giebts eine, die gar nichts zu melden hat, wird sie „Munk“, Mönch gescholten, hatte jemand nur 1 zu melden, so wurde sie „Kokke-jenn-y“ genannt, was wohl als „einäugiger Hahn“ übertragen werden könnte. Weiter wurde nach der Anzahl von „Schlägen“, 2 „Kokke-jenn-y“, 3 „Kokke-jenn-y“ u. s. w. gezählt; erreichte das Mädchen 6, so wurde sie „Dienstmagd“, 11 „Dannekone“ (ehrbares Weib), 16 „Frau Pastorin“, 20 „Frau Pröbstin“ u. s. w.

Wenn man in der Arbeit wetteiferte, so hielt man durch folgende Tabelle Rechnung. Angefangen wurde: „Fjerde part én“ (viertel eins), dann wurde eine Nadel gesetzt; die nächste Zahl war: „halv én“ (halb eins), wiederum eine Nadel; darnach „én nær én“ (eins nahe einem = eins fehlt in einem) — eine neue Nadel; „én fuld én“ (eins, volles eins); „betalt for én“ (bezahlt für eins); so dass im ganzen 5 Nadel „Schläge“ gesetzt waren. Für 2 würde die Tabelle also sein:

Fjerde part 2	1 Nadel	5 Nadeln
halv 2	1 „	
to nær 2	1 „	
fuld 2	1 „	
betalt for 2	1 „	

Auf diese Weise wurde bis 20 gezählt, alsdann waren 100 Nadeln gesetzt.

Eine andere Rechnungsweise wurde „die der Faullenzer“ genannt, da zählte man nur im ganzen 60 und zwar auf folgende Weise:

„Skynder æ mæ“ (spute ich mich)	1 Nadel
„så fær æ jen“ (so erhalte ich einen)	1 „
„no har æ jen“ (jetzt habe ich einen)	1 „

so wurde also fortgesetzt: „Skynder æ mæ“, så fær æ to“, „no har æ to“, wiederum 3 Nadeln gesetzt und so wurde bis 20 gezält, dann hatten sie im ganzen 60 Nadeln.

Man errät leicht, dass solche Arbeitsbräuche nicht blos an einzelnen Orten vorkommen. In den Strickstuben in Jütland, wo Männer und Frauen während der langen Winterabende bis Mitternacht arbeiteten, den Strickstrumpf in der Hand, alle Garnenden über einem Haken in der Diele, wurde auch „das Dorf umgelaufen“ und ein Umgang für jedes Haus im Dorfe gestrickt. Ich habe auch anderswo in der Litteratur Spuren einer

solchen Arbeitsweise vorgefunden. Im Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung, IV, 64, 3, wird ein solcher Reim der Klöpplerinnen aus Wismar angeführt. Looten und Feys, Chants popul. Flamands, haben eine ganze Reihe solcher „Tellingen“, die benutzt wurden, um die Zahl der Maschen zu kontrolieren. Eine gewisse Art von Spitzen wurde „Annouissel“ genannt und waren vielfach in Gebrauch am Schlusse des vorigen und am Anfange dieses Jahrhunderts. Während jedes Verschen hergesagt wurde, machte die Klöpplerin eine Masche fertig, die mit einer Nadel festgemacht wurde; die Anzahl der Verse gab die der Maschen. Diese „Tellingen“ wurden ebenso in den Klöpplerinnenschulen gesungen „pour régler sans doute les divers mouvements du rouet“. In den Näh- und Strickschulen wurden sie als Zerstreuung gesungen. In Firmenichs Völkerstimmen, III, 163 finden sich ebenfalls solche Reime: Ellermann, Bellermann ... Auch in Frankreich sind Lieder der Art zu finden. In den Dörfern des Ille et Vilaine übernehmen meistens alte fromme Damen die nicht unschwierige Aufgabe, Kindern das Stricken zu lehren. Sie plazieren alsdann die Kleinen in die Runde, und um die Arbeit zu beschleunigen, lassen sie die Kinder, wenn ein Umgang fertig ist, hersagen: Une, le père und setzen mit jedem folgenden Umgange fort:

Deux, le fils — trois, le Saint-Esprit — quatre évangélistes — cinq plaies de Notre-Seigneur — six commandements de l'Église — sept sacraments — huit béatidudes — neuf chœurs des anges — dix commandements de Dieu — onze mille vierges — douze apôtres — treize, Judas — quatorze allégresses — quinze mystéres du rosaire — seize, Jésus est dans la créche — dix-sept, Jésus reçoit un soufflet — dix-neuf, Jésus est dans un tombeau neuf — vingt, Jésus est parmi les saints.[1])

Das sind nur Beispiele, es würde sich gewiss viel mehr der Art auffinden lassen, wenn ernstlich nachgesucht würde. In Kopenhagen wird in Familien eine kleine Ansprache an die Nähnadel für Kindlein, die das Nähen lernen sollen, gebraucht; in Frankreich scheinen hin und wieder Kinder nach Noten gegeiselt zu werden, anders kann ich wenigstens das untenstehende Verschen nicht deuten:

Un, deux, trois, — la culotte en bas; — quatre, cinq, six, — levez la chemise; — sept, huit, neuf, — tapez sur le bœuf; — dix, onze, douze, — il a les fesses toutes rouges.[2])

Dieses bringt eine alte Geschichte in meine Erinnerung zurück. Vor vielen Jahren verlebte ich in den Hochlanden Schottlands einen sehr angenehmen Abend im Hause eines Kaufmannes. Unter den Anwesenden war ein junger Mensch, der seinen Schulunterricht in Amerika erhalten

1) Mélusine III, 14.
2) Mélusine I, 78.

hatte, und welcher gelegentlich von seinem alten wunderlichen Lehrer dort erzählte, dass er, wenn er seine Schulkinder kennen gelernt hatte, einem jeden derselben in den verschiedenen Unterrichtsfächern einen Hauptzahlcharakter gab. Jeden Abend wurden die Kinder zur Musterung einberufen, und so wurde z. B. der Erste gefragt: „Was hast du in der Geographie heute erhalten?“ — Zagende Antwort: „Sechs“! — „Was ist deine Pflichtzahl?“ — „Acht!“ — „Sechs von acht?“ — „Zwei!“ — „Den Rücken her! eins, zwei!“ Auf die Weise wurde für jedes Kind alle Abende die Rechenschaft des Tages entschieden; die, welche die Pflichtzahl erreichten, gingen frei, hatte eins mehr als diese Zahl erreicht, so wurde es gelobt.

Es giebt ein sehr bekanntes Zahllied: „Die heiligen zwölf Zahlen“, die Italiener sagen: Le dodici parole della verità. Das Lied hat sein Interesse: ich fange mit einer meines Wissens ungedruckten lateinischen Variante nach dänischen Quellen an:

Adam est primus homo — duo sunt testamenta — tres sunt patriarchæ — quatuor elementa — quinque libri Moyses — sex alas habent cherubim — septem voces musicales — octo partes orationis — novem chori angelorum — decem instrumenta Davidis — undecim discipuli — modi sunt duodecim. — Euouæ, laudate pueri dominum, laudate nomen domini, magnificat anima mea dominum.[1])

Das Lied ist noch heutzutage in unserem Lande sehr verbreitet und die Varianten stimmen im ganzen mit den von Prof. S. Grundtvig in Gl. danske Minder II, 68 und Thiele, Danske Sagn[1] III, 146 mitgeteilten.[2]) Der unvergessliche Reinh. Köhler mag Recht haben, wenn er in Benfeys Orient II, 558 auf dies Lied als ein wahrscheinlich ursprüngliches jüdisches Osterlied verweist, das ein Original für zahlreiche andere ganz ähnliche, aber christlich umgedichtete Lieder sei. Seitdem er schrieb, sind vielfache Varianten veröffentlicht. Nach Pitrès Archivio II, 226 hat Hasdeu in Cartilene poporane ale românitor (1880) S. 567—606 das Lied studiert; er hat eine rumänische Variante, zwei provençalische, eine katalonische, eine

1) Zusammengestückelt aus Hans Mikkelsen Ravns, Heptachord. Dan. (1646), pag. 41 bis 70, cfr. die andern beiden lat. bei Coussemaker, p. 32 und Pitrè Archivio I, 419.

2) Cfr. auch Nyerup und Rasmussen, Udv. af Dske Viser fra Midten af det 16 Aarh. (1821) II, no. 77, Höjsgaard, 2den Prøve af dsk Orthographie S. 19 Anm. (1743).

Eine augenscheinlich neue Bearbeitung des Themas von der heiligen Zwölfzahl findet sich bei E. T. Kristensen, Jyske Folkeminder XI, 201, 74; zum Vergleiche setze ich einen Vers her:

Syv ord monne Jesus tale,	Sieben Worte Jesus redete,
syv bönner i Fadervor,	sieben Gebete im Vaterunser,
syv dage i uger alle,	sieben Tage in Wochen allen,
syv verdens undere stor,	sieben grosse Wunder der Welt,
syv fulde aks oprandt,	sieben volle Ähren sprossen auf,
syv år på templet bygdes,	sieben Jahre wurde am Tempel gearbeitet,
syv ny basuners klang.	sieben neue Posaunen tönten.

französische, verschiedene portugiesische, eine lateinische, eine hebräische, ausser slavischen Varianten.[1]) Er sucht im Orient die Quelle, welche, durch Rumänien geleitet, die slavischen Völker erreichte. Wesselovsky in seinen „Ricerche nell' ambito dei canti popolari del popolo Russo", Fasc. IV. p. 78—79, 432—33 fügt noch andere hinzu. Gaster teilt einige rumänische Varianten mit in Literatura popolara Romana, S. 468—471. T. Cannizoro führt im Archivio I, 416 an, dass „die zwölf Worte der Wahrheit" in einer Sammlung von mittelalterlichen bretonischen Liedern, gedruckt 1650, von Tanguy Guéguen sich finden, und dass sie noch vor nicht vielen Jahren auf dem Seminar in Quimper gesungen wurden; sie sind auch nach Sicilien gewandert, dort wird das Gespräch zwischen S. Niccolo di Bari und Satan gehalten. Er fügt hinzu, dass man vielleicht darauf schliessen dürfe, dass das sicilianische Lied aus dem XI. Jahrhundert stamme, weil damals der Kult von S. Niccolo eingeführt wurde. Ob es sich so verhalte, bleibt doch wohl fraglich.

Zu den schon angeführten Varianten füge ich noch einige, die ich angetroffen, hinzu: Schwedische: Dybek, Svenska Visor, II. Heft, S. 8 (Stockholm 1847), Pitrè, Archivio III, 61; spanische, Pitrè, Archivio II, 104 f., 142; sicilianische, Pitrè l. c. I, 422, II, 98; italienische, VII, 498. 501; portugiesische, II, 102; cfr. noch Tylor, Anfänge der Cultur, I, 87 f. und Newells „Carol of the twelve Numbers" Journ. of American Folklore IV, 215.

Noch bemerke ich, dass nach Hasdeu[2]) diese Katechismusfragen noch in Gebrauch sind unter den Rumäniern, Polakken, Ruthenen als „Canto di natale", unter den Ebräern als „Cantilena di pascha", unter den Franzosen in Canada aber als „Ronde religieuse". Die Tanzenden zählen laut, damit jedes eine Nummer erhalte; dann fängt der Gesang an, „La chaine se met à tourner" und nun wird gefragt:

Dis moi, pourquoi un?
　　Il-n'y-a qu'un seul dieu.
Dis moi, pourquoi deux?
　　Il-y-a deux testamens, il-n'y-a qu'un seul dieu ......
Dis moi, pour quoi six?
　　Six urn's de vin, rempli's à Cana en Galilée ......

Bald dreht sich die Kette links um, bald rechts; wenn aber die sechste Strophe erreicht ist und wenn gesungen wird:

　　Six urn's de vin ....

stehen alle still, und die Tanzenden, die eine gerade Nummer haben,

1) Es ist nun auch herbeizuziehen der saggio critico von **Stanisl. Prato:** Le dodici parole della verità, novellina-cantilena popolare considerata nelle varie redazioni italiene e straniere, im Archivio per lo studio delle tradiz. popol. X, 499—518, XI, 265—275, 305 bis 322, XII, 38—53, 422—434 (noch nicht beendet). K. W.

2) L. c. Pitrè.

drehen sich erst rechts dann links, sich tief gegen ihre Mittänzer verneigend. In umgekehrter Ordnung machen dann die ungeraden Nummern ihre Verbeugung und wenn gesungen wird:

rempli's á Cana en Galilée . . . .

fängt der Tanz von neuem an.[1])

Diese Zahllieder kommen aber nicht nur vor als einzelstehende Fragen und Antworten, sie werden auch in Novellenrahmen eingefasst. Die schon angeführten, oder wenn man annehmen darf, dass das hebräische Osterlied älter ist, als alle die Nachahmungen, das hebräische Osterlied findet sich in den Novellen durch neuere Bildungen mannigfach umgestaltet. Die erste Erzählung dieser Art, die ich hier anführe, ist die türkische Variante, Pitrè Arch. II, 228. Ein reicher Mann schenkt einem Armen einen Ochsen, er fügt aber die Bedingung hinzu, dass der Annehmer dem Geber den siebenfachen Wert des Tieres zahlen soll, falls er nicht nach drei Tagen sieben Fragen beantworten könne. Ein Freund des armen Mannes übernimmt die Rolle des Respondenten und jetzt fängt die Unterredung an (ich benutze den italienischen Text):

Che cosa è: una e non due?
    Iddio è uno.
Che cosa sono: due e non tre?
    Il giorno e la notte (oder il sole e la luna).
. . . . . tre e non quattro?
    Tre divorzi colla moglie.
. . . . . quattro e non cinque?
    Quattro libri divini mandati da dio: gli Evangeli, la Bibbia, il Salterio ed il Corano.
. . . . . cinque, non sei?
    Cinque condizioni dell' Islam.
. . . . . sei e non sette?
    Sei regole nell' compiere il Nizam.
. . . . . sette e non otto?
    Sette ciele fino al trono di Dio (oder sette terre e sette inferni)

Hier mag eine ungedruckte dänische Variante eingeschaltet werden. Ein Soldat in Kopenhagen ging einst in die Kirche; er suchte sich einen Platz mitten in der Gemeinde auf, zog ein Spiel Karten aus seiner Tasche hervor und fing eifrig an dasselbe zu durchblättern. Ein Feldwebel, der in der Nähe sass, befahl ihm flüsternd augenblicklich die Karten wieder in die Tasche zu stecken; der Soldat that, als ob er ihn nicht verstünde und blätterte noch emsiger in seinem Spiele. Sobald der Gottesdienst vorüber war, wartete der Feldwebel auf den Soldaten ausserhalb der Kirche und führte ihn zum Hauptmann, dem er sein unziemendes

1) Cfr. Les Vêpres de Cornouaille, Sonioù Breiz-Izel par F. M. Luzel (1890), I, 89.

Betragen in der Kirche vortrug. Der Soldat sagte entschuldigend: „Ich habe durch mein Kartenspiel weder Gott noch Menschen erzürnet". — „Alle Ausflüchte werden Dir nicht helfen", fuhr ihn der Hauptmann an, „willst Du einer schweren Strafe entgehen, musst Du erklären, warum Du dies alles gethan hast." Da antwortete der Soldat gar ernstlich: „Lesen kann ich nicht, ein Gesangbuch würde mir nichts nützen, darum habe ich mir ein Spiel Karten gekauft. Betrachte ich mir das Ass, die Karte, die alle andern regiert, dann sage ich mir selber: Es giebt nur einen Gott, welcher Himmel und Erde erschaffen hat. Der Zweier predigt mir von der doppelten Natur, der göttlichen und menschlichen unseres lieben Heilandes. Der Dreier redet von den drei Personen in der Gottheit, Vater, Sohn und heiligem Geist. Der Vierer deutet auf die vier Evangelisten, Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Der Fünfer bringt mir ins Gedächtnis die fünf heiligen Wunden meines Erlösers. Die Sechse sagt mir, dass es sechs Arbeitstage in der Woche giebt, die Sieben, dass der siebente Tag soll heilig gehalten werden. Die Acht redet von den acht Seelen die in der Arche Noahs aus der Sündflut gerettet wurden. Die Neune von den neun undankbaren Aussätzigen, als ihrer zehn gereinigt wurden. Der Zehner bedeutet die zehn Gebote Gottes, die auf dem Berge Sinai Moses gegeben wurden." Als der Soldat soweit gekommen war, nahm er Pikbube beiseite, für ihn habe er augenblicklich keinen Gebrauch, darnach fuhr er fort: „Die drei Buben stellen die drei Henkersknechte vor, die Jesum kreuzigten. Von den vier Damen ist mir die eine die heilige Jungfrau Maria, die drei andern ihre Begleiterinnen am Ostermorgen zum Grabe des Herrn. Der eine von den vier Königen ist Herodes, die drei übrigen die heiligen drei Könige, die aus dem fernen Osten kamen, das liebe Christkind anzubeten. So ist mir das Kartenspiel nicht nur ein Gebetbuch, sondern auch mein Kalender. Wie es zwölf Bilderkarten im Spiele giebt, giebt es zwölf Monate im Jahre, zählen wir aber nach Wochen dreizehn, wie es dreizehn Karten jeder Art im Spiele giebt, und die Wochen im Jahre sind zwei und fünfzig, wie die Zahl der Karten im Spiele. Wir haben vier Arten von Karten im Spiele und ebensoviele Jahreszeiten, ausserdem hat jede Art ihre eigene Bedeutung. Treff ist das Kreuz Jesu, Spaten sein Grab; Rauten bedeutet, dass die Kirche viereckig ist; Herzen, dass wir mit herzlicher Andacht und Freude zur Kirche gehen sollen. Hier haben Sie meine Erklärung, Herr Hauptmann!" schloss der Soldat seine lange Rede. Der Hauptmann aber entgegnete: „Noch hast Du mir nichts von Pikbube gesagt, der muss ja doch wohl auch, sowie alle die übrigen, etwas zu bedeuten haben. Lass hören, was er spricht!" „Ja, natürlich werde ich es thun, wenn der Herr Hauptmann mich frei und ohne Strafe gehen lassen wollen." „Gewiss." „Der Pikbube ist der arge Schalk Judas, der Jesum unschuldig verriet, wie der Feldwebel mich Unschuldigen an den Hauptmann verraten hat." Der

Feldwebel hatte kein Wort zu sagen, schlich sich beschämt von dannen, aber der Hauptmann gab dem Soldaten 10 Kronen wegen seiner gottesfürchtigen Erklärung.[1])

Hiervon ist der Übergang zu der kleinrussischen Erzählung (Pitrè, Archivio II, 228) nicht weit. Ein armer Mann geht aus, Brot zu kaufen. Der Teufel tritt ihm entgegen, ihm sechs Schweine und Reichtum anbietend, wenn er einen Pakt mit ihm schliessen wolle. Der arme Mann schlägt ein, verkauft die fünf Schweine, isst das sechste und wird reich; als aber drei Jahre vergangen sind, und er in grösster Verlegenheit den Teufel erwartet, klopft ein alter Mann am letzten Abende an seine Thüre an, er wird eingelassen, spricht dem angstvollen Mut ein und verspricht für ihn antworten zu wollen. In der Mitternachtsstunde erscheint der Teufel und ruft (ich benutze wiederum den Italienischen Text):

Chi è in casa? — Uno, ed uno non si è (denn es sind zwei?).

E due? — È bene battere il biado in due.

E tre? — È bene viaggiare in tre.

E quattro? — Quando uno ha quattro ruote, ha una carretta.

E cinque? — Qui ha cinque figluoli, ha semper società.

E sei? — Sei porci ebbe il Diavolo, li diede al povero e li perdotte per sempre.

Voller Wut riss der Teufel das Dach vom Hause und fuhr seines Weges. Es sind wohl diese „novelle popolari", die in Pitrè's Archivio II, 226 als Varianten von „le dodici parole della verità" genannt werden: 2 rumänische, 1 aus Schlesw. Holstein (ist wohl aus Ditmarschen s. Müllenhoffs Sagen S. 303 u. 415), 1 von den Siebenbürger Sachsen, dazu kommen noch 1 in Pelvi und 1 von den Kirgisen.

An diese nun reihen sich auch nordische Varianten an. Ein armer Bauer hat Geld vom Teufel erhalten auf die Bedingung, dass er ihm nach sieben Jahren sieben Fragen beantworten solle. Am letzten Abende giebt er einem norwegischen Bettler Quartier und dieser hilft ihm aus. Eben in der Mitternachtsstunde, als die Uhr zu schlagen anfing, erscholl ein Getöse, als ob das Haus einstürzen sollte. Es war „Er selbst", der erschien. Der Norweger, der Soldat gewesen war, rief wie im Dienste: „Wer da?" „Ich bins!" war die Antwort. „Bist Du der leidige Teufel selber?" — „Ja wohl" und nun ging das Fragen an. „Was ist eins?" — Ein Rad an der Schubkarre." „Zwei?" „Zwei Augen in Deinem vermaledeiten Kopfe!" „Drei?" „Drei Füsse an einem irdenen Topfe." „Vier?" „Vier Räder unter dem Wagen." „Fünf?" „Fünf Finger an Deiner vermaledeiten Diebeshand." „Sechs?" „Sechs Werkeltage in der Woche." „Sieben?" „Das Siebengestirn am Himmel, und das sitzt, hol

1) Deutsch kenne ich keine Varianten; eine dänische ist früher bei Grundtvig Gamle danske Minder i Folkemunde II, 309 gedruckt; Chapbook in England s. Folklore Journal, VII, 315.

mich der Teufel, sowohl Dir als mir zu hoch!" Der Teufel verschwand mit einem furchtbaren Getöse und der Mann war gerettet.[1]) Dem entspricht die schwedische Variante bei E. Wigström, Folkdiktning (1881) II, 232.

Auf das neugriechische Zahllied bei Liebrecht (Zur Volkskunde, S. 164) verweise ich bloss und bemerke, dass dort nur zwei von den religiösen Antworten beibehalten sind: einen Gott nur giebt es, und eine heilige Dreieinigkeit.

Askov bei Vejen in Jütland.

(Schluss folgt.)

Die Hölle auf Island.

Von **Konrad Maurer.**

Vor längerer Zeit habe ich schon darauf hingewiesen[2]), dass man heutzutage auf Island weder von einer heissen noch von einer kalten Pein zu erzählen wisse, so sehr auch die zahlreichen Feuerberge der Insel und ihre ausgedehnten Ferner zu solchen Erzählungen Anlass geben könnten; dass sich ferner auf der Insel zwar einzelne Örtlichkeiten finden, welche nach dem Paradiese oder nach der Hölle benannt sind, dass sich aber an diese Namen keine sie erklärende Sagen knüpfen. Gleichzeitig habe ich aber andererseits auch hervorgehoben, dass im Auslande schon frühzeitig der Glaube aufkam, dass auf Island sowohl eine kalte als eine heisse Pein bestehe, und dass insbesondere die Hekla in ihrem Innern wenn nicht eine Hölle, so doch ein Fegefeuer berge. Bezüglich des ersteren Punktes kann ich heute bemerken, dass Jón Árnason[3]) inzwischen die Namen Paradís und Paradísarhellir, dann Víti und Vítishellir noch weiter bezeugt und überdies auch noch einen Ódáinsakur nachgewiesen hat, ohne dass es ihm indessen besser als mir gelungen wäre, irgend welche auf die ersteren Ortsnamen bezügliche Sagen aufzutreiben. Bezüglich des zweiten Punktes dagegen möchte ich hier einige weitere Erörterungen mir erlauben, ohne übrigens im Entferntesten auf Vollständigkeit der beizubringenden Belege Anspruch erheben zu wollen.

Saxo Grammaticus zunächst sagt in der Vorrede zu seinem Geschichtswerke[4]), von der Glacialis insula, also Island, sprechend: „Huic etiam

1) Danske Folkeæventyr, opt. af Folkemindesamfunds Medlemmer ved E. T. Kristensen (1888), S. 306.

2) Isländische Volkssagen der Gegenwart (1860), S. 56 und 198.

3) Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri, Bd. II, S. 32–34 (1864).

4) Gesta Danorum, S. 7 (ed. Holder).

insule certis statutisque temporibus infinita glaciei aduoluitur moles: que cum aduentans scabris primum cautibus illidi ceperit, perinde ac remugientibus scopulis fragose ex alto uoces ac uarii inusitate conclamacionis strepitus audiuntur. Quamobrem animas ob nocentis uite culpam suppliciis addictas illic algoris magnitudine delictorum pendere penas existimatum est.“ Er bezeugt also, dass man in dem Geräusch, welches das Anschlagen des Treibeises an den Strandfelsen verursacht, die klagenden Stimmen der armen Seelen zu erkennen meinte, welche in diesem Eise ihre Sünden abzubüssen hätten. Gegen das Ende des 12. Jahrh. glaubte man also in Dänemark bereits an das Vorhandensein einer kalten Pein auf Island, oder doch in dessen nächster Nähe.

Nur wenig später bemerkt der Verfasser des Königspiegels[1]), dass schon der heil. Gregorius in seinem Dialogus von Höllenstrafen auf Sicilien spreche und fügt bei, dass mit grösserer Wahrscheinlichkeit das Bestehen einer heissen Pein auf Island angenommen werde, was er sofort aus der angeblichen Eigenschaft des isländischen Erdfeuers, Holz und Erde nicht zu verbrennen, beweisen will. Ausserdem nimmt er aber auch noch das Bestehen einer weiteren Pein in den Fernern der Insel an, und muss man demnach im 13. Jahrh. in Norwegen bereits sowohl von einer heissen als von einer kalten Pein auf Island gesprochen haben. Ich will übrigens nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, dass in der altnordischen Übersetzung der Dialogi Gregors, und zwar in dem vierten Buche, wirklich die in Bezug genommene Angabe zu finden ist[2]); einmal nämlich wird hier berichtet, wie K. Theodorich nach seinem Tode an einen Ort in Sicilien geworfen worden sei, an welchem Feuer aus dem Boden schlage, sodann aber wird erzählt, wie ein Sterbender seinen Freund einladen lässt, mit ihm nach Sicilien zu fahren und dabei bemerkt, dass sich hier an einem Orte, an welchem Feuer aus dem Berge hervorbreche, mehrfache Qualstätten (píslarstadir) befänden. Da unsere Haupthandschrift dieser Übersetzung spätestens aus dem Anfange des 13. Jahrh. stammt und die Abschrift eines älteren Originales zu sein scheint[3]), konnte der Verfasser des Königsspiegels die Übersetzung recht wohl kennen und somit sein Citat aus ihr entnehmen, wenn er etwa nicht genug Latein verstand, um den Urtext selbst benützen zu können.

Um die Mitte des 13. Jahrh. bringt ferner der Mönch Alberich des Cistercienserklosters zu Troisfontaines in seiner Chronica aus Anlass der Schlacht bei Fotvig (1134) einen weiteren hierher gehörigen Bericht.[4])

1) Speculum regale, S. 30—33 (ed. O. Brenner).

2) Heilagra manna sögur (ed. Unger), I, S. 245, 248—49.

3) Vgl. Þorvaldur Bjarnarson, Leifar fornra kristinna frœda íslenzkra, S XIII—XIV.

4) Script. rer. German. XXIII, S. 829—30.

Er sagt: „De hac autem congressione et morte Magni filii regis Nicolay et quinque episcoporum et relique multitudinis dicitur a quodam abbate ordinis Cisterciensis de Suecia[1]), quod ipsa die, qua mutuo se interfecerunt, vise sunt a pastoribus in Hysselandia anime eorum avolantes in similitudine nigrorum corvorum et aliarum avium diversi generis et clamantes: Ve, ve, nobis, quid est quod fecimus? ve, ve nobis, quid nobis contigit? Et alie immanissime aves quasi griphes istas inpellebant, et ipsis pastoribus videntibus omnes in infernum Hysselandie ceciderunt; et unus ex illis qui vidit fuit postea monachus Cisterciensis ordinis, qui omnia que vidit per ordinem sepissime referebat. Sed et abbates de Dacia in generali capitulo apud Cistercium per omnia vera esse protestati sunt.“ Hierauf folgt noch „de eodem inferno Hysselandie sito in monte qui vocatur Eclafeld“ eine „narratio domni Herberti in libro miraculorum Claravallis“[2]), welche ausführlich das Feuerspeien und die Lavaergüsse des Berges schildert, „sub quo et in quo homines loci maximum arbitrantur esse infernum“, mit dem Beifügen, dass dem gegenüber „illa famosissima olla Vulcani de Siciliaque gehenne spiraculum dicitur et ad quam morientium anime damnatorum ad comburendum, ut sepe probatum est, cotidie protrahuntur“, nur als eine Kleinigkeit gelten könne. Später wird dann[3]) gelegentlich der Besprechung des „purgatorium sancti Patricii“ in Irland noch einmal auf jene Erzählung „de inferno Hisselandie“ und auf die „olla Vulcani et Ethna de Sicilia“ Bezug genommen. Ich lasse dahingestellt, ob, wie Dahlmann vermutet[4]), auch schon in den Worten, welche Saxo's Zeitgenosse, Sveinn Ákason, gelegentlich derselben Schlacht bei Fotvig von den schonischen Bauern braucht[5]): „initoque congressu, Magnum Regis filium, jam dicti sceleris autorem, cum duobus praesulibus, ad tartara trucidantes transmiserunt“, dieselbe Sage angedeutet werden wolle. Jedenfalls ist aus Alberichs Bericht zu ersehen, dass der Glaube an eine auf Island und zwar im Innern des Berges Hekla bestehende heisse Pein in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. in den klerikalen Kreisen Dänemarks und Schwedens verbreitet war, wenn auch vielleicht, worauf ich später zurückkommen werde, die Berufung auf die Aussage isländischer Hirten und auf den isländischen Volksglauben nicht glaubwürdig erscheinen sollte. Will man Sveinn Ákasons Worte ebenfalls hierher beziehen, so würde damit für Dänemark dieselbe Vorstellung schon um ein halbes Jahrhundert früher bezeugt sein.

1) Die beiden ältesten Cistercienserklöster in Schweden, Alwastra und Nydal, wurden schon im Jahre 1144 gestiftet: vgl. Reuterdahl, Svenska kyrkans historia I, S. 491 bis 493 und Montelius, Sveriges Historia I, S. 379.

2) Vgl. über diese Schrift das von dem Herausgeber Alberichs, Scheffer-Boichorst, in dem genannten Bande der Monumenta, S. 667, not. 72 angeführte.

3) Ang. O. S. 836.

4) Geschichte von Dännemark, I, S. 236, Anm. 2.

5) Langebek, Script. rer. Danic., I, S. 60.

Um ein Jahrhundert später erwähnt das Chronicon de Lanercost, auf welches Dr. Þorvaldur Thoroddsen hingewiesen hat[1]), der vulkanischen Ausbrüche auf Island und fügt bei, dass man deutlich das Jammern der Seelen höre, welche in diesem Feuer gepeinigt würden. (Quodque mirabilius est, dixit, quod audiri possunt in illo igne sensibiles vagitus animarum ibidem tortarum.) Der Chronist beruft sich dabei auf das Zeugnis des Bischofs Wilhelm von den Orkneys, welcher im Jahre 1275 in Hartlepool hiervon erzählt habe; da dieser indessen erst im Jahre 1310 zum Bischof der Inseln geweiht wurde, muss dabei ein Irrtum vorliegen, etwa insofern, als ihm vielleicht der Bischofstitel verfrüht beigelegt wurde. Wieder etwas später bemerken die Annalen von Flatey, deren betreffender Teil in den Jahren 1388—90 geschrieben ist[2]), zum Jahre 1341, gelegentlich eines heftigen Ausbruches der Hekla, dass die Leute meinten, in dem Feuer grosse und kleine Vögel mit allerlei Geschrei herumfliegen zu sehen, und dass sie diese für Seelen hielten.[3])

In der folgenden Zeit knüpfen aber einerseits die Engländer und andererseits die Hansastädte Handelsbeziehungen mit Island an, infolge deren manche abenteuerliche Erzählungen über die entfernte Insel nach dem Auslande gelangten; überdies beginnt allmählich auch eine gelehrte Beschäftigung mit der Geographie, deren Vertreter freilich zunächst ziemlich kritiklos ältere literarische Überlieferungen mit neueren Erzählungen der eben erwähnten Art zu mischen pflegen. Die älteren Vorstellungen von einer heissen und allenfalls auch von einer kalten Pein auf Island, und zumal von einer Hölle, oder auch einem Fegefeuer im Berge Hekla erhalten sich in dieser Zeit und nehmen zum Teil einen ziemlich volkstümlichen Charakter an. Arngrímur Jónsson[4]), Thomas Bartholin[5]), Jakob Grimm[6]), zumal aber Þorvaldur Thoroddsen in seinem bereits angeführten Werke über die Erdkunde Islands haben bereits zahlreiche Belege hierfür beigebracht, und zumal ihren Werken entnehme ich die folgenden Angaben. Es spricht aber zunächst Jakob Ziegler in seiner Schondia (1532) von der heissen Pein, welche sich in den feuerspeienden Bergen Islands befinde[7]), und wenig später erwähnt Sebastian Münster in seiner Kosmographey (1543), allerdings abweisend, die Berichte über die klagenden Stimmen,

1) Landafrædissaga Íslands, I, S. 70—71 (1892), vorher schon in dessen Oversigt over de islandske Vulkaners Historie, S. 131 (1882).

2) G. Storm, Islandske Annaler, S. XXXIV.

3) Ebenda, S. 401.

4) Brevis Commentarius de Islandia, fol. 19b—31a (1593).

5) Antiquitates Danicæ, S. 356—61 (1689).

6) Deutsche Mythologie, II, S. 836—37 und III, S. 295 (ed. 4). Manches Einschlägige und zumal sehr sorgsame Literaturnachweise giebt auch Ólafur Davídsson im Tímarit hins íslenzka bókmentafjelags, VIII, S. 100—173 (1887) und XIV, S. 136—204 (1893).

7) Thoroddsen, I, S. 131—32.

welche man im Eise zu hören und in welchen man das Jammern der armen Seelen im Fegefeuer zu erkennen glaube, sowie die Erzählungen von Gespenstern, welche im Krater der Hekla aus- und eingehen sollen[1]. Gemma Frisius († 1555) scheint ihm einfach zu folgen[2]; um dieselbe Zeit erwähnt aber auch Petrus Palladius, der bekannte evangelische Bischof von Seeland, in einem Briefe den Glauben an die Hölle in der Hekla.[3]) Von grösserer Bedeutung ist, was der schwedische Erzbischof Olaus Magnus über die Sache beizubringen weiss, da auf seinen Angaben die spätere Literatur hauptsächlich zu fussen pflegt. Schon in dem Kommentar zu der Karte des Nordens, welche er im Jahre 1539 veröffentlichte und welche O. Brenner neuerdings wieder aufgefunden und herausgegeben hat, findet sich die Bemerkung[4]): „Glacies miserabilem humane vocis gemitum indicans fidem facit ibi hominum animas tormentari", und die Bearbeitung dieses Kommentares, welche noch in demselben Jahre in italienischer und deutscher Sprache erschien und später in lateinischer Umgestaltung der Baseler Ausgabe seines Geschichtswerkes vom Jahre 1567 beigegeben wurde, enthält noch die weiteren Einträge: „Mons Hecla, ualde horribilis igne, fumo et profunditate, destinatus locus (D. August. lib. 21 de Ciuit. Dei) Dei iudicio, ad tormentandum defunctorum animas", und wieder: „Duo etiam mirabilia, quorum primum ignis sua ex natura mixtus sulphure aquam depascit et consumit stuppæ minime nocens. Alterum immensa profunditas prope praedictum Heclam montem quae inuestiganda non est, nec oculorum acies eo peruenire potest, ut loci basim illic esse dicere possit. Circa hunc locum saepius homines submersi reperiuntur, non mutato colore, uiui a plerisque aestimantur, a suis uero domum redeant, rogati, suspirijs emissis ad Heclam properandum respondent subitoque evanescunt." In seinem vielbenutzten historischen Werke aber, welches Olaus unter dem Titel: „Historia de gentibus septentrionalibus" im Jahre 1555 in Rom erscheinen liess[5]), spricht er II, cap. 3 von einem feuerspeienden Berge auf Island, mit dem Beifügen: „Ibique locus esse creditur poenae expiationisque sordidarum animarum." Schon etwas früher hatte der spanische Priester Francesco Lopez von Gomera unter Berufung auf Olaus Magnus in seiner Geschichte von Indien (1553) der kalten Pein und der feuerspeienden Berge auf Island gedacht.[6]) Nathan Chytræus († 1598) erwähnt in seinen „Variorum in Europa

1) Thoroddsen, I, S. 132—34.

2) Arngrímur, fol. 17 b, 18 a u. 25 b.

3) Finnur Jónsson, Hist. eccles. Island., II, S. 694, Anm. b.

4) Siehe O. Brenner in den Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania, 1886, S. 6.

5) Ich benutze die oben angeführte Baseler Ausgabe.

6) Siehe G. Storm in der (norwegischen) Historisk Tidsskrift, II. Reihe, Bd. V, S. 386—87; Thoroddsen, S. 143.

itinerum deliciae" (1606) wenigstens die auf der Insel umgehenden Geister[1]), und Abraham Ortelius sagt in seinem Theatrum orbis terrarum, welches zuerst im Jahre 1570 erschien, dann aber wiederholt aufgelegt wurde, dass allgemeinem Volksglauben nach die Seelen der Verstorbenen nach Island gebracht würden[2]); Kaspar Peucer aber, der Schwiegersohn Melanchthons, berichtet in seinem „Commentarius de praecipuis divinationum generibus" (1553)[3]): „Est in Islandia mons Hecla, qui immanis barathri, vel inferni potius profunditate terribilis, ejulantium miserabili et lamentabili ploratu personat, ut voces plorantium circumquaque, ad intervallum magni milliaris, audiantur. Circumvolitant hunc corvorum et vulturum nigerrima agmina, quae nidulari ibidem ab incolis existimantur. Vulgus incolarum descensum esse per voraginem illum ad inferos persvasum habet: Inde cum proelia committuntur alibi, in quacumque parte orbis terrarum aut caedes fiunt cruentae, commoveri horrendos circumcirca tumultus, et excitari clamores, atque ejulatus ingentes longa experientia didicerunt." Auch Hieronymus Cardanus kennt derartige Erzählungen, will sie aber natürlich erklärt wissen; er sagt in seinem Werke „De subtilitate libri XXI" (1550)[4]), nachdem er von angeblichen Gespenstererscheinungen auf Island gesprochen und diese natürlich zu erklären gesucht hat: „Est Hecla mons in Islandia, ardetque non aliter ac Aethna in Sicilia per intervalla, ideoque pervasione longa (vulgi) concepta, quod ibi expientur animae; Alii, ne vani sint, affingunt inania fabulae, ut consona videantur", womit doch wohl auf die kurz vorher mitgeteilte Angabe zurückgewiesen werden will, dass jene Gespenster erklären sollen, nach der Hekla zu wollen. Arngrímur Jónsson aber erzählt, obwohl er alle jene Berichte unmutig als leere Fabeleien zurückweist, doch selbst (fol. 20 b) als ein Beispiel von solchen, ohne seine Quelle anzugeben, folgendes Geschichtchen: „Nempe cuidam extraneorum navi, Islandiam relinquenti, et turgidis velis, citissimo cursu, iter suum recta legenti, factam obviam alteram, similiter impigro cursu, sed contra vim tempestatum, velis et remis nitentem, cujus praefectus rogatus, quinam essent? respondisse fertur: De Bischop van Bremen. Iterum rogatus quo tenderent? ait: Thom Heckelfeldt tho, Thom Heckelfeldt tho." Schon die plattdeutsche Sprache zeigt, dass die Erzählung dem Munde deutscher Schiffer entnommen sein muss, und sie stellt sich damit auf eine Linie mit dem Berichte, welchen Gories Peerse in seinem Gedichte „Van Island" giebt (1561)[5]); er sagt V. 11—14:

1) Thoroddsen, S. 155.

2) Ebenda, S. 158; nach der Ausgabe von 1595.

3) Arngrímur, fol. 21 a u. b; vgl. Thoroddsen, S. 154, der eine Ausgabe von 1576 benutzt hat.

4) Arngrímur, fol. 26 b; Thoroddsen, S. 152—53, der die Ausgabe von 1611 benutzt hat.

5) Herausgegeben von W. Seelmann, im Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung, Jahrg. 1883, S. 116. Vgl. auch, was J. W. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen (Leipzig 1845), S. 505 erzählt.

„Noch ys dar ein Berch, heth Hekelvelle,
Den holden dar de Buren vor de helle,
Dat maket, dat darut kůmpt vaken
Vůrflammen, syn rokent ys stedes ane maten.“

Weit schlimmeren Schlages ist das Büchlein des Dithmar Blefken, welches unter dem Titel: „Islandia, sive populorum et mirabilium quae in ea insula reperiuntur accurata descriptio“ im Jahre 1607 in Leiden herauskam[1]). Der Verfasser, welcher in den Jahren 1563—65 auf der Insel gewesen zu sein fälschlich behauptet, erzählt die wunderlichsten Dinge von dieser, so von den Hausgeistern der Leute, welche ihrem Herrn beim Fischfang helfen (S. 31), von den Zauberkünsten der Isländer (S. 32), von den roten Tauchervögeln, welche sich in den heissen Quellen sehen lassen, aber verschwinden, wenn man an sie herankommt (S. 39), also der „hverafuglar“, von denen man noch heutigen Tages auf der Insel erzählt; insbesondere aber berichtet er auch über die Hekla, die er freilich ganz verkehrt in das Nordland setzt, und deren Ausbrüche, wobei er (S. 42—43) bemerkt: „Damnatorum animas hic torqueri vulgus credit: varia et horrenda in hoc monte et circum spectra observari certum est; nam si alicubi sit proelium commissum, Islandici, praesertim ij qui in mari vicino Heclae navigant et piscantur, proelij commissi diem sciunt etiam si ignorent, ubi sit factum: vident enim (ut ipsi referunt) Cacodaemones exeuntes et revertentes, umbrasque adducentes. Et circumfertur historia talis in Islandia: Piscator juxta Heclam navigans aliam navem obviam habuit uterque secundo utebatur vento, cumque more nautarum ecquis esset, et unde, quaesitus, Bremensem Episcopum se in navi habere respondit, quem ad Heclam deducere vellet: et compertum est eo ipso die Episcopum e vita discessisse. Quod tamen ego pro vero ponere nolim. Si qui fluctibus aut alioqui perierint aut mortui fuerint, interdum suis relictis amicis et notis tristes apparent, quaesiti quo et unde, ad Heclam sub inclementi praedagogo Daemone deduci se respondent, evanescuntque. Sicque a Sathana fascinati sunt, ut animas demortuorum esse credant.“ Hinterher erzählt er auch noch (S. 46—47), von dem Treibeise sprechend: „Sed quia ego omnia diligenter perquirere statueram, non sine horrore ad hanc glaciem navigavi, et animadverti vi ventorum hanc glaciem ad scopulos torqueri, et ita lugubrius quiddam sonare a longe, quasi exaudirentur ibi miserandi ejulatus. Hinc Islandici damnatorum animas] in ista glacie torqueri putant.“ Beide Stellen nahm der gelehrte Prediger David Fabricius in seine Schrift „Van Isslandt“, cap. 10 auf, welche zuerst im Jahre 1616 erschienen ist[2]); doch hat er sie gekürzt und wohl auch teilweise missverstanden. Insbesondere hat er die

1) Vgl. Thoroddsen, S. 178—91.

2) Ich benutze die Ausgabe von Tannen, 1890, welche auf S. 24—25 die hierher gehörigen Worte bringt.

Erzählung von dem Bischof von Bremen weggelassen, welche dagegen eine Parallele in einem Berichte findet, den Jón Egilsson in seinen um das Jahr 1605 geschriebenen „Biskupa-annálar" giebt.[1] Er erzählt, nachdem er von dem grossen Ausbruche der Hekla im Sommer 1510 gesprochen hat: „So haben sehr viele Leute gesagt, dass an eben diesem Abende des Jakobus-Tages (25. Juli), an welchem das Feuer in der Hekla ausbrach, zur selben Stunde König Hans in Dänemark gestorben sei, und man sprach allgemein davon, dass drei Leute in der Lohe eine Art Königskrone gesehen haben sollten." Der Verfasser führt einen der drei Männer namentlich an, und noch Eggert Ólafsson († 1768) gedenkt in der 5. Strophe seiner „Ferđa-rolla" neben manchen anderen Wundern der Hekla auch dieser Erscheinung der Königskrone[2]; aber freilich starb König Hans erst am 20. Februar 1513, also nahezu 3 Jahre nach jenem Ausbruche der Hekla.

Auch in der späteren Zeit wird bei ausländischen Schriftstellern die Hekla noch oft genug als Hölle oder Fegefeuer, oder doch als Eingang zu ihnen, dann allenfalls auch als Versammlungsort der bösen Geister oder der Hexen erwähnt. Þorvaldur Thoroddsen führt derartige Angaben des italienischen Jesuiten Julius Caesar Recupitius „De vesuviano incendio nuntius" (1633) und des deutschen Theologen Thomas Ittig, „Lucubrationes academicae de montium incendiis" (1671) an[3]; Ólafur Davíđsson weist aus der ursprünglich polnisch abgefassten Beschreibung Islands des Daniel Streyc oder Vetterus (1638)[4], sowie aus des Buchhändlers Jens Lauritzsön Wolff dänisch geschriebener „Norrigia illustrata" (1651)[5] Ähnliches nach, wobei aber nur von mancherlei anderem Aberglauben, jedoch nicht von einer heissen oder kalten Pein die Rede ist. Der von ihm gleichfalls erwähnte Isac de La Peyrere bespricht in seinen „Relations de l'Islande" (1644), cap. 10, unter Berufung auf Blefken sowohl die heisse Pein in der Hekla als die kalte im Treibeis[6], und ebenso verhält sich Martiniere in seiner „Neuen Reise in die nordischen Landschaften" (1675).[7] Es begreift sich aber, dass in der Literatur derartige Angaben sich nach und nach verlieren mussten, da die allmähliche Erstarkung der Naturkunde und geläutertere religiöse Vorstellungen ihre Unstichhaltigkeit immer mehr erkennen liessen, und überdies gelehrte

1) Safn til sögu Íslands, I, S. 45.

2) Kvaedi Eggerts Ólafssonar (1832), S. 86.

3) Oversigt over de Islandske Vulkaners Historie (1882), S. 3.

4) Tímarit, VIII, S. 156.

5) Ebenda, S. 160—61.

6) Ich benutze die Ausgabe im Recueil de Voyages au Nord, I, (1731), wo die Stelle auf S. 10—11 sich findet.

7) Tímarit, VIII, S. 166. Das Werk war ursprünglich in englischer Sprache erschienen, unter dem Titel: A new Voyage to the Northern Countries, London, 1674.

Isländer wie zumal Arngrímur Jónsson[1]) und der spätere Bischof Þórđur Þorláksson (Theodorus Thorlacius)[2]) jenen Fabeleien sehr nachdrücklich entgegentraten. So weiss denn auch selbst der Hamburger Bürgermeister Johann Anderson[3]), so viele Fabeln er auch sonst über die Insel auftischt, nichts mehr von einer Hölle in der Hekla zu berichten, obwohl er auf sie ebensowohl als auf andere feuerspeiende Berge Islands zu sprechen kommt. Dagegen erhält sich der Volksglaube an eine Hölle in der Hekla, zumal im Norden, noch bis in die jüngste Zeit herunter. Bei J. Grimm wird der niedersächsische Ausdruck „na Hekelvelde varen" im Sinne von „zum Teufel gehen" schon aus Sam. Meiger nachgewiesen[4]), und Bischof Finnur Jónsson weist aus einem dänischen Liederbuche vom Jahre 1677 den Ausdruck „til Heckenfeld, til Hecken, til Hecken, til Heckenfeld" in gleichem Sinne gebraucht nach[5]), ja noch Hans Christian Lyngbye übersetzt (1822) in einem faeröischen Liede die Worte: „Feâr tû teâr tiil Majnvittis" durch: „O gaar du dig til Haekkenfeldt".[6]) In der schwedischen Landschaft Wärend spielt der Heckenfjäll neben der Blåkulla die Rolle unseres Blocksberges als Versammlungsort der Hexen[7]), und wenn ich zwar dahingestellt lassen muss, ob die von Guđbrandur Vigfússon[8]) in Bezug genommene Redensart: „Begone to John Hacklebirnie's house", und der von ihm wie von J. Grimm[9]) hierhergestellte Hackelberg wirklich hierher gehören, so steht doch fest, dass die dänische Volkssage bis in die neuere Zeit herab noch manche einschlägige Erzählung festgehalten hat. So erzählt z. B. J. M. Thiele von Peer Ibs, dem Besitzer von Palsgaard in Jütland, dass ihn, nachdem er vielerlei Übelthaten begangen hatte, endlich der Teufel gehohlt und durch die Luft entführt habe. Die Reise ging über die See, und da der Teufel müde wurde, setzte er sich unterwegs auf den Mast eines Schiffes; von dem Schiffer befragt, wohin die Fahrt gehe, antwortete er: „Til Hölls! til Hölls! til Hekkenfiaelds, med Peer Ibs! med Peer Ibs! den grove Synder, den grovselig Herr!"[10]) Derselbe Gewährsmann erzählt ferner, wie ein Schiff das Westland der Insel Möen anlief und hier vor Anker ging. Es war

1) Neben seinem schon angeführten Brevis Commentarius kommt zumal noch seine Anatome Blefkeniana (1612), deren S. 61 hierher gehört, und seine Epistola pro patria defensoria (1618) in Betracht, welche letztere gegen Fabricius gerichtet ist.

2) Dissertatio chorographico-historica de Islandia (Wittenberg 1666) hierher gehört zumal fol. D.

3) Nachrichten von Island (1746), S. 12.

4) Doch wohl aus dessen Schrift „De panurgia Lamiarum", 1587.

5) Hist. eccl. Isl., II, S. 694—95, Note b.

6) Faeröiske Qvaeder, S. 548—49.

7) Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirderne, I, S. 182 u. 225.

8) Icelandic — English Dictionary, S. 253, s. v. hekla.

9) Deutsche Mythologie, II, S. 767—70 u. 836—37.

10) Danmarks Folkesagn, I, S. 316—17 (1843).

wunderlich anzusehen, glich keinem anderen Schiffe und führte kohlschwarze Segel. Man machte sich allerhand Gedanken darüber, und zuletzt fand sich ein Wagehals, der hinüber ruderte. Der sah sofort, dass die ganze Mannschaft ohne Kopf war; doch thaten die Leute ihren Dienst ganz wie andere Seeleute. Nun frug sie der Mann, was sie wollten, und erhielt zur Antwort: „Hente Bager Herman til Hekkenfield!“ Und in derselben Nacht starb der Bäcker Herman.[1]) Ganz neuerlich aber erzählt Evald Tang Kristensen in seiner reichhaltigen Sammlung folgende Sage.[2]) Vor vielen Jahren segelte ein Schiff gegen die Küste Islands auf. Da sah das Schiffsvolk an Bord drei dunkle Gestalten über sich herfahren, dem feuerspeienden Berge Hekla zu. Als das Schiff nach einiger Zeit heimkam, erfuhr man, dass dort drei hochstehende Herrn zu derselben Zeit gestorben waren, in welcher die Erscheinung vom Schiff aus gesehen worden war. Derselbe Grundgedanke kehrt also auch hier wieder, wie er bereits bei Arngrímur Jónsson und Dithmar Blefken, ja schon um Jahrhunderte früher bei dem Mönche Alberich uns entgegengetreten war.

Überblickt man nun aber diese lange Reihe von Zeugnissen, deren Zahl sich bei weiterem Herumsuchen sicherlich noch erheblich vermehren liesse, so fällt sofort auf, dass sie mit Ausnahme von zweien, des Annaleneintrages vom Jahre 1341 nämlich und der Angabe Jón Egilsson's zum Jahre 1510, samt und sonders nicht der Insel selbst, sondern dem Auslande angehören. In den älteren Quellen zunächst findet sich dort keine Spur von dem Glauben an eine heisse oder kalte Pein auf Island. Die Historia Norvegiae, welche ich wegen ihres Zusammenhanges mit der Ólafssaga Tryggvasonar des isländischen Mönches Oddr Snorrason in diesem Zusammenhange erwähne, kennt zwar die vulkanischen Erscheinungen der Insel sehr wohl und vergleicht zumal die Ausbrüche des „mons casulae“, d. h. der Hekla, mit denen des Ätna[3]); aber sie weist ausdrücklich jede übernatürliche Deutung derselben ab. Sie erwähnt dabei allerdings, dass Manche in diesen Erscheinungen mit Unrecht etwas Wunderbares erkennen wollen; aber nicht mit der Hölle oder dem Fegefeuer wollen diese das Feuerspeien der Hekla in Verbindung bringen, sondern vielmehr in ihm ein Vorzeichen des nahe bevorstehenden Weltunterganges erblicken, was denn doch auf einen ganz anderen Vorstellungskreis hinweist. Ebenso kennt der Abt Arngrímur von Þingeyrar im Prologe zu seiner Bearbeitung der Gudmundar biskups saga[4]) zwar sehr gut sowohl die Eismassen und die Ferner, als die feuerspeienden Berge Islands, seine heissen Quellen und seine Schwefelgruben; aber von einer heissen oder kalten Pein auf der Insel weiss er nichts zu berichten, obwohl er ein sehr wundergläubiger

1) Danmarks Folkesagn, S. 174.
2) Danske Sagn, som de har lydt i Folkemunde, II, S. 484—85.
3) Bei G. Storm, Monumenta historica Norvegiae, S. 93-96.
4) Biskupa sögur, II, S. 5—6.

Mann ist und gegen die Mitte des 14. Jahrh. schreibt, also ziemlich um dieselbe Zeit, auf welche sich der oben erwähnte Annaleneintrag bezieht. Ebensowenig findet sich etwas hierher Bezügliches in den zahlreichen Wundergeschichten, welche in den Bischofssagen mitgeteilt werden, so fleissig diese auch von den Ausbrüchen der Hekla und dem schweren Schaden berichten, welche diese dem Lande thaten; vielmehr weist selbst die Rannveigarleiđsla in der älteren Guđmundar biskups saga, cap. 28[1], an welche man zunächst denken könnte, keineswegs auf eine im Lande bestehende Pein hin. Es wird hier von einer Vision erzählt, welche die Zuhälterin eines Priesters, Rannveig, um das Jahr 1198 gehabt haben wollte. Sie wurde nach ihrer eigenen Aussage von Teufeln an einen von Lava und rauhem Gestein bedeckten Ort geführt und gelangte schliesslich zu einem grossen Pfuhl oder Kessel, welcher mit siedendem Pech gefüllt und rings von Feuer umgeben war; in ihm sah sie viele Leute, lebende und verstorbene, darunter zumal fast alle Herren weltlichen Standes, welche damals das Land regierten. Die Teufel wollten sie um ihrer Sünden willen selbst in den Pfuhl hineinwerfen, und wirklich wurde sie von dem aufwallenden Pech schon bespritzt und verbrannt; da rief sie die Jungfrau Maria und den Apostel Petrus, dazu den heiligen Ólaf, Magnús und Hallvard an, und wirklich kommen ihr die drei letzteren zu Hülfe, sodass die Teufel sie fahren lassen müssen, nachdem sie ihr noch einen Schlag mit einer glühenden Peitsche versetzt haben. Dann erscheinen ihr noch Maria und Petrus und zeigen ihr die Wohnung der Seeligen, wobei sie ihr als die heiligsten Isländer unter den Verstorbenen die Bischöfe Jón Ögmundarson und Þorlák Þórhallason, unter den Lebenden aber den Einsiedler Björn zu Þíngeyrar und den späteren Bischof Guđmund Arason nennen. Es ist klar, dass für diese Vision lediglich die Duggalsleiđsla als Vorbild gedient hat, die nach ihrer gereimten Vorrede K. Hákon aus dem Lateinischen hatte ins Nordische übersetzen lassen, wobei nur K. Hákon hinn gamli gemeint sein kann[2]. Ist der betreffende Teil der Guđmundar saga wirklich, wie Gudbrandur Vigfússon annimmt[3], in den Jahren 1312 bis 1320 geschrieben, so kann diese Übersetzung freilich nicht von deren Verfasser benutzt worden sein, wohl aber der lateinische Text, der doch jedenfalls in klerikalen Kreisen schon längst verbreitet gewesen sein wird, ehe der König daran dachte, ihn übersetzen zu lassen. Jedenfalls aber hat diese Vision mit dem Glauben an das Bestehen einer Hölle auf Island und insbesondere in der Hekla nicht das Mindeste zu thun; mit keinem Worte ist angedeutet, dass die Örtlichkeiten, nach denen Rannveig entrückt

1) Biskupa sögur, I, S. 451—54; vgl. auch cap. 40, S. 471; Arngrims Bearbeitung, cap. 4, ebenda, II, S. 8—11.

2) Heilagra manna sögur, I, S. 329; vgl. das Vorwort Ungers, S. XII.

3) Biskupa sögur, I, S. LXI.

wird, gerade hier sich befunden haben, und die Züge, mit welchen ihre Vision ausgestattet wird, weisen durchaus nur auf klerikale Quellen hin, nicht auf volkstümliche, wie diese denn auch sichtlich nur darauf berechnet ist, der hierarchischen Strömung Vorschub zu thun, welche damals innerhalb des isländischen Klerus sich sehr mächtig bemerkbar machte.[1]) Dass in der späteren Zeit isländische Schriftsteller wie Arngrímur Jónsson und Þórđur Þorláksson den Erzählungen auswärtiger Männer über die angeblich auf der Insel bestehende Hölle mit aller Entschiedenheit entgegentraten, und das Bestehen eines entsprechenden Volksglaubens in ihrer Heimat mit aller Bestimmtheit bestritten, ist bereits erwähnt und nicht minder auch bemerkt worden, dass es trotz aller aufgewandten Mühe weder Jón Árnason noch mir gelungen ist, die geringste Spur eines solchen auf der Insel zu entdecken. Allerdings stehen dem die Angaben mehrfacher auswärtiger Schriftsteller gegenüber, welche sich, wie dies bereits der Mönch Alberich gethan hatte, ausdrücklich auf das Zeugnis von Isländern, oder doch, wie Ortelius, Peucer, Gories Peerse, Dithmar Blefken u. s. w. auf den allgemeinen Glauben im Lande berufen, und überdies kommen auch noch die beiden Angaben über die Ausbrüche der Hekla in den Jahren 1341 und 1510 in Betracht. Indessen möchte ich doch den Berufungen Fremder auf isländischen Volksglauben keinen erheblichen Wert beilegen, da bei ihnen eine Verwechslung dieses isländischen Volksglaubens mit dem Aberglauben, welcher im Auslande in Bezug auf die Insel verbreitet war, sich gar leicht ergeben konnte. Ausländern, welchen die feuerspeienden Berge Islands etwas neues und unerhörtes waren, mochte es in der That weit näher liegen, diese mit ihren Vorstellungen von der Hölle in Verbindung zu bringen, als den Isländern selbst, welche mit solchen Erscheinungen von Jugend auf vertraut waren, und zumal in gelehrten und kirchlichen Kreisen konnten derartige Vorstellungen sich um so leichter einbürgern, als ihnen ein ähnlicher Glaube in Bezug auf den Ätna längst geläufig war, in welchen ja ausser K. Theodorich auch Kaiser Friedrich II. gestürzt worden sein sollte. Gerade kirchlichen Kreisen entstammt aber auch das Zeugnis, auf welches sich Alberich beruft, der Eintrag der Annalen von Flatey und die Angabe Jón Egilssons.

Zu einem ganz anderen Ergebnisse müsste man freilich gelangen, wenn man, wie dies schon Thomas Bartholin gethan hat[2]), den Glauben an eine Hölle in der Hekla mit dem zur heidnischen Zeit auf Island weit verbreiteten Glauben an das Versterben der Angehörigen bestimmter Familien in bestimmte Hügel oder Berge in Verbindung bringen zu sollen meinte. Bartholin beruft sich dieserhalb auf die Landnáma, welche berichtet, dass die Angehörigen des Þórólfr Mostrarskegg glaubten, allesamt

1) Vgl. meine Schrift: Island von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergange des Freistaats, S. 111–112.

2) Ang. O., S. 354–56 u. 360–61.



nach ihrem Tod in den Berg Helgafell, d. h. Heiligenberg zu gelangen, und ausserdem erzählt, dass die ins Heidentum zurückverfallenen Nachkommen der christlichen Einwandrerinn Auđr djúpauđga glaubten, in Hügel zu versterben, an welchen diese ihr Gebet verrichtet und Kreuze aufgestellt hatte, und welche darum Krosshólar, d. h. Kreuzhügel genannt wurden.[1]) Er meint, man habe des ähnlichen Klanges wegen die Namen Helgafell und Heklufjall verwechselt und nun unter Heranziehung der christlichen Vorstellung vom Höllenfeuer aus der heidnischen Totenwohnung eine christliche Hölle gemacht. Ich halte indessen diese Auffassung für eine gänzlich unzulässige. Richtig ist allerdings, dass der Glaube an das Versterben in einen Berg auf Island im Heidentum weit verbreitet war. Über den Berg Helgafell zunächst bringt die Eyrbyggja nicht nur ganz denselben Bericht wie die Landnáma, sondern sie erzählt überdies noch, wie Þorsteinn Þorskabítr, der Sohn jenes Þórólfr Mostrarskegg, auf dem Fischfang verunglückte, und wie ein Schafhirt desselben gleichzeitig den Berg sich aufthun sah; grosse Feuer sah er darin brennen und hörte gewaltigen Lärm und Hörnerschall, wobei er zugleich zu vernehmen glaubte, wie Þorsteinn Þorskabítr samt seinen Genossen begrüsst und eingeladen wurde, im Hochsitze seinem Vater gegenüber Platz zu nehmen.[2]) Weiterhin erzählt die Landnáma noch, dass Selþórir und seine ganze Verwandtschaft während der heidnischen Zeit glaubten, in die Þórisbjörg zu versterben[3]), und dass Kráku-Hreiđarr in den Berg Mælifell zu versterben wählte.[4]) Aus der Njála endlich erfahren wir, wie der zauberkundige Svanr in einem schweren Sturme mit seinem Fischerboote untergeht, und wie man gleichzeitig auf dem Hofe Kaldbakr zu sehen glaubte, dass er in den Berg Kaldbakshorn eingehe und dort freundlich begrüsst werde.[5]) Aber keiner dieser Berge gehört zu den Feuerspeiern; das Eingehen in sie hat in aller Weise nicht den Charakter einer Strafe, vielmehr setzt sich in ihnen das Leben dieser Welt im Kreise der verstorbenen Angehörigen einfach fort, wie denn auch jedes Geschlecht seinen eigenen Berg in der Nähe seines eigenen Wohnortes für die Zeit nach dem Tode sich angewiesen glaubt; wenn endlich eine Einladung dem Eingehen in den Berg vorhergeht, wie etwa in dem Traume des Flosi Þórđarson[6]), so ist es ein Bergriese, welcher die dem Tode Verfallenen zu sich in den Berg abruft. Einen Anknüpfungspunkt an den Glauben, welcher später, sei es nun die Hölle oder das Fegefeuer, in die Hekla versetzen will, kann ich demnach in jenen altheidnischen Vorstellungen nicht finden, und da jene ersteren überdies

1) **Landnáma**, II, cap. 12 und cap. 16.
2) **Eyrbyggja**, cap. 4 und 11.
3) **Landnáma**, II, cap. 5.
4) **Ebenda**, III, cap. 7.
5) **Njála**, cap. 14.
6) **Ebenda**, cap. 133.

nur ganz vereinzelt in isländischen Berichten auftreten, während zugleich ein ganz ähnlicher Aberglaube sich schon in weit früherer Zeit an auswärtige feuerspeiende Berge, wie zumal den Ätna, knüpft, glaube ich jeden Zusammenhang der Heklasagen mit jenem altheidnischen Bergglauben bestreiten zu müssen. Einer weiteren Untersuchung dürfte dagegen der Glaube an eine auf Island bestehende kalte Pein bedürfen; mir scheint das für sie zu Gebote stehende Material indessen zu dürftig, als dass ich mich an sie wagen möchte.

München.

Die Sitten der Türken in Bulgarien.

Aus dem Volke selbst gesammelt von **S. Ivanoff.**

(Fortsetzung von S. 209.)

c) Die Hochzeit.

Die Hochzeit bei den reichen Türken dauert eine Woche. Sie fängt am Freitag an und dauert bis zum nächsten Freitag. Sie wird wieder, die Männer von den Frauen getrennt, gefeiert. Die Frauen versammeln sich im Hause der Braut.

Während der Feierwoche veranstaltet der Bräutigamsvater ein Ringer- und Rennfest zum Vergnügen der Männer.

Am Mittwoch geht die Braut baden. Sie ladet dazu einige Freundinnen und ältere Frauen ein. Jetzt werden ihr die Haare vom Geschlechtsgliede abgenommen, so dass kein einziges Haar bleibt. Die Enthaarung wird durch Calciumsulphat bewirkt. Damit werden die mit warmem Wasser befeuchteten Haare eingeschmiert und nach kurzer Zeit fallen sie aus. Dann färben sich die Begleiterinnen und die Braut selbst die Hand- und Fussnägel mit roter Farbe, Kana genannt. Von nun an muss die Braut dafür sorgen, dass ihre Scham ohne Haare bleibt und muss die Nägel immer rot gefärbt halten.

Der Bräutigam nimmt mit den eingeladenen Freunden am Mittwoch auch ein warmes Bad.[1]) An diesem Tage rasiert er sich die Haare vom

1) Die Bäder im Orient sind nicht in Kammern, wie in Westeuropa, geteilt. Sie haben nur ein grosses Badezimmer mit vielen Röhren mit warmem und kaltem Wasser. Vor je zwei Röhren steht ein steinerner Kessel zu warmem und einer zu kaltem Wasser, woraus man sich das Badewasser zurecht macht. Von hier nimmt man Wasser zum Begiessen des Körpers. Wannen existiren im Orient nicht. Um die Scham zu verhüllen,



Geschlechtsgliede ab. Den Türken gilt als sündig, den Geschlechtsakt zu vollziehen, wenn die Schamhaare nicht abgenommen sind.

Am Donnerstag wird die Braut von ihrem Vaterhause zum Bräutigam geführt. Sie ist sehr festlich gekleidet und nimmt den sichtbarsten Platz ein. Jeder Besucherin küsst sie die Hand, ob sie jung oder alt, reich oder arm ist. Auch den kleinen Kindern von einigen Wochen muss sie die Hand küssen. Zu dieser Feierlichkeit steht die Braut auch still oder sitzt am Tische zu essen. Ihr Anzug besteht aus weiten Hosen und einem kurzen Rock, der bis zum Kreuze reicht. Der Rock ist mit verschiedenen Stickereien geschmückt. Aber komisch ist, dass sie auch das Gesicht der Braut bunt schmücken. Es wird mit kleinen runden Schuppen beklebt: sie haben goldenen oder silbernen Metallglanz. Mit ihnen werden Wangen und Stirn beklebt.

Wenn der Bräutigam von einem anderen Dorfe ist, dann holen seine Mutter, Verwandte und Bekannte mit Wagen die Braut ab. Bei dieser Gelegenheit kommen auch die Frauen und die Männer mit; aber die Frauen fahren in gut gedeckten Wagen. Die Wagen werden von den Männern in der Reihe geführt, so dass sie einen ziemlich grossen Zug bilden. Der Bräutigam kommt jetzt noch nicht mit. Der Zug wird von einigen Klarinettenspielern, Tamburern und Reitern begleitet. Die Musikanten gehen gewöhnlich vor dem Zuge. Die Reiter tragen Waffen und schiessen unterwegs. Einige von ihnen nehmen etwas vom Kopfe eines anderen Reiters, der ihnen nachsetzt, um das Zeug zurück zu bekommen. Andere, um ihre Kräfte und Reitfertigkeit zu messen, suchen sich vom Rosse zu stossen, und derjenige, der vom Pferde fällt, gilt als besiegt. Von weitem macht der Zug ein schönes Bild. Die Musikanten spielen, hin und wieder ertönt ein Schuss, die Reiter verfolgen sich oder wettrennen.

Wenn man sich dem Dorfe genähert hat, wo die Braut wohnt, lassen auf ein gegebenes Zeichen einige Reiter mit schnellen Pferden diese rennen, um zu verkünden, dass die Wagen kommen. Derjenige, der zuerst anlangt, erhält ein Hemd zum Geschenk.

In einigen Bezirken schenkt man ihm ein Kopfkissen, das mit einem neuen Anzug, einem Hemd und einem Handtuch gefüllt ist. Manchmal legt man Geld in die Taschen des Anzugs, oder bindet Geld in das Taschentuch.

Vor dem Hause der Braut sind die Männer versammelt, um die Gäste zu begrüssen und die Verwandten und Bekannten zum Essen einzuladen. Alle Wagen fahren zu den Häusern der Bekannten, nur ein Wagen zieht ins Haus der Braut, in dem die Mutter des Bräutigams sitzt. Vor der Pforte des Brauthauses spielen eine Weile die Musikanten.

---

trägt man ein langes Badetuch, welches um das Kreuz herum befestigt wird. Zum Aus- und Ankleiden giebt es andere Zimmer. Für Hochzeiten werden die Frauen- und Männerbäder gemietet.

Sie werden nachher von den jungen Leuten angenommen, um ihnen zu spielen, und diese lassen sie nicht zu der Hochzeit, bis man ihnen nicht Lösegeld für sie giebt.

Nach dem Essen zieht der Zug mit der Braut zurück. Vor der Pforte der Braut, kurz vor dem Abgang, spielen die Musikanten. Beim Abschied vom väterlichen Hause weint die Braut. Dem Kutscher, der den Wagen führt, in welchem die Brant ist, schenkt man ein Hemd, und jedes von den Tieren, welches den Wagen zieht, bekommt ein Tuch. Nach dem Wagen mit der Braut folgt der Wagen mit den Kleidungsstücken, auf dem nur ein kleiner Knabe sitzt. Dass der Knabe in diesem Wagen allein sitzt, soll andeuten, dass die Tiere die Ausstattung kaum ziehen können. Die Braut sitzt in dem Wagen mit einigen Mädchen oder jungen Frauen zusammen. Von ihren Verwandten darf jemand männlicher- oder weiblicherseits mitfahren. Man hat sich früher den Spass gemacht, dem männlichen Verwandten der Braut, der sie bis zum Dorf des Bräutigams begleitet, einen Eselssattel auf den Rücken zu setzen, d. h. man hat ihn zum Esel gemacht.

Wie bei dem Abmarsch vom Brautdorfe, ebenso gehen bei dem Eintritt in das Bräutigamsdorf die Musikanten vor den Wagen. Unterwegs wird, wie beim Hingehen, geschossen und gerannt. Die Braut, am Hause des Bräutigams angelangt, wird von den Schwestern des Bräutigams vom Wagen heruntergehoben, unter den Arm gefasst und so ins Zimmer geführt. Im Augenblicke, wenn sie den Boden betritt, wirft man im Hofe Zucker mit Gerste gemischt aus. Die Gerste soll Fruchtbarkeit bedeuten. Die Braut geht sehr langsam nach dem Zimmer, sie tritt Schritt für Schritt. Vor der Thür begiesst man ihr die Füsse mit Wasser und bestreicht dieselben mit Honig. Dann giebt man ihr in die linke Hand einen Teller mit Honig. Damit bestreicht sie beim Eintritt ins Zimmer mit der rechten Hand die Oberschwelle des Zimmers. Der Honig soll Friede und Liebe bedeuten.

An diesem (Donnerstag) Abende versammelt der Vater einige vornehmere Türken und die Verwandten mit dem Priester, dem sogenannten Hatig.[1]) Der Bräutigam muss diesen Abend jedem älteren Türken die Hand küssen, der beim Abendessen ist und dem Trauungsakt beiwohnt. Nach dem Essen kniet der Bräutigam zur Trauung nieder. Der Hatig spricht das Trauunggebet, welches nicht lang ist. Die Braut ist nicht dabei, sondern sie bleibt in ihrem Zimmer. Nach der Trauung begleiten

1) Die Hatige sollen vom Mahomedsgeschlechte abstammen. Ihr Priesterrecht erbt von Vater auf Sohn. Sollten sie vom Mahomedgeschlechte nicht abstammen, dann wird ihnen das Recht, Hatig zu sein, durch Sultansordre verliehen. Die Hatige haben keinen anderen Priesterdienst, als zu trauen. Sollten sie nicht lesen können, dann bevollmächtigen sie einen Hodja. Der Hodja darf keine Trauung vornehmen, wenn er nicht vom Hatig bevollmächtigt ist.



den Bräutigam drei ältere Türken bis zur Thür des Zimmers, worin die Braut ist. Bevor die Alten den Bräutigam zu der Braut einlassen, verlangen sie von dieser dafür ein Geschenk. Die gewöhnliche Redensart ist: „Wir haben dir deinen Mann hergebracht, wenn du uns etwas schenkst, werden wir ihn zu dir herein lassen.“ Die Braut giebt ihnen etwas von ihrem Nischan. Das Geschenk, welches nur in Geld besteht, gehört aber nicht den Alten, sondern dem Bräutigam. Bei der Scheidung kann er das an diesem Abend von ihr versprochene Geld für sich behalten.

Beim Eintritt ins Zimmer beeilt sich die Braut, dem Bräutigam die Hand zu küssen, dabei sucht sie ihm auf den Fuss zu treten. Der Volksglaube sagt, dass derjenige von den Beiden, der an diesem Abend zuerst auf den Fuss des Anderen tritt, die Herrschaft im Hause haben werde. Nachher setzt sich der Bräutigam auf die rechte, die Frau auf die linke Matratze nieder.[1]) Einige Zeit unterhält er sie, bis man ihnen mitteilt, dass das Essen für sie fertig sei. Die Frau bringt die Waschschüssel und die Kanne, bedient ihn beim Waschen und reicht ihm das Handtuch, um die Hände abzutrocknen. Dann bringt sie den Esstisch.[2]) An diesem Abend essen die neu Verheirateten allein. Am Tische sitzt die Braut an der linken Seite des Bräutigams. Sie nimmt sich die Speise von der Schüssel, aber der Bräutigam giebt ihr die Bissen in den Mund. Sie isst an diesem Abend nur so viele Bissen, als ihr der Bräutigam giebt. Nach dem Essen bedient ihn die Braut wieder beim Händewaschen und Abtrocknen.

Wenn der Hodja die Mohammedaner zum fünften, letzten Gebet, zwei Stunden nach dem Sonnenuntergang gerufen hat, beten die junge Frau und der junge Mann im Zimmer zusammen.

Nach dem Beten darf das junge Paar das Brautbett besteigen. Eine alte Frau, eine Nachbarin, hat dasselbe zurecht gemacht und führt die Braut an der Hand dem Bräutigam zu. Der Bräutigam muss jene wie eine Mutter ehren.

Am andern Morgen wird das Betttuch nachgesehen. Sollte es Blutflecken haben, dann sind die Verwandten sicher, dass die Braut Jungfrau gewesen ist, sollte es aber nicht sein, dann forscht man, wer daran schuldig sei, dass das Mädchen nicht Jungfrau war. Hat sie mit einem anderen Manne vorher gesündigt, so hat der Bräutigam das Recht, sie sogleich ihren Eltern zurückzuschicken. Er ist dann nicht verpflichtet, ihr den Nischan, den Nikiaf und die Mitgift herauszugeben.

An dem ersten Morgen steckt der jung verheiratete Mann ein Taschentuch in den Gurt ein; derjenige, der ihn begegnet, hat das Recht, es zu nehmen. An diesem (Freitags-) Morgen ist die Hochzeit zu Ende.

1) Die türkischen Häuser haben keine Betten. Die vornehmeren Türken haben um die Wände herum zusammenhängende Bänke, die kaum $^3/_4$ *m* breit und 20—30 *cm* hoch sind. Reich und Arm schläft auf dem Fussboden, der mit Matratzen bedeckt ist.

2) Der türkische Esstisch ist rund und niedrig, 15—20 *cm* hoch. Er wird nur zum Essen ins Zimmer gebracht. Die Leute sitzen auf dem Fussboden um ihn herum.

3. Das türkische Ringen und Rennen.

Die Türken haben die Gewohnheit, an grossen Festen, z. B. bei Hochzeiten, bei dem Beschneidungsfest u. s. w. Ringkämpfe und Rennen zu veranstalten. Der Festgeber schickt Boten einige Tage vor dem Feste nach den verschiedenen Dörfern und Städten, um die Ringer, die Besitzer von Rennpferden, die Musikanten und Gäste einzuladen. Die vornehmeren Türken kommen nicht uneingeladen.

Die Feste werden meistens im Frühjahr oder Herbst gefeiert, da es zu dieser Zeit weniger Arbeit giebt. Einen Tag vor dem Feste spielen die Musikanten im Odaja des Festgebers. An diesem Tage machen die Ringer Vorübungen, um ihre Kräfte zu messen, damit am anderen Tage gleichkräftige Ringer auf dem Schauplatze sich gegenüber stellen können.

Das Fest beginnt schon mit Sonnenaufgang. Die Musikanten spielen dann zuerst vor dem Odaja des Festgebers. Jeder von den eingeladenen Gästen muss demselben ein Geschenk mitbringen; gewöhnlich sind es Hämmel, Lämmer, oder ein Stück Leinwand, je nach dem Reichtum des Gastes. Dem Hammel wird die Stirn mit roter Farbe gefärbt, die Hörner werden mit Goldschaum (Goldblätter) beklebt, und auf jedes Horn wird ein Apfel gespiesst, der auch mit Goldschaum verziert wird. Die Leinwand ist an eine hohe Stange gebunden, die hoch getragen wird. Die Musikanten empfangen mit Spiel jeden mit einem Geschenk kommenden Gast und begleiten ihn nach dem Odaja, wo den Gästen Kaffee gereicht wird. Sie bekommen von jedem Gaste ein Trinkgeld, das nicht in die Hand gegeben, sondern auf das Trommelfell geworfen wird. Das Dorf hat an diesem Tage ein festliches Aussehen. Jung und Alt zieht seine neuen Kleider an. Die Strassen werden voll Menschen, da jeder die Arbeit verlässt, um die Ringer und das Rennen zu sehen, und man Gäste von 50—60 *km* entfernten Dörfern und auch 70—80 jährige Greise sehen kann.

Am Morgen erblickt man die Hügel voll herankommender Menschen, welche die Tücher hoch als Fahnen schwingen und singend ins Dorf einziehen. Andere kommen nicht ins Dorf hinein, besonders diejenigen, die keine Geschenke mitbringen. Sie bleiben auf einem Hügel, bis das Rennen und Ringen anfängt. Dort machen sie ein grosses Feuer und sitzen um dasselbe herum und unterhalten sich.

Diejenigen, die Verwandte im Dorfe haben, gehen zu ihnen. Sie bekommen Frühstück und werden dann vom Hausherrn nach dem Schauplatze geführt.

Das Gespräch an diesem Tage geht hauptsächlich über die Rennpferde und Ringer. Jeder frägt, welche Ringer und Rennpferde da seien. Die Väter der Ringer gehen durch das Dorf, stolz, dass sie so starke Söhne

erzogen haben. Die Ringer werden bei uns von den Türken sehr geachtet. Es ist jedem jungen Türken ein Ideal, Ringer zu werden.

Nicht nur seine Familie ist auf ihn stolz, sogar sein ganzes Dorf. Der Name des grössten Ringers ist fast im ganzen Orient bekannt. Jeder preist seine Kräfte und Ringkünste. Es wird in der türkischen Gesellschaft kaum ein Tag vergehen, dass man von ihm nicht spräche. Wenn man einen türkischen Knaben liebkost, sagt man zu ihm „Pechliwan“ (Ringer). Das Hauptspiel der türkischen Knaben ist das Ringen. Die Angehörigen des Ringers lassen ihn gar nichts arbeiten, damit er nicht an Kräften abnehme und Zeit für Übung im Ringen habe. Die Väter sind so sehr um ihre Ringersöhne besorgt, dass sie ihre Ochsen verkaufen, um den Söhnen Ringhosen zu kaufen. Sehr oft schlachten sie ein Kalb, um ihn satt essen zu lassen. Ein Bauer von meinem Dorfe schlachtete das einzige Kalb für seinen Ringersohn. Vom Fleische ass nur dieser allein, sonst keiner im Hause. Auch das schöne Geschlecht schwärmt sehr für die Ringer. Die Frau ist stolz, die einen Ringer geheiratet hat. Es kommt sehr oft vor, dass ein armer Mann von niedriger Herkunft, wenn er ein berühmter Ringer geworden, ein reiches vornehmes Mädchen heiratet.

Der Ringer heisst auf türkisch Pechliwan. Den grossen Ringern bleibt dieser Name bis zum Tode. Jeder redet ihn mit diesem Titel an. Dieser Titel ist im Auge eines ungebildeten Türken grösser als Excellenz. Sollte man ihn ohne Pechliwan anreden, dann beleidigt man ihn. Der Titel wird hinter den Namen gesetzt, z. B. Ali-Pechliwan.

Wenn die Zeit zum Anfangen des Schauspieles kommt, sammeln sich die grösseren Ringer, der Festgeber und einige vornehmere Gäste, und mit den Musikanten an der Spitze, die unterwegs laut spielen, gehen sie aus dem Dorfe auf das freie Feld hinaus, wo der Ringplatz ist.

Zuerst wird das Rennen begonnen. Das türkische Rennen ist nicht so, wie das westeuropäische. Sie haben entweder Reitbahnen oder künstliche Hindernisse. Die Rennpferde werden in einige Klassen geteilt, je nach der Rennfähigkeit. Die beste Klasse rennt auf eine Entfernung von 2—3 Stunden, die anderen Rennpferde stufenweise auf kleinere Entfernungen. Die Pferde rennen ganz nackt, ohne Sättel oder Decken und nur mit einer einfachen türkischen Trense gezäunt. Auf das Pferd wird ein 12—15 jähriger leichter Knabe gesetzt, der gut reiten kann. Seine Oberschenkel sind mit Riemen auf das Pferd festgeschnallt, so dass der Knabe nicht von ihm fallen kann. Die Pferde werden am Morgen früh langsam auf den Platz geführt, von wo aus sie zu rennen anfangen sollen. Dort steht ein alter Türke, um zu kontrolieren, dass die Pferde zu gleicher Zeit zu rennen anfangen. Die Knaben lassen die Pferde auf ein gegebenes „Los“ rennen. Diesen Befehl zum Anfange des Rennens hat der Alte zu geben. Er sorgt, dass alle Pferde auf einer geraden Linie stehen und alle zu gleicher Zeit zu rennen beginnen. Die Pferde sind auf das Rennen

sehr hitzig.[1]) Sie rennen los, sobald man nur die Zügel frei lässt. Die Knaben haben Peitschen, aber keine Sporen.

Die Pferde rennen auf einem Feldwege. Sollten auf dem Wege Hindernisse vorkommen, als kleine Bäche u. s. w., so müssen sie dieselben im Laufe überspringen. Selbstverständlich kommt es vor, dass das Pferd stürzt und sich die Beine bricht, oder auf der Stelle tot bleibt. Es ist vorgekommen, dass auch die Kinder, die sie reiten, tot geblieben sind. Das Pferd, welches zuerst angekommen ist, erhält als Preis eine Büffelkuh, ein Rind, oder einen Hammel. Die anderen Rennpferde, je nach der Folge, bekommen: Hammel, Lämmer, oder ein Stück Leinwand. Als Hauptsieger gilt das Pferd, welches auch nur um einige Centimeter am Ziele voran ist. Die Schiedsrichter sind der Festgeber und einige alte Türken, die früher Rennpferde besessen haben. Die Pferde kommen so ermattet an, dass sie kaum noch laufen können. Ihr ganzer Körper ist mit Schweiss bedeckt. Sofort, wenn sie ankommen, zieht man ihnen die Ohren, dass sie sich abschütteln; dann legt man sogleich die Decke auf sie und setzt die Knaben wieder auf, um sie herumzureiten. Das Pferd wird nach dem Rennen 30—45 Minuten Trab und dann etwa 1 Stunde Schritt herumgeritten, auf dass seine Beine nicht krank werden. Sehr oft kommt es vor, dass das Pferd von sehr schnellem Rennen stirbt.

Die Rennpferdebesitzer, besonders die, deren Pferde die Wette gewonnen haben, sind stolz und besuchen sie oft, damit man sehe, dass sie gute Rennpferde besitzen. Um den Besitzer des Pferdes zu ärgern, der die Prätension gehabt hat, dass sein Pferd der Hauptsieger werde, aber der nicht siegte, führt man den Hammel durch das Dorf herum, welchen er für das Rennen als Preis bekommen hat. Die Musikanten gehen vor ihm laut spielend her. Man fragt, wem der Hammel gehöre. Die Antwort darauf ist: „Der Hammel gehört dem X, dessen Pferd Hauptsieger gewesen ist“, aber jeder weiss, dass das Spass ist.

Jetzt will ich das Dressieren der Rennpferde bei uns kurz beschreiben. Das Trainieren ist bei uns nicht ganz so wie in Westeuropa. Das Pferd rennt täglich, und dabei schnallt man ihm den Bauch immer fester und fester, entzieht ihm eine Portion vom Futter allmählich mehr und mehr, so dass man einen Tag vor dem Rennen ihm sehr wenig zu fressen giebt, und am Morgen, an welchem es rennen soll, giebt man ihm garnichts zu fressen oder zu trinken. Die Rennbahn wird allmählich vergrössert, so dass das Pferd die letzten Tage einen sehr grossen Raum zurücklegt.

Nach dem Rennen beginnt das Ringen. Der Platz, wo gerungen wird, ist vorher sorgfältig gekehrt. Man wählt ihn auf einem ebenen Orte, wo keine Bäume oder Sträucher stehen. Die Zuschauer sitzen auf

---

1) Überhaupt sind die bulgarischen Pferde alle hitziger als die westeuropäischen. Bei uns gebrauchen die Reiter sehr selten die Reitpeitsche oder die Sporen.

der Erde und bilden einen Kreis um den Platz herum. Die zuletzt kommenden Gäste bleiben stehen, um besser sehen zu können. An der Spitze sitzt der Festgeber. Sollte in der Nähe ein schattiger Baum sein, dann nimmt er den Platz in dem Schatten ein. Man erkennt ihn an den neuen Kleidern, ausserdem sitzt er nicht wie die Anderen auf der nackten Erde, sondern auf einem Teppich. Um ihn herum sitzen die vornehmeren Gäste. Am Schauplatze müssen auch die Musikanten sein, die während des Ringens spielen. Auch einige Krüge mit Wasser sind vorrätig. Alle Zuschauer erwarten mit grösster Neugierde das Beginnen des Ringens, und manche fangen Lärm an, wenn der Anfang sich verzögert. Den Türkinnen ist es verboten, das Ringen anzusehen.

Endlich, auf den Befehl des Festgebers, fängt das Ringen an. Aber was sehen wir zuerst? Nur 4—5 jährige Knaben ringen auf dem Schauplatze. Die Türken machen Spass mit den kleinen Simsons. Es kommt vor, dass der Eine zornig wird, dass er seinem Gegner eine Ohrfeige giebt, oder ihn auf türkische Manier ausschimpft. Den Alten macht das Zürnen und Schimpfen der Kinder Spass. Selbstverständlich kommt es vor, dass die Kinder vor Zorn oder Weh weinen, aber die Alten lassen sie nicht weinen und sagen ihnen, dass Weinen einem Ringer nicht gebühre.

Die Väter, deren Söhne Sieger gewesen sind, sind nicht wenig darauf stolz. Sie erzählen die Heldenthat ihrer Kleinen ihren Frauen, und einige Wochen hindurch spricht er vom Siege seines kleinen Sohnes. Er ist stolz, dass der Sohn Aussicht hat, ein grosser Ringer zu werden.

Nach den Kindern ringen die unbedeutendsten Ringer, nach ihnen die mittleren, und das geht so stufenweise, bis zuletzt die Reihe an die grössten Ringer kommt. Die mittlere und grössere Stufe wird in zwei Teile geteilt: die erste in eine kleinere und eine grössere Hälfte, die zweite in die grossen und die grössten Ringer. Die Ringer ölen sich den Tag vorher den Oberkörper bis zum Kreuze und die Beine vom Unterschenkel an. Sie thun es, weil das Öl die Knochen weich macht und sie dadurch nicht so grossen Schmerz nach dem Ringen empfinden. Es ist bei uns Sitte, dass die Ringer nicht in Blousen[1], sondern nur mit einer ledernen Hose, Kaspet genannt, ringen. Der Körper vom Kreuze an und die Beine bleiben beim Ringen nackt. Der Kaspet ist ganz aus Leder gefertigt und sehr fest genäht. Der Ringer bindet ihn am Kreuze und den Beinen fest an, so dass sein Gegner die Hand nicht dazwischen durchstecken kann.

Auf einem Ringerfeste bin ich gewesen, wo die grössten Ringer Bulgariens rangen. Die beiden Ringer waren an Kräften und Geschicklichkeit ziemlich gleich. Der grösste Ringer Bulgariens gewann dadurch, dass er seinen Gegner auf die Erde mit dem Gesicht nach unten warf, die

1) In Deutschland und Frankreich habe ich Athleten gesehen, die mit Blousen und Strümpfen rangen.

linke Hand in seinem Kaspet durchsteckte und mit der rechten Hand ihn am Halse anpackte und ihm den Kopf nach unten drückte.

So konnte sich der Gegner nicht bewegen, aber er konnte in dieser Stellung doch stundenlang verharren. Sein Gegner schlug ihm vor, sich für besiegt zu erklären, aber er wollte es nicht. Dann zwang er ihn dadurch, dass er ihm mit der Hand den Kaspet am Kreuze so hoch hinauf zog, dass er seinen Bauch sehr drückte. Das machte ihm grossen Schmerz, und er konnte nicht gut athmen. Vom Schmerz und dem Ersticken ward er röter und röter, und als er merkte, dass er ersticken würde, hat er sich endlich als besiegt erklärt.

Die Ringer sind sehr grosse und starke Leute. Sie erinnern uns an die Gladiatoren. Auch sterben sie manchmal auf dem Schauplatze. Der Unterschied ist, dass sie nicht um Geldes wegen, sondern Ruhmes wegen kämpfen.

Dass das Ringen von den Türken sehr geliebt wird, kann man auch am türkischen Hofe sehen. Der Sultan hält bei sich Pechliwane, die er jeden Freitag oder an grossen Festtagen vor sich ringen lässt. Seine Ringer tragen sehr schöne Uniform. Ebenso halten die andern vornehmen Türken in Häusern Ringer, die sie ringen lassen, wenn sie dazu Lust haben.

Die Bedingungen beim Ringen sind folgende: Derjenige ist besiegt, der auf den Rücken fällt. Man darf dem Gegner nicht an die Geschlechtsteile greifen und nicht ihn ohrfeigen. Wenn der Gegner sich selbst als besiegt erklärt, dann muss er sofort frei gelassen werden.

Auf dem Platze ringen drei bis vier Paar auf einmal.

Das Ringen fängt so an: Der eine Ringer zeigt sich auf dem Schauplatze und spaziert umher bis sein Gegner sich ausgekleidet hat. Wenn derselbe dann erscheint, gehen sie eine Weile herum, ohne sich anzugreifen. Dann legen sie einige Male eine Hand auf die Schulter des andern und lassen die andere hangen. Darauf fassen sie mit dieser den Gegner, lassen aber bald wieder los. Vor jedem Angriff gehen sie einige Schritte herum oder zurück, dann, nach einigem Klatschen mit den Händen, greifen sie sich wieder. Ebenso nach dem Nachlassen klatschen sie mit den Händen.

Einmal ernstlich angefasst, ringen sie, bis einer Sieger wird; aber es wird nicht, wie in Deutschland, die Ringezeit bestimmt. Die bulgarischen Ringer ringen so lange, bis der Eine besiegt ist. Das Ringen in Bulgarien macht einem gebildeten Zuschauer kein Vergnügen, sondern Abscheu. Die Ringer sind fast alle von niederer Herkunft.

Trotzdem das Schlagen verboten ist, ohrfeigen sich die erzürnten Ringer doch so, dass kaum einige Hundert Stimmen sie zum Nachlassen zwingen können. Manchmal fallen sie auf die Erde so, dass sie auf der Stelle tot bleiben, oder sich etwas verrenken. Auf einem Fest habe ich gesehen, dass ein Ringer ohnmächtig von seinem Gegner gemacht wurde.

Der Gegner warf ihn nämlich auf die Erde mit dem Gesicht nach unten. Er bemühte sich, ihn auf den Rücken zu wenden, aber konnte es nicht: dann schlug er ihm vor, sich als besiegt zu erklären; der wollte aber nicht. Nach einigen Griffen gab ihm dann der Gegner einen so kräftigen Hieb auf den Hals, dass er bewusstlos wurde und man ihn vom Platze wegtragen musste.

Sehr oft zerschlagen sie sich die Nase, oder zerkratzen sich den Körper. Wenn sie in der Hitze ringen, werden sie mit Wasser begossen, und man bringt ihnen von Zeit zu Zeit Wasser zum Trinken. Manche unterbrechen auf einige Minuten das Ringen, um sich das Gesicht zu waschen und sich zu erkühlen; aber nachher nehmen sie dieselbe Stellung ein, die sie vorher gehabt haben. Einige von ihnen wälzen sich einige Stunden auf der Erde; aber sie geben dem Gegner nicht evalla.[1]) Erst wenn sie ganz matt werden, sagen sie evalla.

Und wissen Sie, wie viel man ihnen für diese Quälerei giebt? Nur 2—3 *m* Leinwand und etwa 2—3 Mark. Nach dem Ende des Ringens heben sich die Ringer in die Höhe, indem der Eine den Anderen oben am Bein fasst und ihn einige Zoll von der Erde hebt; nachher macht der Andere dasselbe mit ihm. Dann gehen sie zum Festgeber, der dem besiegten Ringer 2—3 *m* Tuch schenkt und den Beiden einige Pfennige Trinkgeld giebt. Dann gehen sie herum, von den Zuschauern ein Trinkgeld zu erbitten. Die Zuschauer geben dem Ringer gewöhlich 2 Pfennige: aber nicht jedes Mal, nur dann und wann. Die meisten Zuschauer geben garnichts. Der Sieger wird nachher wieder mit einem Anderen ringen. Er bekommt nach jedesmaligem Ringen Trinkgeld und ringt so oft, bis man ihn besiegt hat, oder bis kein Ringer von seinem Range mehr da ist. Zum letzten Male bekommt auch er vom Festgeber ein Stück Leinwand oder einen Hammel.

Ich will noch einiges erwähnen.

Wenn die grössten Ringer auf dem Platze erscheinen, stellen sie sich in der Mitte desselben in einer Reihe auf. Hier knieen sie alle mit dem Gesicht gegen den Festgeber auf ein Knie nieder und senken den Kopf. Ein alter Türke tritt hinter sie und legt die eine Hand auf den grössten Ringer, die andere auf seinen Nachbar und spricht ein rythmisches aber reimloses Gedicht, in dem er die Ringerkunst preist: die Ringer seien von Gott gesegnet, da auch Simson ein Ringer war. Zuletzt sagt er, unter den Anwesenden sei der grösste Ringer und nennt den Namen. Wer von den Zuschauern wolle, solle mit ihm ringen, es sei keine Schande, von ihm besiegt zu werden. Wenn das Gedicht zu Ende ist, stösst der Alte die Ringer vorwärts. Sie stehen auf, klatschen dreimal in die Hände und

---

1) Evalla heisst in diesem Sinne pardon. Wer das Wort sagt, gilt als besiegt und wird sofort frei gelassen.

gehen auf den Festgeber zu. Nach drei Schritten knieen sie nieder und begrüssen den Festgeber, indem sie die Hand auf das Herz, dann auf den Mund und zuletzt auf die Stirn legen. Das wiederholt sich dreimal. Darauf treten sie zu ihm, und er giebt ihnen ein Trinkgeld. Dann fangen sie zu ringen an und zwar zuerst jeder Meister mit den Lehrlingen des andern Meisters. Dann ringen die Meister mit einander und der hier unbesiegt bleibt, ringt mit dem grössten Ringer. Das geschieht aber selten ernstlich, da man glaubt, dass er sehr schwer zu besiegen ist. So erklärt sich der Andere nach einiger Zeit als besiegt und küsst dem grössten Ringer die Hand. Dann schliesst der Kampf.

Der erste Ringer von Bulgarien behauptet oft 12—15 Jahre seinen Rang. Wird er besiegt, so ringt er nie mehr in seinem Leben.

Nach dem Ende des Ringens gehen die Meisterringer nackt bis auf die Lederhose in das Gastzimmer des Festgebers, die Musik voran, das Volk hinter ihnen. Sie erhalten hier Essen; vorher assen sie an diesem Tage nichts.

Am Abend spielt die Musik, und Tänzer tanzen, um das Volk zu belustigen.

Die Ringer, die ein Stück Leinwand bekommen haben, binden es an ihren Gurt. So weiss jeder, der es sieht, dass jene gerungen haben.

Die Fremden, die zu dem Feste gekommen waren, werden abends in die Häuser des Dorfes verteilt, wo sie Herberge und Kost umsonst bekommen, da es im Orient Sitte ist, von keinem Gaste dafür etwas zu nehmen, aber ihm das Beste vorzulegen, was man hat, damit er zufrieden bleibe.

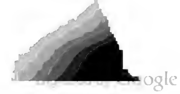
Hasan-Tersie bei Razgrad in Bulgarien.

Haus- und Hofmarken.

Von **Franz Ilwof.**

(Hierzu Tafel II.)

Haus- und Hofmarken sind die an einem Grundstücke oder Hause und zugleich an den dazu gehörigen Sachen haftenden Zeichen; ihre rechtliche Bedeutung liegt darin, dass sie als trotz allem Wechsel der Besitzer stets an das bewegliche Eigentum gebundene, gleich bleibende Zeichen auch das Chirographum, das Handzeichen des jeweiligen Besitzers des betreffenden Grundstückes sind. Auf diesen eigentümlichen Gebrauch



machten zuerst Homeyer[1]) und Michelsen[2]) aufmerksam; infolge Aufforderungen von Seite des ersteren[3]) erschienen ziemlich zahlreiche Veröffentlichungen von Hausmarken aus den meisten deutschen Ländern, vornämlich in Vereinsschriften. Das meiste, was von Homeyer und anderen auf diesem Gebiete bis 1870 erforscht, gesammelt und publiziert worden war, verarbeitete er sodann in dem umfassenden, grundlegenden und zum guten Teile auch erschöpfenden Werke: „Die Haus- und Hofmarken von Dr. C. G. Homeyer, Berlin 1870". In diesem werden die Vorstufen der Hausmarken, ihr Erscheinen nach örtlicher Ordnung, in der Volkssitte, in der Rechtsordnung und ihr Zurücksinken eingehend dargestellt. Im zweiten Buche (die Hausmarken nach örtlicher Ordnung) weist er ihr Vorkommen in Island, Skandinavien, Dänemark, Grossbritanien und Irland, Belgien und den Niederlanden, in fast allen Gebieten des deutschen Reiches, in Steiermark, Tirol, der Schweiz, in Italien, Frankreich und Attika nach.

Nachträge hierzu lieferte der Verfasser dieses Aufsatzes in der Abhandlung „Über Haus- und Hofmarken, insbesondere in den österreichischen Alpenländern"[4]), gab weitere Belege über Vorkommen dieser merkwürdigen Zeichen in Lappland, in den Herzogtümern Bremen und Verden, auf der Insel Fehmarn, in Schleswig, Holstein und Lauenburg, in Lübeck, in Mecklenburg, in Pommern, in Liv-, Esth- und Kurland, in Böhmen, Schlesien, Baden, im Elsass, in Württemberg, Bayern, in der Schweiz, in Italien und auf Korsika und brachte neu sechsundzwanzig Stück Hausmarken aus Kärnten, Nieder-Österreich und Steiermark bei.

Seither wurde in der Erforschung dieser Spezialität eifrig weiter gearbeitet; in der Anmerkung zitiere ich, was mir darüber besonders bemerkenswertes aufgestossen ist.[5])

1) Über die Heimat nach altdeutschem Recht, insbesondere über das Hantgemal. (Abhandl. d. K. Akademie, Berlin 1852, S. 17 ff., besonders S. 85—96.)

2) Die Hausmarke. Eine germanistische Abhandlung. Jena 1853.

3) Im Korrespondenzblatt der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine, 1853, No. 6; in Wolfs Zeitschricht für deutsche Mythologie und Sittenkunde. Göttingen, 1853, I, 185—189, auch als fliegendes Blatt gedruckt und vielfach versendet; sodann in einem zweiten fliegenden Blatt: Die Haus- und Hofmarken. Berlin, den 21. Dezember 1857.

4) In den „Mitteilungen der K. K. Central-Kommission für Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Baudenkmale", Wien 1874, XIX, S. 119—123.

5) Friedländer, Westfälische Hausmarken und verwandte Zeichen. (Zeitschrift für die vaterländische Geschichte und Altertumskunde Westfalens. Münster 1872, 3. Folge, 10. Bd., S. 238—262 u. eine Tafel mit 600 Hausmarken).

Friedländer, Ostfriesische Hausmarken mit 16 Tafeln Hausmarken. (Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Künste und vaterländische Altertümer zu Emden, 1873, II. Heft; 1874, III. Heft.

Klemm, Württembergische Baumeister bis ums Jahr 1600, ihre Werke und Zeichen. (In den Schriften des württembergischen Altertumsvereins, 1875, II. Bd., 2. Heft, S. 5—34.)

Liebenau, Vererbung von Hausmarken. (Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde, 1878, 11. Jahrgang, No. 4.)

Jaennicke, Marken und Monogramme auf Fayence, Porzellan, Steingut und sonstigen keramischen Erzeugnissen. Stuttgart 1878.

Und nun mögen das Verzeichnis und auf beiliegender Tafel die Kopien von Hausmarken folgen, welche im Laufe der jüngstverflossenen Jahre von mir gesammelt und die meines Wissens noch nicht veröffentlicht wurden.

1. Auf dem Grabstein des Ignaz Anton Maldoner (gestorben 1810), Ratsbürgers und Kaufmanns zu Breitenwang bei Reutte im nördlichen Tirol.

2. An dem Hause No. 88 ebenda.

3. Am Schlusse einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert, enthaltend die Legende der Erbauung der St. Leonhardskirche bei Tamsweg im salzburgischen Lungau, daselbst befindlich.

4. An dem Hause No. 5 auf dem Marktplatze zu Gmunden in Ober-Österreich.

5. Auf dem Grabstein des Anton Platzer, Bürgers und Handelsmannes zu Cilli, in Steiermark, gestorben 1641, an der westlichen Aussenseite der Pfarrkirche dortselbst.

6. Auf dem Grabstein des Wolf Pauernfeindt, Bürgers und Handelsmannes zu Cilli, auf der östlichen Aussenseite der Pfarrkirche dortselbst.

7. Auf einem Grabsteine von 1516, Name unleserlich, auf der nördlichen Aussenseite der Pfarrkirche zu Cilli.

8. Auf dem Weihwasserkessel der Pfarrkirche zu Wildon, südlich von Graz in Steiermark.

9. Auf dem Grabsteine des Pfarrers Jakob Gerold in der Gruft der Kirche der Kapuziner zu Knittelfeld in der oberen Steiermark.

10. An dem Hause No. 55 auf dem Hauptplatze zu Stainz in der westlichen Steiermark.

11. Auf dem Grabsteine des Georg Willenrainer, gestorben 1586, an der Südseite der Kirche zu Wurmberg an der Drau in der südlichen Steiermark.

12. In der Domkirche zu Marburg an der Drau in Steiermark, links von der Kanzel.

13. An dem nunmehr niedergerissenen Pirchanschen Hause zu Marburg an der Drau.

14. Auf einem sonst unkenntlichen Grabsteine an der südlichen Aussenseite der Domkirche zu Marburg an der Drau.

15. An dem Hause No. 84. auf dem Platze zu Friesach in Kärnten; darüber: Larentz Twenger † 1466.

16. An dem Hause No. 94 zu Feistritz in der Wochein in Krain.

Schultz, Alwin, Zur Geschichte der Hausmarken. (Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, 1879, Sp. 204.)

Klemm, Die Steinmetzzeichen des Münsters zu Ulm, im Verein mit Max Bach, Maler, gesammelt. (Münster-Blätter, herausgegeben von Pressel. Ulm 1880, II. Heft, S. 33—60.)

17. Auf dem Wappen der polnischen Grafen Karnicki, auf dem Hause der Baronin Buol-Bernburg, geb. Gräfin Karnicka, in der Leechgasse zu Graz.

18. Auf dem Thurme der Kirche des Dorfes Stiwoll in der westlichen Steiermark. Der Mittelstrich mit dem Halbkreise ist vielleicht nur die Verbindung der Buchstaben L und J, kann aber auch mit den beiden senkrechten Strichen rechts und links eine Hausmarke sein.

Hierzu möchte ich nur noch folgendes bemerken: Es ist gewiss beachtenswert, dass Hausmarken, diese doch wesentlich deutsche Sitte, hiermit auch mitten in slavischen Gebieten, No. 11 in Wurmberg, No. 16 in der Wochein in Krain nachgewiesen sind; dass sie mehrfach in Cilli (No. 5, 6, 7) und Marburg (No. 12, 13, 14) erscheinen, beweist eben nur, dass diese Städte das, was sie heute noch sind, deutsche Enklaven im slovenischen Lande, damals schon waren, wie auch die Namen dieser Markenträger deutschen Klanges sind. Zu No. 17 sei erwähnt, dass Homeyer (a. a. O. S. 403—404) zahlreiche Hausmarken auf Wappen des polnischen Adels verzeichnet.

Wie alt die Sitte der Markenbezeichnung ist und in wie fernen Ländern sie vorkommt, wird dadurch bewiesen, dass bereits auf den Steinbildwerken im alten Egypten das Herdenvieh auf der Haut das eingebrannte Zeichen des Eigentümers trägt[1]) und wie tief sie im Sinne des Volkes eingedrungen, bezeugt das Wort der Wildschützen in Vorarlberg, die, um ihr bedenkliches Treiben zu rechtfertigen, sagen: „Die Gemse hat keine Marke am Ohr“, d. h. sie ist niemands Eigentum.

Graz in Steiermark.

Der Schuh im Volksglauben.

Von **Paul Sartori.**

(Fortsetzung von S. 180.)

C. Der Schuh als Symbol der Wolke.

Eine pfälzische Sage (vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, II, S. 93) erzählt: „Jemand war unterwegs, da kam die Windsbraut daher. Er ward zornig und rief: „Komm nur wieder, du Hexe“, und warf sein Messer hinein. Da nahm ihn der Wind mit und führte ihn 200 Stunden weit. Hier harrte seiner im Wirtshause ein Mann mit einem Auge; der zeigte

1) Peschel, Völkerkunde, 2. Aufl., S. 523.

ihm sein Messer und sagte: „Schau, das zweite Auge hast du mir ausgestochen!“ Er warnte ihn für die Zukunft und liess eine Windsbraut kommen, die ihn wieder heimführte.“

Ähnliches wird besonders von den Venedigern erzählt (Laistner, Nebelsagen, S. 193), wobei an die Stelle der Windsbraut oft die eilende Wolke tritt. In anderen Sagen, namentlich in der Gruppe, die Müller (Niedersächs. Sagen, S. 389 ff.) unter dem Titel „Die Fahrt nach dem Osten“ behandelt hat, sind es Tiere, ein Löwe, ein Ross, oder leblose Gegenstände, die den Helden durch die Luft mit zauberhafter Geschwindigkeit an einen weit entfernten Ort entführen. In einer Tiroler Erzählung ein weisses Tuch, „das sich wie eine weiche Wolke ausbreitet“ (Laistner a. a. O.). Hadding wird in Odins Mantel auf dessen Ross über Wind und Wolken in seine Heimat gebracht: Simrock, D. M., S. 198, Richard I. in der normannischen Sage auf einem vielfarbigen Tuch (ebda., S. 199), andere auf einer Lederdecke, einer Ochsenhaut: Laistner a. a. O., S. 251. Wolf, Beitr. I, S. 3 ff.

Es kann kein Zweifel sein, dass wir in allen diesen Gegenständen Symbole der im Sturm dahinjagenden Wolke zu erblicken haben. Vgl. ausser den angeführten Stellen noch Laistner, S. 302 f. Schwartz, Urspr. d. Myth. S. 6 u. a. Mannhardt, German. Myth. S. 37 f. Anm. 6. Rochholz, Aargaus. II, S. 181 f., 216 f.

Besonders häufig ist es der Schuh, der Götter, dämonische Wesen und auch Menschen mit übernatürlicher Geschwindigkeit über Länder und Meere dahinführt. Auch in ihm also erkennen wir ein Symbol der Wolke.[1]) Hermes trägt ihn in der Ilias 24, 340 ff.; vgl. Od. 5, 44 ff. Roscher, Hermes, der Windgott, S. 19 f. Auch Athene, ursprünglich eine Repräsentantin der Wetterwolke (Roscher, Myth. Lex., S. 675 ff.), wird Od. 1, 96 ff, von ihren Sandalen mit zauberhafter Schnelligkeit nach Ithaka getragen. In den hohen Stiefeln des Boreas und der Boreaden (Roscher a. a. O., S. 778; vgl. S. 803) haben wir vielleicht ebenfalls ursprüngliche Wolkensymbole zu sehen. Perseus erhält Hadeskappe, Schuhe und Tasche (lauter Wolken-

1) In germanischer Mythe mögen auch etymologische Anlehnungen stattgefunden haben: Laistner, Nebelsagen, S. 290 ff. Wie auch noch modernen Dichtern das Bild geläufig ist, zeigt z. B. Gerok in seinem Gedicht „Zwei Berge Schwabens“, wo es von den über die schwäbische Alp wallenden Geistern der Staufenkaiser heisst:

„Die Nebelmäntel schleiften Langhin am Bergessaum,
Die Wolkenschuhe streiften Der Wälder Wipfel kaum.“

Dagegen werden wir in dem spanischen Wiegenliedchen bei Caballero (Ausgew. Werke XVI, S. 116):

„An der Himmelspforte Schuh' zum Kaufe stehn
Für die kleinen Engel, Welche barfuss gehn,“

in den Schuhen die scheinbar still stehenden, zarten Lämmerwölkchen erkennen dürfen. Vgl. Rochholz, Alemann. Kinderlied etc, S. 312:

„Im Himmel all Engeli Hänt Überstrümpf a,
Und ich und mis Schätzeli Wends au ne so ha.“

symbole) von den Nymphen, den Geistern des „schwebenden, bergenden und umhüllenden Gewölkes“: Preller, Griech. Myth. II, S. 46.

Auch germanische Gottheiten tragen den Schuh als Wolkensymbol. Wenn Loki schon durch die Benennung Loptr als Luftwesen gekennzeichnet wird, so geschieht dies noch mehr durch seine Schuhe, mit denen er durch Luft und Wasser schreiten kann: Weinhold in Haupts Ztschr. f. d. A. VII, S. 20. Ullr heisst von seinen Schneeschuhen Öndurâs: Simrock, D. M., S. 320 f. E. H. Meyer, Germ. Mythol., S. 258. Er ging mit ihnen sogar auf dem Wasser: Bachlechner in Haupts Ztschr. VIII, S. 206. Vgl. Laistner, Nebelsagen, S. 275. Ullrs weibliches Gegenbild, Skadhi, führt den Beinamen Öndurdîs: Simrock a. a. O. Vgl. Laistner a. a. O., S. 286 ff., nach welchem in ihr die Schneewolken und die Wolken Schnees, die über die Firnfelder dahinstürmen, dargestellt sind. Der Schuh Vidhars dagegen, den er dem Fenriswolf in den Rachen setzt, muss hier beiseite bleiben. Man könnte freilich daran denken auch ihn als Wolkensymbol aufzufassen, das den Nebel- oder Sturmwolf bezwingt (vgl. unten den in die Wolke geworfenen Schuh, welcher die darin einherfahrende Hexe unschädlich macht), doch hat E. H. Meyer, Völuspa, S. 201 ff. nachgewiesen, dass der ganze Bericht von Vidharr zurückzuführen ist auf christliche Ideen, namentlich auf den rächenden Tritt Christi, welcher selbst mit einem besonderen Schuh gedacht wurde.

Betrachten wir nun die verschiedenen Sagengruppen.

I. Die Siebenmeilenstiefel.

Der mit Zaubergeschwindigkeit dahintragende Schuh kommt in den Märchen verschiedener Völker vor, und es ist nicht schwer, in ihm ein Symbol der Wolke zu erkennen. Schon in der Märchensammlung des Somadeva aus Kaschmir (übers. v. Brockhaus, S. 19 f.; vgl. Rochholz, Deutscher Glaube etc. I, S. 25) fliegt der König Putraka in solchen Pantoffeln zu den Wolken empor. In dem hessischen Märchen „Der liebste Roland“ (Grimm, K. H. M. No. 56) benutzt die alte Hexe, welche den entflohenen Kindern nachsetzt, wie der Menschenfresser im Däumlingsmärchen, Meilenstiefel. In einer Variante (Grimm, III, S. 99) sind es Schlittschuhe[1]). Dagegen verwandeln sich in dem parallelen sicilischen Märchen „Von der schönen Nzentola“ (Gonzenbach, I, No. 14, S. 89) der verfolgende Menschenfresser und seine Frau in eine rot und weisse Wolke. In einem waldeckschen Märchen machen die Zauberschuhe mit jedem Schritte zwei und drei Meilen: Firmenich, German. Völkerstimmen, I, S. 330 f. Andere Beispiele: Rochholz, Aargausagen, II, S. XLIV. Grimm, D. M.[4] III, S. 156. In einem finnischen Märchen (Jahrbuch f. roman. u.

1) Diese Schlittschuhe deuten darauf hin, dass der Weg des Verfolgers übers Eis geht. Das Eis ist aber ein mythisches Bild für Luft und Wolken.

engl. Literatur, VII, S. 6 f.) erhält ein durch seinen Bruder geblendeter Kaufmannssohn auf einer Insel von einem Unbekannten Schneeschuhe, die jeden dahin tragen, wohin er wünscht. Im isländischen Märchen zieht sich das Mädchen die Haut ihrer Fusssohlen ab und verfertigt davon Schuhe, mit welchen sie über Land und See fahren kann: Am Ur-Quell, III, S. 91. Panzer, Beitr., I, S. 191 ff. erzählt folgendes Märchen: Einem Kaufmannssohn misslingt in einem alten Schlosse die Erlösung von drei schwarzen Jungfrauen, und zur Strafe verwünschen ihn diese auf einen Felsen mitten im Meer. Hier war ein Bär, der ein Tischtuch-deck-dich, ein unsichtbar machendes Hütchen und ein Paar Stiefel, mit denen man 300 Meilen in einem Schritt zurücklegen konnte, besass. Der Bär hatte auch eine goldene Kugel, mit der er spielte. Diese berührte der Kaufmannssohn, worauf sie den Berg hinab ins Wasser rollte. Der Bär sprang nach, und diese Gelegenheit benutzte der Kaufmannssohn, jene drei Dinge zu rauben. Mit ihnen erlöst er die drei Jungfrauen.[1]) Ebda., II, S. 120 wird aus Hirschau in der Oberpfalz erzählt: Ein Prinz, der bei einer Hexe auf dem Glasberge wohnt, liebt eine verwünschte Jungfrau. Die Hexe giebt ihm nach der Reihe Schuhe, die mit jedem Schritte $^1/_4$, $^1/_2$ und 1 Stunde zurücklegen. Mit dem letzten holt er die Jungfrau ein und nimmt sie mit sich auf den Glasberg.[2]) In seinem Anfange ähnlich ist das von Panzer, II, S. 122 f. citierte Märchen, in welchem ein Förster seine auf den Glasberg entflohene Frau, eine Wasserjungfer, sucht. Ein Hexenmeister giebt ihm zwei riesige Zauberstiefel, die ihn schnell zum Ziele führen. Kaum hat er sie ausgezogen und vor sich hingestellt, so hat er sie auch zum letzen Male gesehen. In dem dänischen Märchen „Wolf Königssohn“ (Grundtvig, übers. von Leo, I, S. 264) lässt sich ein Mädchen, das über den Glasberg will, ein Paar Eisenschuhe[3]) machen, auf den Rat eines alten Mannes, der ihr dazu noch einen Krug mit Salbe giebt, die sie braucht, um ihre Füsse wieder zu heilen, wenn sie über den Berg ge-

1) Jeder der beiden Teile dieses Märchens scheint die mythische Darstellung eines Gewittervorganges zu enthalten. a) Die Erlösung der drei schwarzen Frauen; vgl. darüber Mannhardt, Germ. Myth., S. 647 ff., 651 ff. b) Die Gewinnung der Wunschdinge. Über den Bären als Gewitterdämon s. Gubernatis, Die Tiere in der indogerm. Myth., S. 423. Löwe zu Kreutzwalds Esthn. Märchen, S. 123. Der nackte Fels im Meere ist der Gewitterberg im Wolkenmeere (Mannhardt, Germ. M., S. 182 f.). Die goldene Kugel ist der den Wolkenberg hinunterschiessende Blitz: Vgl. Wolf, Beitr., I, S. 100. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 136, 239; dagegen Mannhardt, W. F. K., II, S. 99, 157. Die Wunschdinge sind alle drei Symbole der Wolke. Zu dem Hut vgl. Rochholz, Aargausagen, I, S. 123 ff., Naturmythen, S. 205 ff.; zu dem Tuch Laistner, Nebelsagen, S. 110 f., 193. Wenn es die Kraft hat, alle Speisen hervorzubringen, so gründet sich dies auf die befruchtende Kraft der Wetterwolke. Vgl. Mannhardt, German. Myth., S. 399. Laistner, Nebelsagen, S. 233 f.

2) Zu dem Glasberg-Himmel vgl. Grimm, D. M.[4], II, S. 685, III, S. 243. Müller, Myth. d. deutschen Heldensage, S. 108. Mannhardt, Germ. M., Register.

3) Über das Verhältnis des Eisens zu Glanz, Nebel, Sturm, Wolken s. Laistner, Nebelsagen, S. 282, 287. Ztschr. f. dtsche Myth., II, S. 317. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 235 f.

kommen ist. Salbung der Füsse kommt auch in einem Schweizer Märchen bei Henne-Am Rhyn. Die deutsche Volkssage, S. 471 ff. vor. Eine Hexe giebt ihrem Sohn, der zum gläsernen Berge will, eine Kugel, womit er seine Fusssohle salben soll, um in einem Schritt meilenweit zu gelangen. Er salbt aber aus Vorsicht nur seine Schuhsohle. In einem albanischen Märchen (vgl. Archiv f. Literaturgesch. XII, S. 122) hat einer der „sieben Brüder mit den Wundergaben“ die Eigenschaft, dass er einen Schuh bis ans Ende der Welt wirft. Vgl. auch noch die „gefrorenen“ Schuhe der Schweizer: Rochholz, Naturmythen. S. 52. Ztschr. f. d. Myth. IV, S. 202.

Sogar in den Sagen der Indianer finden wir die Meilenstiefel wieder. Bei Knortz, Märchen u. Sagen d. nordamerik. Indianer, S. 48 erhält eine Frau, die ihr geraubtes Kind sucht, von alten Weibern flüchtige Mokassins, mit denen sie dreimal so schnell laufen kann. An ihrem nächsten Ziel angekommen, findet sie neue Mokassins, die noch flüchtiger sind. Ihre alten stellt sie mit den Zehen rückwärts vor die Thür, und sogleich treten sie ihren Heimweg allein an. Ebda. S. 93 benutzt ein Magier schnelllaufende Mokassins. S. 210 lässt einer seine „medizinernen“ Mokassins allein bis ans Ende der Welt laufen, um durch die Spuren einen Feind zu täuschen. S. 274 zieht ein Mädchen, das auf Reisen ist, jeden Abend ihre Fussbekleidung ab und lässt sie zu ihrer Grossmutter zurückgehen, damit sie derselben ihre Erlebnisse erzählen.

Ein häufiger Märchenzug ist es, dass sich zwei oder drei Personen um einige, meist ererbte Wunschdinge streiten. Ein Dritter kommt hinzu und bemächtigt sich durch List dieser Gegenstände. Vgl. Grimm, K. H. M., III, 405. Wackernagel in Haupts Ztschr. f. d. A., II, S. 543 ff. Simrock, D. M., S. 202 f. Köhler zu Kreutzwalds Esthnischen Märchen, S. 359 f. und im Jahrb. f. roman. u. engl. Literatur, VII, S. 147 f. Gubernatis, Die Tiere etc., S. 95 f. Bereits bei dem schon erwähnten Somadeva (übers. v. Brockhaus, S. 19 f.) trifft der König Putraka zwei Brüder, die sich um ihr Erbe, Schale, Stab und Pantoffeln streiten. Wer die letzteren anlegt, vermag zu fliegen, was mit dem Stabe gezeichnet wird, entsteht sofort, und was an Speisen in die Schale hineingewünscht wird, ist alsbald darin. Im Tuti-Nameh (übers. von Rosen, II, 28) bestehen die Wunschdinge aus den Sandalen, einem Beutel, aus dem man beliebig Geld nehmen kann, einem Napf, der alle Speisen und Getränke liefert, die man begehrt, und einem Schwert, welches die Eigentümlichkeit hat, dass, wenn man es nach Sonnenaufgang in einer Einöde auszieht, sich sofort daselbst eine grosse Stadt mit allerlei Bazaren und Kaufläden bildet, dass aber, sobald man es sich um die Hüften schnallt, das Ganze wieder verschwindet. Die Streitenden sind zwei Brüder. Im elften esthnischen Märchen bei Kreutzwald (übers. v. Löwe, S. 141 ff.) streiten drei Zwerge um ihr Erbteil, einen aus menschlichen Nägelschnitzeln verfertigten Hut, dessen Träger alles in der Welt sieht, ein Paar Bastschuhe, die augenblicklich überall hintragen, und einen

Stock, vor dem, wenn man damit durch die Luft schlägt, alles schmelzen muss, selbst Felsen und böse Geister, denn der Stock ist noch mächtiger als der Donnerkeil. Zwerge sind auch im Nibelungenliede (Str. 88 ff.) die streitenden Erben, denen Siegfried Schatz und Schwert abgewinnt, zu denen in der Folge die Tarnkappe hinzukommt. Im Grimmschen Märchen No. 92 (Der König vom goldenen Berge) erwirbt der Held von drei Riesen, die sich ihres Vaters Erbe teilen, ausser den Stiefeln und einem unsichtbar machenden Mantel noch einen Degen, der bei den Worten „Köpf' alle 'runter, nur meiner nicht“ alles köpft. In Grundtvigs dänischem Märchen „Jungfer Lene von Söndervand“ (übers. von Strodtmann, II, S. 37 ff.) gewinnt Esbeen, der Dumme, nach einander von je zwei um ihr Erbe streitenden Waldkobolden Hut, Stiefel und Taschenmesser, das töten und wieder lebendig machen kann. Im lappländischen Märchen (Poestion, Lappländ. Märchen, S. 234 f.) streiten sich zwei Brüder um Kleid, Tuch-deck-dich, Schuhe und Stab, mit dessen einem Ende man Menschen erschlagen, mit dessen anderem man sie wieder lebendig machen kann. Vgl. ebda. S. 241, 251 f. Ebenso erhält bei Töppen, Abergl. a. Masuren, S. 141 der Dumme von je zwei Riesen (ebenfalls Erben) Stiefel, unsichtbar machenden Mantel und einen lebendig machenden Säbel.

In anderen Märchen sind die Wunschdinge nicht ererbt, sondern gefunden, und die Stiefel sind mitunter durch andere Gegenstände ersetzt: Grimm, K. H. M., III, S. 172 f. citiert ein tatarisches Märchen, in welchem der Chansohn eine unsichtbar machende Kappe (von „Kleinen“) und ein Paar überall hintragende Stiefel (von bösen Geistern) erhält, die im Walde gefunden sind. In einer aus dem Chinesischen übersetzten indischen Erzählung (s. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 117) besitzen zwei Piçâtschas (Dämonen) jeder einen wunderbaren Koffer, Stab und Schuh, doch will jeder die des andern haben. Ein Vorübergehender, zum Schiedsrichter angerufen, macht sich mit sämtlichen Gegenständen davon. In einem venetianischen Märchen „Der arme Fischerknabe“ (Jahrb. f. roman. u. engl. Literatur, VII, S. 143) erhält dieser von drei sich zankenden Männern im Gebirge Mantel, Geldbeutel und Schuhe. Ähnlich bemächtigt sich im italienischen Volksbuch von Liombruno dieser eines unsichtbar machenden Mantels und eines Paares Stiefeln, in denen man rascher als der Wind gehen kann, von drei sich darum streitenden Räubern: Ebda. S. 146. Bei Knoop, Volkssagen a. d. östl. Hinterpommern, S. 221 f. gewinnt der Held von zwei Riesen Mantel und Hundertmeilenstiefel. In Grimms Märchen No. 93 (Die Rabe) sind die drei von Räubern gefundenen Wunschdinge ein Stock, vor dem jede Thür aufspringt, ein unsichtbar machender Mantel und ein Ross, auf dem man überallhin, auch auf den gläsernen Berg reiten kann.[1])

1) Aus diesem Ross ist bei Panzer, Beitr., II, S. 127 ein Sattel geworden, den ein Förster zwei darum streitenden Knaben entwendet, und auf dem er den Glasberg erreicht.

In einem russischen Märchen endlich (Gubernatis a. a. O., S. 158. Anm. 6) nimmt der Jüngstgeborene, Hänschen, streitenden Bauern durch List erst einen wunderbaren Bogen weg, dann einen Hut, der den Träger unsichtbar macht, und endlich einen Zaubermantel, der von selbst fliegt. Der Streit fehlt und durch blosse List entwendet der Jüngling Räubern einen Rock, der unsichtbar macht, und ein Paar Meilenstiefel bei Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven, I, S. 372. Tiere (Löwe und Fuchs) sind die Streitenden (um Mantel und Stiefel) in einer paderbornischen Erzählung: Grimm, K. H. M., III, S. 225, vgl. S. 172.

Auch dieser Märchengruppe liegt, wie es scheint, ein meteorischer Vorgang zu Grunde. Das Gewitter wird oft mythisch als ein Kampf zweier feindlichen Wesen aufgefasst. Thôr verfolgt und bekämpft im Gewitter die Riesen. In der Neumark heisst es, Gott verfolge den Teufel: Kuhn, Westfäl. Sagen, II, S. 24. Um Altbunzlau sagt man, wenn ein starkes Gewitter tobt und die Winde gegen einander wehen, die bösen Geister streiten wider einander: Mannhardt, W. F. K., II, S. 97.[1]) Auch scheltende, drohende Worte vernahm man im Donner. „Der Himmelsvaterle balgt“ (d. i. zankt, schilt) hört man in Schwaben (Meier, Schwäb. Sagen, S. 259), „der Alte schilt“ bei den Letten (Schwenck, Mythol. d. Slaven, S. 55). Die Streitenden sind meist Riesen oder Zwerge, deren Gewitter- und Wolkennatur später noch weiter hervortreten wird.

Was die einzelnen Wunschdinge anlangt, so erkennen wir auch in ihnen unschwer ursprüngliche Wolken- und Gewittersymbole. Der unsichtbar machende Hut oder Mantel bezeichnet das allverhüllende, wie die Zauberschuhe das schnell dahinjagende Gewölk. Die Speisen schaffende Schale, den unerschöpflichen Beutel dürfen wir wohl mit dem schon erwähnten Tischlein-deck-dich zusammenstellen und auch in diesen beiden ein Symbol der befruchtenden, Segen und Reichtum spendenden Wolke erblicken.[2]) Der Degen, der alles köpft, der Stock, vor dem alles schmilzt oder doch jede Thür aufspringt, das Messer, das jeden tötet, sie alle weisen deutlich auf den Blitz.[3]) Auch der wunderbare Bogen des russischen Märchens findet hier seine Stelle. Vgl. Meyer, Indog. Myth., I, S. 155 f., 204 f.

Wenn sich in einem Märchen aus dem Havelland (Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, S. 350) ein Mädchen, um auf den Glasberg zu kommen, an Händen und Knieen in einer Schmiede beschlagen lässt, so sehen wir darin ebenfalls einen Rest des Wolkenrosses, das sie ursprünglich hinauftrug.

1) So auch bei aussereuropäischen Völkern. Bei nordamerikanischen Indianern bekämpft der Donner Riesen und Ungeheuer: Müller, Amerikan. Urrelig., S. 56 f. Die Araukaner sehen im Gewitter die Schlachten von Geistern: Ebda. S. 288. In einigen Gegenden Perus herrscht der Glaube, dass das Unwetter durch einen Kampf zwischen Santiago und dem Satan verursacht wird: Globus, 41, S. 92.

2) Über die Wolke als Schale, Krug, Urne s. Schwartz, Urspr. d. M., S. 186 f., als Schlauch oder Sack: Ebda. S. 232 f.

3) Der Blitz als Schwert: Schwartz a. a. O., S. 103, 269, 282 f.; als Stab oder Stock: Mannhardt, Germ. Myth., S. 35, Anm. 4, S. 62, 201 ff. Wenn es bei Somadeva von dem

Am deutlichsten tritt die ursprüngliche Bedeutung des besprochenen Märchenzuges wohl in der esthnischen Erzählung zu Tage. Die Streitenden sind Zwerge. Die Wunschdinge dürfen nicht getrennt werden, weil sie eben zusammen den Gewittervorgang versinnbildlichen.[1]) Der Stock, vor dem alles schmilzt, ist noch mächtiger als der Donnerkeil (es ist der Donnerkeil selbst, sagt schon Gubernatis, Die Tiere etc., S. 125). An Stelle der Zwerge, die durch den Knittel weggefegt werden, sieht man ebenso viele Wassertropfen; das weist auf den Gewitterregen. Selbst in der sich anschliessenden Hochzeit kann man eine weit verbreitete indogermanische Auffassung insbesondere des eigentümlichen Wetterzustandes, in welchem Regen und Sonne mit einander wechseln, als einer Hochzeit oder sonst einer lauten Festlichkeit wiederfinden. Vgl. Meyer, Indog. Myth., I, S. 198.

II. Das wilde Heer.

Über den wilden Jäger, seine Variationen und seine Beziehung zu Sturm und Ungewitter, Nebel und Gewölk s. u. a. Rochholz, Naturmythen, S. 34 ff., 46 ff. Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen, S. 420 ff. Simrock, D. M., S. 216 ff. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 5 ff. (vgl. Register). Mannhardt, W. F. K., I, S. 82 ff. (vgl. Register). Laistner, Nebelsagen, S. 302 f. E. H. Meyer, German. Myth., S. 236 ff. Uns kommt es hier nur darauf an, auch in seinem ausgedehnten Sagenkreise den Schuh als Wolkensymbol nachzuweisen. Mehrere Beispiele bringt Laistner a. a. O., S. 291 f.: „Im Vintschgau kennt man die wilde Fahrt; an der Spitze des höllischen Wirrwarrs kehrt ein stumpfer Besen von selbst den Weg und hinter ihm her trappen zwei leere Schuhe. Ebenso berichtet Alpenburg, es ziehe der wilden Fahrt voran ein zierlich geputzter Schuh; wenn derselbe ruhig stand und jemand hineinstieg, der wurde allsogleich unaufhaltsam fortgerissen und weithin an Felsen und Berge getragen. Ja, selbst losgelöst von der wilden Fahrt zeigt sich der Schuh oft am Wege, die Menschen anlockend und, sobald sie dareintreten, weit entführend.“

Auch an dem wilden Jäger selbst werden die Schuhe hervorgehoben. Wenn er zieht, so kann man ihn weithin hören, so gewaltig klappert er mit den Schuhen: Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen, No. 99, 4. Ähnlich

Stock heisst, dass alles gleich entsteht, was mit ihm gezeichnet wird, und im Tuti-Nameh, dass, wo man das Schwert ausziehe, eine grosse Stadt sich bilde, so erkennen wir in letzterer die Gewitterstadt (vgl. Schwartz a. a. O., S. 263 ff., Laistner, Nebelsagen, S. 283 f.), deren Umrisse deutlich sichtbar werden, wenn der Blitz durch die Wolkenmassen hindurchfunkelt. In Betreff des lebendig machenden Säbels ist zu verweisen auf Mannhardt, Germ. Myth., S. 42, 57 ff., 62.

1) Auch den Nägelschnitzeln, aus denen der Hut verfertigt ist, lässt sich vielleicht eine meteorologische Bedeutung nachweisen. Wenigstens werden die Nägel mitunter an Wesen hervorgehoben, deren Wolken- und Nebelnatur sicher ist. Die schatzhütende weisse Frau auf dem Schlosse zu Thurnberg trägt lange Fingernägel. Auch die Nixen haben mitunter Krallen, sowie die nordische Skôgsrá: Mannhardt, Germ. Myth., S. 626. Von Riesen mit eisenbeschlagenen Fingernägeln erzählt Rochholz, Aargausagen, II, S. 223.

hört man den Besenreis-Anton, wenn er ins Haus eindringt, mit seinen mit Eisennägeln beschlagenen Holzschuhen auf dem Boden knirschen, als ob es über Felsklippen ginge: Rochholz, Naturmyth., S. 50. So bezieht sich auch wohl der Name Schlorfhacker, den Hackelberg in Polle an der Weser führt (Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, No. 265, 5) nicht, wie es in der Anmerkung z. d. St. heisst, auf das lange, schleppende Gewand, sondern auf die Schlappschuhe des Gespenstes. Vgl. Rochholz, Aargaus., I, S. 377, II, S. XXXVIII.

Der aargauische Schimmelreiter sprengt mit gewaltig grossen, sporenklirrenden Stiefeln feuerspeiend daher: Rochholz a. a. O., II, S. 110 f., I, S. 301 f. Auch der Schwarzwälder Bläseli führt den Beinamen Stifeli (ebda. I, S. 298 f.) und reitet in grossmächtigen Stiefeln einher (I, S. 377). Im Dresdener Walde trifft man ebenfalls einen Stiefelreiter: Grimm, Dtsche Sagen, No. 309. Rochholz a. a. O., I, S. 377. Auch im Kusterdinger Walde bei Tübingen reitet auf einem hohen Schimmel ein gespenstischer Mann, der ist immer barfuss an einem Fuss und trägt an dem andern einen Pantoffel; deshalb wird er der „Eintöffler“ genannt: Meier, Dtsche Sagen a. Schwaben, No. 105.

Nur eine andere Form der wilden Jagd stellen die zahlreichen Sagen von den Gespensterkutschen dar. Vgl. Kuhn, Westfäl. Sagen, I, S. 183 f. Rochholz, Aargausagen, I, S. 215 ff. Henne-Am Rhyn, Die dtsche Volkssage, S. 389 ff. Wolf, Beitr., II, S. 133 ff., 158. In Warendorf muss der Brigadier von Corvey an seinem Sterbetage von abends bis morgens mit feurigen Wagen und Pferden durch die Stadt und über alle seine weitläufigen Besitzungen fahren, wobei böse Geister ihn ächzend und stöhnend umgeben. Sein Degen und seine Stiefel, die noch zu Warendorf verwahrt werden, fangen alsdann an erschrecklich zu poltern und liegen nicht eher still, als bis die Fahrt ihres alten Herrn zu Ende ist: Hartmann u. Weddigen, Der Sagenschatz Westfalens, S. 278 f.

Wieder eine andere Erscheinungsform des wilden Heeres ist der nächtliche Leichenzug. Vgl. Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen, No. 231. Henne-Am Rhyn a. a. O., S. 431 ff. Vernaleken, Mythen etc. in Österreich, S. 347. Zingerle, Sitten etc. des Tiroler Volkes, S. 47 f. In dem Leichenzug, der sich bei Seon zeigt, ist der Sarg mit einem roten Tuche bedeckt; vier grosse Männer in roten Strümpfen, schneeweissen Überröcken und Spitzhüten tragen ihn: Rochholz, Aargausagen, I, No. 100.[1])

Nicht selten findet sich der Zug, dass der wilde Jäger im Vorübersausen eine Menschenlende oder ein Bein herabwirft, an dem noch ein Schuh oder Strumpf sitzt. Zu Zirtow war mal einer, der stimmte, als Fru

1) Über die rote Tracht des wilden Jägers vgl. Rochholz a. a. O., I, S. 212 f. Über die rote Farbe von Nebel- und Wolkensymbolen: Laistner, Nebelsagen, S. 231, 295 f. Einst sah jemand das Mutesheer über das Hexenbäumle bei Obernhaim hinziehen und sah darunter viele rote Strümpfe und Weiberfüsse: Meier, Schwäb. Sagen, No. 219.

Gode über sein Haus fortzog, mit ein in das Gejuch, da flog plötzlich zum Fenster ein Bein herein, an dem sogar noch der Strumpf sass, und eine Stimme rief: „Heste met jûcht, mütste ôk met frêten!“: Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, No. 2, 4. In Camern schreit einmal einer dem wilden Jäger nach, da wirfts ihm eine Menschenlende herunter auf den Wagen, an welcher noch ein grüner Schuh sitzt: Ebda. S. 478. Ein Bauer hört in der Gegend von Prenden den wilden Jäger (General Sparr) und stimmt übermütig mit in das Halloh ein. Sogleich fliegt ihm eine Menschenlende auf den Rücken, an deren Fuss noch ein Schuh mit einer Schnalle sass, auf welcher der Name dessen, dem sie gehörte, zu lesen war: Kuhn und Schwartz a. a. O., No. 76. Wir haben in diesem Schuh wohl ein Symbol des aus der Wolke fahrenden Blitzes zu sehen. Vgl. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 5; dagegen Mannhardt, German. Myth., S. 478.

Mitunter finden wir Schuhe auch an den Wesen hervorgehoben, welche vom wilden Jäger verfolgt werden. So erzählt Montanus, Vorzeit d. Länder Cleve-Mark etc., I, S. 225 nach Caesarius von Heisterbach, wie die Zuhälterin eines Geistlichen in der Nacht nach ihrer Beerdigung von einem Jäger betroffen wird, bloss mit einem Hemd und Schuhen bekleidet, die man ihr auf ihre Bitte mit ins Grab gegeben hat, verfolgt vom wilden Jäger, der sie auch einholt. (Vgl. über die Pfaffenkellnerinnen und ihre Sturmnatur Mannhardt, W. F. K., II, S. 95 f., Laistner, Nebelsagen, S. 272). Im Riesengebirge wird die hl. Walpurgis von wilden Geistern verfolgt. Einem Bauern begegnete sie einst im Walde mit feurigen Schuhen, langen, wallenden Haaren, eine goldene Krone auf dem Haupte und in den Händen einen dreieckigen Spiegel und eine Spindel, verfolgt von einem Trupp Reiter auf weissen Rossen: Grohmann, Sagen aus Böhmen, S. 45. Vgl. Simrock, D. M., S. 396. Mannhardt, W. F. K., I, S. 122.

Von dem nordböhmischen Banadietrich endlich erzählt Vernaleken, Myth. etc. in Österreich, S. 41 ff. folgendes: Er war so fromm und tugendhaft, dass ihm der Wind den Mantel trug. Wegen eines geringen Vergehens in der Kirche zog er sich aber das Missfallen Gottes zu und wurde darüber so erbittert, dass er beschloss, die grösste Sünde zu begehen, Brot in seine Schuhe legte und so die Gottesgabe absichtlich mit Füssen trat. Seitdem muss er bis zum jüngsten Tage jagen. Laistner, Nebelsagen, S. 302 f. (vgl. Rochholz, Naturmythen, S. 58 f.) macht auf die vielfachen Nebel- und Wolkensymbole in dieser Geschichte aufmerksam (zu denen eben auch der Schuh mit dem Brot gehört) und nimmt wohl mit Recht an, dass sie erklären soll, „wie ein Schönwetterwesen zum Sturmwesen geworden sei, wie auf die lichten Sonnenwölkchen der Herbstbrodem und das wölfische Sturmgewölk folge.“ [1])

1) Über die meteorische Bedeutung des Brotes s. Laistner a. a. O., S. 246 ff. Auch den Sagen, in denen Kinder mit Brot gereinigt werden, giebt Laistner a. a. O., S. 159 (vgl. S. 303) eine meteorische Deutung. Dann werden auch die, in denen verstorbenen

Ob wir ähnlich auch den Zug in der Stiefelisage deuten dürfen (der auch sonst sehr verbreitet ist, vgl. Rochholz, Aargausagen, II, S. LIII f. u. S. 377), dass der Reiter deshalb verdammt ist, weil er Erde seines Besitztums in den Schuh that und dann anderswo schwur, er stehe auf seinem Grund und Boden, muss einstweilen dahingestellt bleiben.

III. Der ewige Jude.

Dass auf den ewigen Juden mancherlei Züge aus der wilden Jagd übergegangen sind, ist längst erkannt; vgl. Simrock, Dtsche Myth., S. 225 f. Ztschr. f. d. Myth., I, S. 432 ff. Pröhle, Unterharz. Sagen, S. 205. Kuhn, Westfäl. Sagen, II, S. 32 f. Im badischen Schwarzwald behauptet man geradezu, der ewige Jude und der ewige Jäger seien ein und dieselbe Person: E. Meier, Schwäb. Sagen, No. 126, 4. Beide kommen alle sieben Jahre „einmal herum“: Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen, No. 257. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, No. 265 u. Anm. In der Picardie und Bretagne sagt man, wenn Sturmwinde dahinsausen: Der ewige Jude zieht vorüber: Neubaur, Die Sage vom E. J., S. 127. Bei Rochholz, Aargaus., II, S. 306 ist er identifiziert mit Pilatus, über dessen Wolken- und Nebelnatur s. Laistner, Nebelsagen, S. 214 ff. u. Reg. In dem ältesten nachweisbaren Bericht (des Mönches Roger von Wendower, † 1237) ist der ewige Jude zwar nicht Schuster, sondern unter dem Namen Cartaphilus Thürhüter des Prätoriums und des Pilatus (Neubaur a. a. O., S. 7 f.), wird auch gerade in älteren Drucken nicht selten als barfüssig beschrieben und abgebildet: Neubaur, S. 15, 54, 80; vgl. Birlinger, Volkst. a. Schwaben, I, No. 322. Doch ist der Schuh als Wolkensymbol auch auf ihn übertragen. Vgl. z. B. Laistner a. a. O., S. 291; dagegen Cassel, Ahasverus, S. 58 ff.

Die Schuhe des ewigen Juden werden noch in Ulm und Bern gezeigt: Birlinger, Aus Schwaben, I, S. 78, Anm. Rochholz, Aargaus., II, S. 307. Von denen in Bern schreibt der Züricher Pfarrer Ulrich, sie seien „ungemein gross und von hundert Bletzen zusammengesetzet, ein Meisterstück von einem Schuhmacher, weil sie mit vieler Mühe, Fleiss und Geschicklichkeit aus gar vielen ledernen Teilen zusammengeflickt worden“. Diese zusammengeflickten Schuhe sind ein deutliches, auch später noch vorkommendes Wolkensymbol.

IV. Riesen. Teufel.

Über die Sturm-, Wolken- und Nebelnatur der Riesen s. Mannhardt, Germ. Myth., Reg., S. 748. Laistner, Nebelsagen, Reg., u. bes. S. 18, 153 f. E. H. Meyer, German. Mythol., S. 141 ff. Wir sahen schon, dass Riesen

---

Kindern Schuhe von Brot angelegt werden (z. B. Grimm, Dtsche Sagen, I, No. 238; vgl. No. 236) hierher gehören.

vornehmlich im Besitz der Meilenstiefel sind. Auch von ihnen werden an manchen Orten Schuhe aufbewahrt und gezeigt, wie die des Menschenfressers Erkinger in der „Riesenkapelle“ zu Hirschau: Henne-Am Rhyn, Die deutsche Volkssage, S. 230.[1])

In einer weit verbreiteten Gruppe von Sagen wird die Herkunft von Bergen oder Hügeln oder einzeln liegenden grossen Steinen darauf zurückgeführt, dass ein Riese Sand oder ein Steinchen, weil es ihn drückte, aus seinem Schuh schüttete. Vgl. Kuhn, Westfäl. Sagen, I, S. 15. Schambach-Müller, Niedersächsische Sagen, No. 161. Zeitschr. f. d. Myth., II, S. 108. Montanus, Vorzeit d. L. Cleve-Mark, I, S. 64. Firmenich, Germaniens Völkerst., I, S. 274. Weddigen u. Hartmann, Dtscher Sagenschatz Westfalens, S. 302. Seifart, Sagen a. Hildesheim, II, S. 10. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, No. 167, 1; 188; 226, 1; 226, 3; 274; 290, 1. Laistner, Nebelsagen, S. 150. Pröhle, Harzsagen, S. 56, 236, 25 (hier schüttet der Riese eine Erbse aus). Lynker, Hess. Sagen, S. 29, 30. Grimm, D. M.[4], I, S. 448, III, S. 157.

Statt der Riesen werden mitunter andere genannt: Der Teufel, Vernaleken, Mythen etc. in Österreich, S. 359; Der Calbesche Roland, Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, No. 162; Frau Holle, Lynker, Hess. Sag., S. 19; Hackelberg, Kuhn u. Schwartz a. a. O., No. 203, 5; Der ewige Jude (Jaunais, Unter-Loire), Cassel, Ahasverus, S. 58. Bei Grimm, D. M.[4], I, S. 448 sind westfälische Sauerländer die Urheber, bei Pröhle, Harzsagen, S. 196 die Frau von Scharzfels.

Ein anderes Motiv finden wir in einer ungarischen Sage: Ztschr. f. dtsche Myth., II, S. 255 f. Der Teufel wirbt vergeblich um die Tochter einer alten Hexe. In seiner Wut schleuderte er einen seiner Stiefel nach Beremend, den andern gegen Siklós zu, und aus dem herausgeschütteten Sand entstanden die zwei Berge bei Beremend und Siklós.

Die Stiefel werden mitunter durch andere Attribute vertreten. Ein Jettenmädchen schleudert einen Stein in ihrem Strumpfband von Fünen fort: Grimm, D. M.[4], I, S. 453. Ebda. S. 445 ist der Sand durch einen Riesenhandschuh gelaufen. Besonders häufig sind solche Hügel von Riesenmädchen in der Schürze an ihren Ort getragen.

Die Erklärung dieses Sagenzuges hat bereits Laistner, Nebelsagen, S. 152 angedeutet. Wir erkennen in dem Riesen den Sturmwind, der in Wolken daherfahrend oft Sand und Steine von bedeutender Grösse mit sich fortführt.

Nur von der äusseren Ähnlichkeit hergenommen ist es natürlich, wenn erzählt wird, das Mittelstück der Insel Sylt sei die Schuhsohle eines Riesen,

1) In den mongolischen Legenden wird von einem riesenhaften Schmied erzählt, der sitzend noch einen platten Felsgipfel des Arbus-ula im Ordos überragte, welcher ihm als Ambos diente, auf dem er die Hufeisen für Dschengis-Chans Pferd schmiedete: Andree, Ethnogr. Parallel., S. 158 (nach Prschewalski).

der von dem Schiffe Mannigfuald aus über das Meer nach Deutschland hinüberschreitend dieselbe verlor: Jensen, Die nordfries. Inseln, S. 31. So sollen auch die Griechen die Insel Sardinien früher Ἰχνοῦσα genannt haben, ὅτι τὸ σχῆμα τῇ νήσῳ κατ' ἴχνος μάλιστά ἐστιν ἀνθρώπου: Pausan. 10, 17, 1. Sie hiess auch Σανδαλιῶτις: Plin. 3, 7, 13. Vgl. die Σανδαλίων νῆσοι bei Lesbos (Plin. 5, 31, 39) und die Insel Σανδάλιον bei Mykale.

Eine andere hierher gehörende Gruppe von Sagen spricht davon, wie der Teufel (oder sonst ein dämonisches Wesen), im Begriff, eine Kirche zu zerschmettern, unterwegs einen Begegnenden fragt, wie weit er noch bis zu seinem Ziele habe. Der Gefragte antwortet, auf seine zerrissenen Schuhe (mitunter ein ganzes Bündel) zeigend, diese habe er auf dem Wege dorther verbraucht. Bei Panzer, Beitr., II, S. 57 begegnet so der Teufel einem alten Weibe, ebenso in einer Version aus Aachen (Wolf, Dtsche Märchen und Sagen, S. 558); bei Malmedy vertritt der hl. Remaclus die Stelle der Alten: Schmitz, Sitten u. Sagen d. Eifler Volkes, II, S. 113. Laistner, Nebelsagen, S. 253. Vom finnischen Kalevampoika wird ähnliches bei Åbo erzählt: Grimm, D. M.[4], III, S. 159. In einer Sage vom Harkenstein bei Hattingen a. Ruhr trägt der Teufel einen Felsblock herbei, um die Kirche in Wenigern zu zerschmettern. Da „kwam em en Pandeljude integgen, dä draug'n Kiepe met ollen Schanhwerk on Schloffen" (Schlarfen). Der Teufel fragt, wie weit er noch habe. Der Jude entgegnet, er habe alle diese Schuhe von dorther aufgetragen: Firmenich, German. Völkerst., I, S. 366 f. Möglicherweise hat auf diese Figur der ewige Jude Einfluss gehabt. Zu vergleichen ist auch Ragnar Lodbrocks Saga (übersetzt von v. d. Hagen-Edzardi, III, 301), wo ein Alter den Söhnen Ragnars, die ihn nach dem Wege nach Rom fragen, antwortet, seine Eisenschuhe habe er von dorther abgelaufen. Dieser Alte wird als ein freundlicher Greis geschildert. In Nornagests Saga (ebda. III, 390) heisst er Sones.

Auch zu dieser Sagengruppe hat Laistner (Nebelsagen, S. 252 f.) bereits den Schlüssel gefunden. Es handelt sich hier um den Ausbruch eines Gewitters, das Niederstürzen der Wolkenlast im Platzregen. In dem alten Weibe (und ihren Stellvertretern) sehen wir eine Gutwetterherrin, die mit dünnen, sonnigen Wolken dem Gewitterriesen begegnet, welcher den schweren Stein der Wetterwolke herauschleppt.

In anderem Zusammenhange finden wir die zerrissenen Schuhe in Sagen, in denen jemand zur Büssung eines Vergehens so lange wandern muss, bis er eine bestimmte Anzahl (eiserner) Schuhe zergangen hat. Namentlich kommt dieser Zug in einigen Versionen der Psychesage vor. So in dem Märchen Lo tuzzo d'oro im Pentamerone des Basile; vgl. Grimm, K. H. M., III, S. 360. Im sizilischen Märchen vom Re Porco (Gonzenbach, I, S. 288 f.) muss die junge Frau zur Strafe 7 Jahre, 7 Monate und 7 Tage wandern und 7 Paar eiserne Schuhe durchlaufen. Sie verläuft davon drei Paar über und drei Paar unter der Erde. Vgl. noch Jahrb. f. roman. u.

engl. Literatur, VII, S. 249 ff. und Köhlers Anm., S. 254 f. Karadschitsch, Volksmärchen d. Serben, S. 84; Armenische Bibl. IV, S. XXIV und XXXVI. Krauss, Sagen u. Märchen d. Südslaven, I, S. 178 ff., 185, 294 ff., II, S. 91 ff. Grimm, K. H. M., II, S. 132; Laistner, Das Rätsel der Sphinx, I, S. 245 f., S. 250.[1])

Verschiedene Andeutungen in diesen Märchen, wie z. B. die Wanderung zu Mond, Sonne und Wind im serbischen, weisen darauf hin, dass dieselben zum Teil einen meteorischen Ursprung haben, und dass wir auch in ihnen die Schuhe als Wolkensymbole betrachten dürfen.

In diesen Zusammenhang gehört auch wohl das von Menzel, Odin, S. 176 fälschlich auf die 12 Monate des abgelaufenen Jahres gedeutete Märchen „Die zertanzten Schuhe" bei Grimm, K. H. M., II, S. 225 ff.; vgl. III, S. 224 ff. Die Schuhe von zwölf Königstöchtern findet man jeden Morgen zertanzt. Ein Soldat erbietet sich den Grund dafür ausfindig zu machen. Es gelingt ihm, nachdem ihm eine alte Frau einen guten Rat und ein unsichtbar machendes Mäntelchen gegeben hat. Jene tanzen nämlich mit zwölf verwünschten Prinzen in einem unterirdischen Schlosse (eine Variante s. bei Stier, Ungarische Märchen u. Sagen, S. 51 ff.). Die Schuhe, das Mäntelchen, das unterirdische Schloss scheinen darauf hinzudeuten, dass der Ursprung auch dieses Märchens in der Wolkenregion zu suchen ist. Über die tanzenden Nebel- und Wolkenwesen s. Laistner, Nebelsagen, S. 136, 144 ff. Zu vergleichen ist noch eine angeblich Harzer Sage bei Grässe, Sagenbuch d. preuss. Staates, I, S. 498 ff., in welcher Pistolen, Degen und Pantoffeln eines Herrn, der auf einem Schlosse zu Besuch ist, eines Nachts im Schlafzimmer herumzutanzen beginnen.

V. Zwerge.

Über ihre Wolken- und Nebelnatur s. Mannhardt, Germ. Myth., Reg., Laistner, Nebelsagen, S. 290 f. u. Reg. Über ihren Zusammenhang mit dem Gewitter: Wolf, Beitr., II, S. 324 f. Laistner a. a. O., S. 157 f., 296. E. H. Meyer, Germ. Myth., S. 127 ff.

Sehr häufig werden uns die Zwerge als Schuster vorgeführt. In Glarus führen alle Berggeister den dreifachen Namen Fäijer, Füchse und Schuhmacher: Rochholz, Aargausagen, I, S. 378.[2]) Im schwyzerischen Wäggithal erblickt man am Guggelberge eine Felsenhöhle, das Schuhmacherloch

1) Im Siddhikür befiehlt der mongolische König, dass ein Aufseher nicht eher zurückkehren dürfe, bis er steinerne Schuhe durchlaufen habe: Cassel, Ahasverus, S. 58. In einer isländischen Sage soll ein Knecht so lange bei einem Bauern bleiben, bis er ein Paar Schuhe durchgelaufen hat. Er kann es aber nicht, denn sie sind von Menschenhaut: Am Ur-Quell, III, S. 91.

2) Ebda. S. 382 vergleicht R. den Namen der Bergmännchen im Prättigäu (Waldfänken) und in Vorarlberg (Rutschifenggen) u. a. mit dem schweizerischen Finken, dem aus farbigen Tuchenden geflochtenen Fleckenschuh.

genannt, weil darin ein Schumacher hämmern soll, der mit Steinen wirft. Im Wetterwinkel oder Schusterloch hauste der rote Lochschuster; noch schauen die Wessobrunner nach dem Schusterloch, wo die Wetterwolke steckt: Laistner a. a. O., S. 291.[1]) Im Steyrthal befindet sich der sogen. 24 Schusterstein. Dort sieht man zuweilen um 12 Uhr nachts 24 Schuster des Weges ziehen. Sie gehen in langer Reihe einer nach dem andern, jeder trägt in einem „Kistl“ sein Werkzeug nebst einer Trage Leisten: Baumgarten im Progr. d. Gymnas. zu Kremsmünster, 1860, S. 22, Anm. 1. Auf dem Schusterplatz bei Schönwalde im Samland sass früher stets ein Geist und schusterte. Eine Frau sah einst, dass er in der Mittagshitze ganz nackt auf dem Rasen lag, mit den Füssen aber auf einen Strauchzaun umzech hinaufschlug: Reusch, Sagen d. preussischen Samlandes, S. 4. Unter den „Wichterchen“ von Bleialff und Umgegend waren Schneider und Schuster: Schmitz, Sitten und Sagen des Eifler Volkes, II, S. 15. Auf einer Heide zwischen Falsterbro und Skanör in Schonen wohnen kleine Leutchen, eine Schuhmacherfamilie, unter einem Apfelbaum. Oft sieht man sie ihre Wäsche trocknen, auch führen sie die Leute irre: Mannhardt, W. F. K., I, S. 61. Schuhmacher ist auch der irische Cluricaun: Grimm, Irische Elfenmärchen, S. XV, LXXXVIII. Eine Frau hört zwischen einer Reihe Bohnen ein Geräusch, wie wenn ein Schuster den Absatz an einen Schuh anschlägt. Sie findet ein altes Männchen, das aus einem Pfeifenstümpfchen beständig raucht, mit erbsenfarbenem Rock und Schuhen mit grossen silbernen Schnallen.[2]) Er entschlüpft ihr aus der Hand, „wie ein Nebel oder Rauch“: Grimm a. a. O., S. 94 ff. In dem Märchen „Das Feld mit Hagebuchen“ (ebda. S. 108 ff.) arbeitet ein Männchen in ledernem Schürzchen in einer Hecke an Schuhen und braut Bier aus Heide.[3]) In allen diesen Beispielen sehen wir also wieder den Schuh in engster Verbindung mit unzweifelhaften Nebel- und Wolkenwesen, welche wie Laistner, Nebelsagen, S. 291 (vgl. aber Rätsel der Sphinx, II, S. 69 f.) richtig bemerkt, eben deshalb Schuhmacher genannt werden, weil sie scu, d. i. Nebel und Wolken machen.

Häufig finden wir die Zwerge in ihrem Schusterhandwerk auch innerhalb der Häuser beschäftigt, und sie berühren sich hier mit den gleich zu besprechenden Hausgeistern. In dem Märchen „Die kleinen Schuhe“

1) An den Felswänden des Rigi bei Gersau heisst eine Stelle zum roten Schuh: Rochholz, Naturmythen, S. 15. Ähnliche Benennungen s. bei Rochholz, Aargausagen, I. S. 378; II, S. LIV. Panzer, Beitr., I, S. 83 f.

2) Über die tabackrauchenden Nebelwesen s. Rochholz, Naturmythen, S. 186 f., Laistner, Nebelsagen, S. 18. — Die glänzende Schuhschnalle, die beim Cluricaun öfters erwähnt wird (Grimm, S. 93, 97, 99, XV) kommt auch bei andern, später noch zu besprechenden Nebelwesen vor. Vgl. Rochholz, Naturmythen, S. 119. Aargausagen, I. S. 210 f., 261. Schmitz a. a. O., II, S. 23. Man wird dabei wohl an Glanzerscheinungen im Nebel zu denken haben. Doch mögen mitunter auch Gewittervorgänge hineinspielen.

3) Über das Leder als Wolken- und Nebelsymbol s. Laistner, Nebelsagen, S. 251. Über das Brauen der Nebelwesen: Laistner, S. 18. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 223.

(Grimm a. a. O., S. 113 f.) hämmert der Cluricaun mit Schurzfell und roter Nachtmütze im Stalle Schuhe und pfeift dabei.[1]) Vgl. noch Kuhn, Westf. Sagen, I, No. 163. Lynker, Hess. Sagen, S. 53 f.. Rochholz, Naturmythen, S. 113. Grimm, K. H. M., I, S. 202 f. Birlinger, Volkst. a. Schwaben, I, S. 40. Schambach-Müller, Niedersächsische Volkssagen, S. 139 f. Einem Schuster zu Waldangelloch helfen vier unbekannte Männer bei der Arbeit. Als Leute ins Zimmer dringen, finden sie statt der Männer nichts als vier Mücken unter vier Fingerhüten: Baader, Neuges. Volkssagen a. d. Lande Baden, No. 134. Hier erscheinen also die elbischen Wesen wie öfters in Insektengestalt. Vgl. den holsteinischen Kinderreim: „schômaker sett dî, schast ok speck un brot hebben", den Müllenhoff, Schlesw.-Holst. Sagen, S. 509 und Mannhardt in der Ztschr. f. d. Myth., III, S. 243 mit Recht auf die Libelle beziehen. Im Bremischen heisst eine gewisse Gattung langbeiniger Spinnen Schoster: Versuch e. bremisch- niedersächs. Wörterbuchs, Bremen 1770, IV, S. 666.

Die Schuhe werden überhaupt an zwerghaften Elementargeistern, die sich deutlich als Wolken- und Nebelwesen kennzeichnen, nicht selten besonders hervorgehoben. Zwerglein, die auf den Meulen oder Pantoffeln herschlappen, kommen bereits in Fischarts Gargantua vor: Grimm, Deutsch. Wörterbuch, VI, 1802. Auf dem Berge Graneckle sieht eine Frau einen Zwerg im grauen Mäntelchen, mit einer mit Rosshaaren besetzten Soldatenmütze auf dem Kopf, mit blechernen[2]) Stiefeln und einem dreieckigen Stern auf der Brust: Birlinger, Volkst. a. Schwaben, I, No. 52. Die kleinen „Erdweible", die im „grossen Loch" wohnen und manchmal in die Lichtstuben nach Loffenau kommen, um zu spinnen, tragen breite Pantoffeln: Meier, Sagen aus Schwaben, S. 45. Bei Rochholz, Naturmythen, S. 115 besitzen die Erdmännchen Schuhe, von denen sie über den Rhein getragen werden. Dazu bemerkt Laistner, Nebelsagen, S. 275: „Wer an einem Spätherbsttage die huschenden Dampfwölkchen gesehen hat, welche bei

1) Über rote Nebelsymbole: Laistner, S. 231, 295 f, 320. Über das Flöten der Zwerge ebda. S. 311.

2) Nebel und Wolken erscheinen nicht selten in den Sagen in Form von Blech, Blei, Eisen u. dgl. In der Rheinprovinz heisst der wilde Jäger auch der blecherne Jäger; er hat einen eisernen Hut auf und ist mit einem blechernen Stocke versehen: Zeitschr f. d. Myth., III, S. 53. Gespenst eines Grenzwächters mit bleiernem Mantel bei Firmenich, German Völkerst., I, S. 537 (Grevenmachern a. d. Mosel). Die Marzebilla (ein Nebelgeist) trägt einen blechernen Handschuh an der linken Hand: Grohmann, Sagen aus Böhmen, S. 114. Geist mit Bleimantel: Montanus, Vorzeit der Länder Cleve-Mark etc., I, S. 5. Geister mit blechernen Stiefeln, ebda, I, S. 233, 234. Eiserne Pantoffeln auf dem Rachelsee: Panzer, Beitr., I, S. 84. Eiserne Schuhe der Pfaffenkellnerin: Henne-Am Rhyn, Die dtsche Volkss., S. 239. Der wilde Jäger „gedrückt von einem bleiernen Mantel": Schmitz, Sitten u. Sagen des Eifler Volkes, II, S. 7. In dem Schlosse zu Föhren spukt ein Geist, der unter dem Namen des „Bleimichel" bekannt ist. Derselbe trägt einen bleiernen Mantel, und unter demselben sieht es gar feurig und glühend aus: Ebda, II, S. 26. -- Von eisernen Schuhen ist früher schon öfter die Rede gewesen.

Nordwind über den Gebirgsstrom dahingleiten, der seine Sommerwärme noch nicht ganz eingebüsst hat, erkennt die Urbedeutung der wasserwandelnden Zwerge.“ In Klein-Döttingen am linken Aarufer tragen Zwerge statt der Schuhe hölzerne Brettchen: Rochholz, Aargausagen, I, S. 313. In einer hessischen Sage verschwindet ein Heinzelmännchen mit Zurücklassung seines rotsammtenen Röckchens und seiner Perlstiefel: Wolf, Hess. Sagen, No. 75. In eigentümlich sympathetischer Beziehung zum Schuh steht ein Zwergwesen in folgender polnisch-jüdischen Sage: Ein Schuster sah nachts vor seinem Fenster einen Lez (Kobold, der sich in jede Gestalt verwandeln und dann seine Körperteile beliebig verändern kann), der seine Zunge ellenlang in die Stube hineinsteckte. Der Schuster ergriff schnell sein Messer und schnitt die Zunge ab. Der Lez steckte jedoch gleich wieder eine Zunge durch das Fenster. Der Schuster schnitt auch diese ab. So wiederholte es sich zehnmal. Dann ging der Schuster in die Synagoge. Als er jedoch zurückkam und sich an die Arbeit machen wollte, bemerkte er, dass von den fünf Paar Stiefeln, die in seiner Werkstatt standen, die Spitzen fehlten: Am Urdsbrunnen IV, S. 58. In anderer Weise ist diese Beziehung ausgedrückt in einer Sage bei Rochholz, Naturmyth., S. 112 f.: Ein reicher Oberflachser hatte sich Brotkuchen gebacken, und als Erdmännchen auf Besuch zu ihm kamen, schob der Nimmersatt die noch nicht aufgegessenen Stücke schnell unter die Decke des Bettes. Als er nach dem Fortgang der Kleinen wieder nachsah, fand er an der Stelle seiner Kuchen blos alte Schuhsohlen und Lederschnitzel.

Der Verlust ihrer Schuhe ist für die Zwerge das grösste Unglück. Sie können nicht eher schlafen, als bis sie das Verlorene wieder herbeigebracht haben: Temme, Volkssagen aus Pommern, No. 223. Oder sie müssen so lange auf der Oberwelt bleiben: Jahn, Volkssagen a. Pommern, No. 115, und dienen: Ebda., No. 70. Ein Bauer auf Rügen entwendete einem Zwerge seinen gläsernen Schuh, den ihm dieser dann für vieles Geld wieder abkaufen musste: Ebda., No. 71. Ein verfolgtes Wichterchen verliert einen Schuh, und dieser ist von Silber: Schmitz, Sitten u. Sagen d. Eifler Volkes, II, S. 16. In Dänemark heisst es: Wer bei den Zwergen einen Goldschuh mit fortnimmt, dem brennt das Haus ab: Rochholz, Aargausagen, I, S. 377. Der irische Cluricaun lässt dagegen mitunter freiwillig einen Schuh zurück oder giebt sich wenigstens keine Mühe einen zurückgelassenen wieder zu erlangen: Grimm, Irische Elfenmärchen, S. 113 f., S. 218 f.

Nicht selten finden wir, wie der folgende Abschnitt zeigt, dass elbische Hausgeister Schuhe zur Belohnung ihrer Dienste annehmen und zu diesen dadurch aufgemuntert werden. Andererseits erfahren wir ebenso häufig, dass dienende Zwerge gerade deshalb ihren Dienst verlassen, weil sie zum Danke mit Kleidungsstücken oder Schuhen beschenkt sind. Vgl. Kuhn, Westfäl. Sagen, I, No. 163, Anm. Der angebotenen Schuhe wegen gehen

die Zwerge z. B. bei Pröhle, Unterharz. Sagen, No. 30, 44. Zeitschr. f. dtsche Myth., I, S. 267. Rochholz, Aargausagen, I, S. 355. Börner, Volkssagen a. d. Orlagau, S. 242. Man könnte erklären: wie die Zwerge durch den Verlust der zu ihrem Wesen gehörenden Schuhe in die Knechtschaft der Menschen geraten, so halten sie sich umgekehrt durch Empfang von Schuhen für entlassen und sind wieder in ihre eigentliche Nebel- und Wolkennatur entrückt. Vielleicht aber haben wir hier nur eine einfache Variation der nun einmal vorhandenen Beziehung des Schuhes zu den Zwergen (anders Mannhardt, W. F. K., S. 80 f., Anm. 2.). Auch an die früher besprochene Redensart: einem ein Paar Schuhe geben = einem den Laufpass geben, ist zu erinnern.

Mehr bedeutet auch wohl die mehrfach vorkommende Wendung nicht, dass elbische Wechselbälge durch Kochen von Schuhsohlen zum Abzug gebracht werden. Bei Jahn, Volkssagen aus Pommern, No. 89 verspricht ein Wechselbalg einer Bäuerin zu verschwinden, wenn sie ihm Schuhschlarren kocht, und thut dies auch. Vgl. Kuhn u. Schwartz, Norddtsche Sagen, No. 36, 1, 2. Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen, I, S. 63. Vgl. auch den später zu besprechenden abwehrenden Einfluss von Schuhen auf Hexen und Mahren.

VI. Hausgeister.

Auch die Hausgeister sind wie alle elbischen Wesen Elementargeister, wolkenreitende Sturmdämonen und Gewitterwesen (Mannhardt, German. Myth., S. 47, 719 ff. E. H. Meyer, German. Myth., S. 132 f.), wenn auch ihre Natur hiermit nicht erschöpft ist. Sie äussern ihr Dasein in Wind, Sturm und Wolken, wofür der erste Teil von Mannhardts Wald- u. Feldkulten Beispiele genug bietet. Auch bei ihnen finden wir infolgedessen nicht selten den Nebel- und Wolkenschuh als Attribut. Schon die schusternden Zwerge des vorigen Abschnitts gehören hierher. Auch der schleswig-holsteinische Nisspuck hat seine Freude an Pantoffeln. Wenn er es recht gut hat, so kann man ihn nachts darin auf dem Boden flink herumschlurren hören: Müllenhoff, Schlesw.-Holst. Sagen, S. 319, 333.[1]) Ein beleidigter Niss zeigt durch Annahme eines Paares weicher Pantoffeln, dass er versöhnt ist: Ebda. S. 334.[2]) Auch der Klabautermann trägt gelbe

1) Ein Hausgeist in Gmünd heisst der Schlurkerle von seinem Dahinschlürfen: Birlinger, Volkst. a. Schwaben, I, S. 57.

2) Burchard von Worms gedenkt des abergläubischen Brauches, den Hausgeistern in Keller und Scheune Spielsachen, Schuhe, Bogen und Pfeile hinzulegen: Grimm, D. M.[4], I, S. 398. Nach dem Gewissensspiegel des Predigers Martin von Amberg versündigen sich diejenigen, dy der Percht speizz opfernt, und dem schretlein und der trut rotte schnechel: Rochholz, Aargausagen, I, S. 378. Im Thälchen bei Bex lockte man die Feen durch hübsch bebänderte Schuhe an: Ders., Naturmythen, S. 133. In Schweden setzt man auch den Seelen mitunter eine Schale weisser Grütze und ein Paar neue Schuhe hin: E. H. Meyer, German. Myth., S. 73. Vgl. S. 138 f.

Kniehosen und Reiterstiefel: Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, S. 423. Doch heisst es auch wieder, dass man sich hüten soll, den Klabautermännchen oder Puksen einen Rock oder ein Paar Schuhe hinzulegen, denn dann verlassen sie augenblicklich ihren Aufenthalt: Ebda., No 17. Ein rotsammtnes Röckchen und Perlenstiefelchen, die es bei seinem Verschwinden zurücklässt, trägt auch das lange auf einem hessischen Schloss wohnende Heinzelmännchen bei Wolf, Hess. Sagen, No. 75.

Mitunter erscheinen solche Geister auch selbst als Stiefel. Auf dem Rathause zu Halter spukt ein Schuster, der sich selbst verflucht hat, in Gestalt eines Stiefels: Wolf, Dtsche Märchen u. Sagen, No. 125. Der Name Stiefel kommt öfter für Hausgeister vor: Grimm, Dtsche Sagen, I, No. 78. Simrock, D. M., S. 474. Auch der Kobold Stiefeli, dem Rochholz, Aargausagen, II, eine besondere Abhandlung gewidmet hat, tritt als Hausgeist auf.

Hierher gehört ferner der gestiefelte Kater des deutschen Märchens: Grimm, K. H. M, III, S. 258 f. Varianten bei Köhler zu Gonzenbach, Sicil. Märchen, II, S. 242 ff.; vgl. auch Laistner, Das Rätsel der Sphinx, I. S. 13 ff., 26 ff. Grimm, D. M[4], I, S. 421 führt auch den Namen Stiefelkater für einen Hausgeist an. Für die Katze als Hausgeist genüge es, auf Mannhardt, W. F. K., II, S. 172 ff., Anm. 3 zu verweisen.

Im Aargau scheint auch der Storch die Rolle eines Hausgeistes zu übernehmen. Die Kinder singen von ihm:

„Store-Store-Stigelibei,
setz mi ûf ne Hauestei,
setz mi ûf nes Stüehli,
mach me schöni Schüehli
mit schöne Ringgli und Mäsche,
oder —: gib der ä Täsche!"

Ein Bauer in Schöftland hing seinem Neststorchen ein Zettelchen an und hatte darauf geschrieben, man möchte ihm im fremden Lande darauf den Ort verzeichnen, an welchem das Tier zu überwintern pflege. Als der Storch wiederkehrte, stand auf dem Zettel:

„Ei, ei, du Gwundersmâ,
in Ostindia
ûf eme Schuehmachershûs!"

Rochholz, Alemann. Kinderlied etc., S. 84, Aargausagen, II, S. 40. Bemerkenswert ist, dass auch die Katze als Kinderbringerin Schuhe anlegt. Die Kinder singen:

„Hop, hop, Edelmann,
Die Katz legt die Stiefeln an,
Springt in den Brunnen,
Hat ein Kindlein funden.

Oder: Unse Katz hat Stiefeln an,
Reit damit nach Hollabrunn,
Findt ein Kindl in der Sunn.

Wolf, Beitr. z. d. M., II, S. 185 f.

VII. Wassergeister.

Über die Nebelnatur derselben siehe besonders Laistner, Nebelsagen, S. 77 f., 258. E. H. Meyer, Germ. Myth., S. 130 f.[1]) Auch sie treffen wir als Schuhmacher an. Ein Mann sah spät abends am Ufer der March einen ganz kleinen, grün gekleideten Mann mit einer kleinen Schusterwerkstätte sehr beschäftigt. Er warf einen Rosenkranz darauf, und der ganze Spuk flog in die Höhe und verschwand in den Fluten der March. An jener Stelle aber blieb ein Stiefel zurück, den der Mann mitnahm und sich später mit ins Grab geben liess: Vernaleken, Mythen a. Österreich, S. 189 f.; vgl. S. 195. Der Wassermann in einem Teiche bei Hochlibin flickt Stiefel: Grohmann, Sagen aus Böhmen, S. 153, ebenso der Badenix bei Strehla an der Elbe: Rochholz, Aargausagen, II, S. 308. Der Nix bei Lapanks Bank flickte sich seine Lumpen oder Schuhe: Schulenburg, Wend. Volkssagen, S. 128. Der Topich in Masuren, ein männlicher Wassergeist, hängt, um die Leute anzulocken, oft etwas an einen Baum oder Strauch, der am Wasser steht, z. B. eine Mütze, einen Stiefel oder sonst etwas Lockendes und zieht diejenigen nach sich, welche danach greifen: Töppen, Abergl. a. Masuren, S. 33. In Röhlingen bei Ellwangen kommt zu gewissen Zeiten um Mitternacht ein Weiblein, ganz klein mit gewaltigen Holzschuhen, mit denen es poltert und schlurket, dass mans im Orte deutlich hören kann; es wäscht eifrig am Brunnen: Birlinger, Volkst. aus Schwaben, I, No. 91. Wie die dienenden Zwerge verschwinden auch solche Waschweibchen, die in einem Hause gearbeitet haben, wenn man ihnen Schuhe verabreicht: Vernaleken a. a. O., S. 199; vgl. Grohmann a. a. O., S. 142. Henne-Am Rhyn, Die dtsche Volkssage, S. 121. Im Dorfe Tellheim kommen fünf Nixen in grünseidenen Schuhen zum Tanz: Panzer, Beitr., I, S. 168. In einem Märchen bei Hocker, Stammsagen der Hohenzollern und Welfen, S. 103 f. fängt ein Prinz die Nixe eines Sees. Sie entwindet sich ihm aber und lässt ihm nur ihren goldenen Schuh zurück. Einen rotstrümpfigen Wassermann sieht Rochholz, Alem. Kinderl. etc., S. 182 f. in dem Pfeifenliedchen:

„Zapf, zapf, Pfeife!
Auf dem Mühlendeiche
Da steht ein Mann,
Der heisst Johann,
Der hat so rote Strümpfe an."

Vgl. Grimm, D. M.[4], II, S. 1038. Rote Strümpfe tragen auch der Wassermann und die Wasserfrau in der Lausitz: Haupt, Sagenbuch d. Lausitz, I, S. 46, 50. Der Geist eines heiligen Baches bei den Esthen trägt blauen und gelben Strumpf: Grimm a. a. O., I, S. 498. Eiserne Schuhe des Wasser-

---

1) In Norwegen pflegt, wenn Sturm und Gewitter aufsteigen, ein grosses Pferd mit ungeheuren Hufen auf dem Wasser zu erscheinen: Grimm, D. M.[4], I, S. 406.

wesens finden wir in folgender Sage: Ein verwunschenes Fräulein im Rachelsee in Niederbaiern hat eine Magd mit Pantoffeln erschlagen und legt am Jahrestage dieser That um die Mittagsstunde, auf dem See daherschwimmend, zwei eiserne Pantoffeln auf einen in der Nähe des Sees befindlichen schwarzen Granitstein. Dies geschieht in jedem Jahre am Sunwendtage: Panzer, Beitr., I, S. 84. Es ist möglich, dass auf dem Wasser des Sees einherhuschende Nebelwölkchen zur irdischen Lokalisierung dieser Sage beigetragen haben. Ihre Entstehung ist aber wohl mit Mannhardt, German. Myth., S. 642, 647 ff., 651 ff. in der Luftregion zu suchen.

VIII. Hexen. Mahrten.

Die Hexen gelten als Wetter- und Wolkenmacherinnen. Vgl. Laistner, Nebelsagen, Reg., S. 358. E. H. Meyer, German. Mythol., S. 135 f. In Hansens Sagen und Erzählungen d. Sylter Friesen, S. 140 erregt ein altes Weib mit Pantoffeln Stürme. Mitunter erscheint der Schuh als ein spezielles Attribut der Hexen. Es ist ein böses Omen für die auf dem Brocken tanzende Hexe, wenn sie dabei ihren Schuh verliert. Das bedeutet, dass sie noch im selbigen Jahr verbrannt wird: Heine, Sämtl. Werke, VII, S. 17. Häufig heisst es in Hexenprozessakten, eine der versammelten Frauen trage den güldenen Schuh am rechten Fuss. Grimm, D. M.[4], II, S. 896. Rochholz, Dtscher Glaube etc., II, S. 283. Könnte hier der Schuh als einfaches Würdezeichen gemeint sein, so fehlen auch andere Beispiele eines engeren Zusammenhanges nicht. In Niederösterreich heisst es: Hexen haben immer zweierlei Fussbekleidung, entweder einen Tuch- und einen Lederschuh, oder einen Leder- und Filz-(Fleckerl-)schuh: Landsteiner im Gymnasialprogr. von Krems, 1869, S. 48, Anm. 4. In Tirol sagt man: Wenn ein Weib rote Strümpfe hat, ist es eine Hexe: Zingerle, Sitten etc. d. Tiroler Volkes, S. 60. In Klein-Russland denkt man sich die Cholera als ein grauenerregendes altes Weib, mit roten Schuhen bekleidet: Globus, 57, S. 286. Rote Schuhe werden der Hexe mitunter als Lohn verehrt. Das alte Weib in Hans Sachs' Fastnachtsspiel „Der Teufel mit dem alten Weib“ (in Kellers Ausgabe IX, S. 35 ff.), das als rechte Hexe Unfrieden zwischen Eheleuten stiften soll[1]), wird vom Teufel mit den Worten bestochen: Mit einer schenk ich dich verehr, Mit einem schön newen par schuch.[2]) In einer besonderen sympathetischen Beziehung zur Hexe stehen die Schuhe auch noch in einem tirolischen Aberglauben, wonach eine Hexe auf einen Mann so einwirken kann, dass er zu ihr kommen muss, so oft

1) Ihre Hexennatur erweist an einem Zuge Grimm, D. M.[4], II, S. 908. Vgl. S. 868, Anm. 1.

2) Derselbe Stoff mit tragischem Ausgang bei Bartsch, Mecklenb. Sagen, I, S. 515. Ähnlich (nur der Schuh fehlt) bei Sébillot, Coutumes popul. de la Haute-Bretagne, S. 701. Im russischen Märchen tötet die Schwester ihren Bruder, um selbst seine roten Erdbeeren und seine roten Schuhe zu besitzen: Gubernatis, Die Tiere etc., S. 151.

sie will; zieht er aber die Schuhe aus, so laufen diese allein zu ihr: Zingerle a. a. O., S. 67. Doch liegt hier wohl mehr die erotische Kraft des Schuhes zu Grunde.

Nicht selten finden wir, dass eine in einer Wetterwolke daherfahrende oder „tanzende“ Hexe durch einen hineingeworfenen Schuh sichtbar oder unschädlich gemacht wird: Kuhn, Westfäl. Sagen, I, No. 110. Meier, Schwäb. Sagen, No. 286.[1]) Ebenso muss sich auch der Teufel zeigen, wenn man ein Messer mit einem Kreuz oder einen Holzpantoffel rücklings in den Wirbel hineinwirft: Jahn, Volkssagen aus Pommern, S. 41. Die Stelle der Wetterwolke vertritt eine Herde Katzen bei Wolf, Niederländ. Sagen, No. 396. Bei Etterbrügge in einem Pfarrdorfe sah der Pastor in der Nacht eine Menge schwarzer Katzen, die vor seinem Hause tanzten und sprangen und ein freudiges Gemauze anstimmten. Er nahm einen seiner Schuhe, auf dem noch eine silberne Schnalle war, und warf den mitten in das Katzenvolk hinein. Zur Stunde verschwanden alle; als er aber hinunterkam und die Thür öffnete, um seinen Schuh wiederzuholen, da war der auch verschwunden.[2])

Statt des Schuhes werden häufig auch Messer, Hut oder Mütze in die Wetterwolke geworfen, und Mannhardt, W. F. K., II, S. 85 meint, hierbei solle der Hut Oberherrschaft über den Dämon begründen, das Messer denselben verwunden. Es ist möglich, dass solche Gedanken bei Bildung dieses Aberglaubens mitgewirkt haben. Vielleicht sind aber doch jene Gegenstände als ursprüngliche Elementarsymbole zu fassen, und zwar das Messer als das des Blitzes, Hut und Schuh als solche der Wolke. Wir würden dann einen in Sage und Aberglauben weit verbreiteten Zug auch hier wiederfinden, dass nämlich durch Ähnliches auf Ähnliches irgendwie eingewirkt werden kann, wie z. B. der Donnerkeil auf dem Herde gegen den Blitz hilft, similia similibus, wie Mannhardt, W. F. K., I, S. 536 sagt. Mitgewirkt haben mag immerhin auch die früher besprochene heilbringende Wirkung des Schuhes im allgemeinen. Jedenfalls finden wir den Schuh so allgemein als Schutzmittel gegen Hexen angewandt, dass wir doch an eine besondere sympathetische Beziehung zwischen beiden zu denken ge-

---

1) Zu den tanzenden Wolkenwesen vgl. Laistner, Nebelsagen, S. 136, 144 ff. und das oben besprochene Märchen „Die zertanzten Schuhe“ bei Grimm, No. 133. Hierher darf auch wohl folgende Sage gestellt werden, die P. Zingerle aus dem Syrischen in der Ztschr. f. d. M., I, S. 319 mitteilt: Salome, Herodias' Tochter, ging einmal an einem sehr kalten Wintertage auf einen hartgefrorenen See, um dort auf dem Eise herumzutanzen. Sie war sehr schön geputzt, besonders schön waren ihre Schuhe anzusehen. Sie sinkt in das Eis ein. — In deutschen Sagen sitzt Herodias oder ihre Tochter im Wirbelwind oder führt das wütende Heer: Mannhardt, Germ. Myth., S. 286 f., 294 ff., 715. Simrock, D. M. S. 386. Das Eis in der angeführten Sage bedeutet wohl Luft und Wolken, wie auch der See.

2) Die Hexen erscheinen oft als Katzen, und diese selbst, besonders wenn sie in grossen Scharen in der Sage auftreten, sind oft Gewitter- und Wolkensymbole. Vgl. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 230 f. Laistner, Nebelsagen, S. 82, 297.

zwungen sind. Keine Hexe kann einem Schlafenden beikommen, wenn die Schuhe mit der Spitze gegen das Bett gerichtet sind: Meier, Schwäb. Sagen, I, No. 195, 13. Müllenhoff, Schlesw.-Holst. Sagen, S. 558. Ausland, 47, S. 512 (Brabant). Bei den Serben wird abends das Bett des neugeborenen Kindes mit dem Rauch von alten Schuhen eingeräuchert; man glaubt, dass diesen Rauch keine Hexe vertragen kann: Ausland, 49, S. 516. Wer am Georgitag vor Sonnenaufgang ungekreuzt und ungewaschen mit einem Schuh, ohne ein Wort zu sprechen, aufs Feld geht, sieht die Hexen: Baumgarten, im Progr. d. Gymn. zu Kremsmünster, 1860, S. 24. Man kann auch Hexen erkennen, wenn man einen Besen oder Schuh über den Weg legt. Was darüber geht, ist keine Hexe, was herumgeht, ist eine: Schulenburg, Wend. Volkssagen a. d. Spreewald, S. 157. Birlinger, Aus Schwaben, I, S. 367 berichtet von kleinen, aus Holz geschnitzten Pantöffelchen, die man zum Schutz gegen Hexen einpflöckt. In der Neumark machen sich die Kinder am Walpurgistage mit Kreide drei Kreuze auf die Schuhspitzen: Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde, I, S. 181. Endlich ist es hessischer Aberglaube, dass einem die Hexen nichts anhaben können, wenn man einen Strumpf links anzieht, oder wenn man zweierlei Schuhe anzieht: Wolf, Beitr., I, S. 226.

Häufiger als von den Hexen wird uns von den Mahren berichtet, dass sich Schlafende gegen sie durch Schuhe schützen. Auch die Mahren sind Wind- und Sturmgeister: Schwartz, Die poet. Naturansch., I, S. 73 ff. Mannhardt, German. Myth., S. 44 ff., 712 ff. E. H. Meyer, German. Myth., S. 118 ff. Der Fuss der Mahr ist breit: E. H. Meyer a. a. O., S. 78. In einem Falle finden wir sie selbst in der Gestalt eines Schuhes. Wolf, Hess. Sagen, No. 91 erzählt von einem Manne, der nachts, als er von der Mahr geplagt wird, in der Bettdecke einen Pantoffel fasst. Er nagelt ihn an die Thür; am Morgen findet er seine Frau daran. Vgl. auch Laistner, Das Rätsel der Sphinx, I, S. 56, 109. Bei Schulenburg, Wend. Volkssagen etc., S. 150 heisst es: Die Mürawa latscht, als wenn einer mit Filzschuhen ginge. Man schützt sich nun gegen die Mahr, indem man die Schuhe verkehrt zu Häupten des Bettes steckt (Grimm, D. M.[4], III, S. 449, No. 457), oder so, dass sich ihre Spitzen berühren (Mark Brandenburg; Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, I, S. 190), oder mit der Spitze vom Bette abgekehrt vor dasselbe. Vgl. Bartsch, Sagen aus Mecklenburg, II, S. 3. Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, S. 420. Rochholz, Aargausagen, II, S. LV. Vernaleken, Mythen etc. in Österreich, S. 271. Montanus, Vorzeit der Länder Cleve-Mark, I, S. 130. Woeste, Volksüberl. in der Grfsch. Mark, S. 48[1]. Ztschr. d. Vereins für Volkskunde, I, S. 79 (Jamund bei Köslin). Müllenhoff, Schl.-Holst. Sagen, S. 561, Anm. Strackerjan, Abergl. etc. a. Olden-

---

1) Hier die Bemerkung, dass die Bewegung der Mahr sich anhöre, as of bai'n natersack üöwer de ärde sliepede. Vgl. zu diesem Ausdruck Laistner, Nebelsagen, S. 51.

burg, I, S. 384, 387. Schulenburg, Wend. Volkssagen a. d. Spreewald, S. 150 f. Lemke, Volkst. in Ostpreussen, I, S. 67. In der Gegend von Matsch in Tirol hängt man einen hölzernen Stiefel über das Bett zum Schutz wider die Drut: Laistner, Das Rätsel der Sphinx, II, S. 208.

Es scheint also, als werde nicht so sehr von der Stellung und Richtung des Schuhes, als vielmehr vom Schuh selbst eine sympathetische Einwirkung auf die Mahr erwartet. Im bosnischen Saveland findet eine ähnliche Verwendung des Schuhes gegen den Vampyrbesuch statt: Krauss im Globus, 61, S. 326.

Dortmund.

(Schluss folgt.)

Der volkstümliche Kalenderglaube in Ungarn.

Mitgeteilt von **Anton Herrmann.**

Zur Zusammenstellung des volkstümlichen Festkalenders, des Volksglauben-Breviarium bietet sich von selbst der feste Rahmen dar; ihn auszufüllen ist unschwer und bequem. Als Disposition genügt ein Blockkalender; auch der Laie kann die der Lektüre und der Erfahrung abgewonnenen Daten an gehöriger Stelle eintragen. Ein solches Tagebuch ist übersichtlich, leicht ergänzbar und vergleichbar, besonders wenn ein genaues Sachregister hinzutritt.

Festbrauch und Volksglaube berühren sich fortwährend; an bestimmte Tage gebundenes herkömmliches Thun und Meinen hat so manches Sediment alten Kultes bewahrt. So auch besonders in Ungarn, mit dessen Reichtum an Naturschätzen die Fülle der Volksüberlieferung wetteifert. Und von dem vielen, das da noch lebt, ist der Gesamtforschung noch gar wenig erschlossen. Infolge mannigfacher Berührungen und Wechselwirkungen der verschiedenen mit ihren Verzweigungen in einander greifenden Volksstämme heben sich die Umrisse der einzelnen Volksindividualitäten weniger scharf ab, dagegen aber hat sich wohl manches Entlehnte in der sekundären Form erhalten, was aus dem ursprünglichen Zusammenhange verschwunden ist. Aber nur wenig sicherer Stoff ist zugänglich gesammelt, noch weniger gesichtet.

Unter andern Sammlungen zur Ethnographie Ungarns habe ich begonnen, Glauben und Brauch, sofern sie im Leben der heimischen Völker an gewisse Tage gebunden sind, zusammenzustellen. Die erste Sammlung enthält aus dem magyarischen Volksleben das auf Wochen- und Jahrestage

bezügliche allgemeine, dann die speziellen Kalenderprognostika: hierauf folgen die übrigen Völkerschaften. Wo leicht zugängliche Zusammenfassungen vorhanden, citiere ich zumeist diese, wenn sie auch nicht unbedingt verlässlich sind und wenn mir auch die unmittelbaren Quellen zu Gebote stehen.

* * *

Kalenderglaube der Magyaren.

A. Wochentage.

Am Montag soll man kein Geld ausgeben, sonst giebt man die ganze Woche hindurch Geld aus. Erhält man aber an diesem Tage Geld, so wird man solches die ganze Woche hindurch erhalten. Wenn an diesem Tage zuerst ein Mann ins Haus kommt, so bedeutet dies Glück, ein Weib aber Unglück für die ganze Woche. Wem am Montag ein Unglück begegnet, der wird die ganze Woche hindurch von Unglück verfolgt sein, besonders wird ihm am Freitag grosses Unglück zustossen (Versényi, S. 2).[1] Am Montag geborene Kinder werden ihr Leben in schwerer, aber erfolgreicher Arbeit zubringen, heisst es im Kalotaszeger Bezirk (Wlislocki, II, 67).[2] An diesem Tage werden in den meisten Gegenden die sog. „sirató" der Brautleute abgehalten. Am Montag der Hochzeitswoche versammeln sich abends die Freundinnen der Braut, und bei Schmaus und Scherz „beweinen" sie die Jungferschaft der Braut.[3]

Am Dienstag (und auch am Freitag) darf man weder nähen noch spinnen oder weben, denn entweder erkrankt jemand von der Familie, oder irgend ein Haustier steht um. Am Dienstag zur Welt gekommene Kinder, glaubt man im Kalotaszeger Bezirk, werden „grossartige" (geniale), aber „nichtsnutzige" Menschen. Am Dienstag erzeugte Kinder gehören dem Teufel; überhaupt jede an diesem Tage begonnene Arbeit hat, dem Volksglauben dieser Gegend gemäss, Misserfolg (Wlislocki, II, 70). In der Szegeder Gegend darf man an diesem Tage nicht waschen, sonst legen die Hühner blutige Eier (Kálmány, Szeged népe = Sz.'s Volk, I, 113). Unfruchtbare Weiber fasten die neun auf Pfingsten folgenden Dienstage. Der Dienstag ist in der Theissgegend der Nagyboldogasszony (lieben Frau, hl. Maria als Geburtsgöttin[4])) geweiht. Schwangere fasten ihr zu Ehren

---

1) Im Jahresprogramm der k. Staatsoberrealschule zu Körmöczbánya (Kremnitz) 1892.

2) Wlislocki, I: Aus dem Volksleben der Magyaren (München, Huttler 1892). Wlislocki, II: Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren (Münster, Aschendorff, 1893).

3) S. Jankó J., Torda, Aranyos-szék, Toroczkó magyar (székely) népe = das magyar. Volk von T. A. T. (Budapest 1893, S. 208).

4) Siehe über diese Geburtsgöttin: Kálmány L., Boldogasszony Ősvallásunk istenasszonya = B. eine Göttin unserer Urreligion. (Budapest, Verl. d. Akad. d. Wiss. 1885), und Wlislocki, I, 152 ff.

sieben Dienstage. An diesem Tage darf das schwangere Weib keine schweren Arbeiten verrichten. Die Bruthennen ist gut, an einem Dienstage zu setzen (Kálmány, Boldogasszony, S. 9). Niemand soll am Dienstage Wäsche waschen, denn Unglück trifft den, der diese Wäsche anzieht. Wer an Zahnweh leidet, der wasche sich am Dienstag nicht, damit seine Schmerzen ein Ende nehmen; am Dienstag wird auch das kleine Kind nicht gebadet, sondern nur mit einem Lappen befeuchtet, damit es keine Kopfschmerzen bekomme (Kálmány, ebenda 10). Wer am Dienstag wäscht, brüht der lieben Jungfrau die Hand ab. Eine Sage aus Ó-Szent-Iván erzählt (Kálmány, 10): „Als die liebe Jungfrau hörte, dass man Jesum gefangen habe, lief sie die Strasse entlang, und die Weiber, gerade waschend, gossen die Lauge aus. Wie sie nun lief, glitt sie aus. Da legte sie auf jedes Weib, das am Dienstag wäscht, dass es den Blutsturz bekommen solle."

An einem Donnerstag oder Mittwoch in der ersten Aprilwoche soll man die Bienen zum ersten Male im Jahre ausfliegen lassen; dann werden sie fleissig, fett, munter (Wlislocki, I, 149).

Am Freitag darf man keine Arbeit beginnen, denn sie misslingt (Kálmány, I, 113; allgemeiner Glaube in Ungarn). Am Freitag ist es nicht gut, Milch aus dem Hause zu geben; man giebt damit den Nutzen der Kuh weg. Im Biharer Comitat glaubt man, dass ein am Freitag gebackenes Brot bei Gelegenheit einer Feuersbrunst auf eine Stange gespiesst, den Brand am Weitergreifen hindere. Die am Freitag zur Brut gesetzte Henne hat eine kleine Galle, d. h. sie wird ihre Küchlein nicht tapfer genug verteidigen können. Rupft man die Gänse an diesem Tage, so schmerzt es sie nur diese Woche hindurch. Will man die Würmer vom Vieh vertreiben, so beuge man einen gabelförmigen Zweig vom Holunderstrauch zum Erdboden herab und scharre seine Spitze in die Erde ein, so dass derselbe im Erdboden stecken bleibt. Kommt man zu dem kranken Viehstück, so wird man bemerken, dass die Würmer schon zu Boden gefallen sind. Oder man pulverisiere an diesem Tage das Kraut „hunyortö", mische es mit etwas Blaustein und bestreue damit die wurmige Stelle des Tieres. Ein anderes Mittel gegen Würmer ist: Am Freitag oder Sonntag soll man das betreffende Vieh in der Morgendämmerung, ohne dabei ein Wort zu sprechen, aufwecken, hinausführen und auf dasselbe Staub, den man dreimal vom Boden aufhebt, streuen. — Das Kartenaufschlagen ist am besten an einem Dienstage oder Freitag vorzunehmen (allgemein verbreiteter Zigeunerglaube). Wenn dem neugeborenen Kinde die Knie sich nach einwärts biegen, so soll die Mutter am Dienstag und Freitag sich auf die Schwelle setzen und ausspeiend sprechen: „Pfui! pfui! du Hundsfott, giebs zurück!" (d. h. das ausgetauschte Kind wird zurückverlangt). Hat jemand eine Eiterbeule, soll er sie an drei Freitagen mit einem Geldstück bestreichen, dasselbe in einen Lappen einbinden und

wegwerfen; wer es anfhebt, der bekommt das Übel. Ist am Freitag Neulicht, so soll man nicht Wäsche sechteln, denn vor der Zeit zerreisst dieselbe; die Haare aber soll man an einem solchen Freitag sich abschneiden lassen, denn dann wachsen sie dicht und lang. Ein am Freitag gewaschenes Hemd soll man nicht anziehen, denn die „schönen Frauen“ (Zauberinnen) verziehen einem den Mund, d. h. machen ihn schief oder krumm. Auch ist es nicht gut, am Freitag ein Kleidungsstück zuzuschneiden, denn es missrät, es wird zu lang (Versényi, S. 5 ff.). Kinder, am Freitag oder Dienstag erzeugt, gehören dem Teufel, heisst es im Kalotaszeger Bezirk. In einigen Gegenden herrscht der Brauch, dass, wenn der Namenstag einer Person auf einen Feitag fällt, dieselbe etwas von ihrem Blute und Speichel anf einen Lappen eines ihrer abgetragenen Kleidungsstücke wischt und diesen Lappen dann verbrennt. Es heisst, dass die betreffende Person dadurch auch das ihr bis zu dem Tage, wo ihr Namenstag wieder auf einen Freitag fällt, bevorstehende Unglück verbrenne. Im Südosten Siebenbürgens ist es Brauch, bei solcher Gelegenheit solche Lappen vor Sonnenaufgang an einen Baum zu hängen. Verschwindet dann der Lappen bis zum nächsten Sonnenaufgang vom Baume, so verschwindet auch das bevorstehende Unglück, d. h. es trifft nicht ein (Wlislocki, I, S. 69, II, 70). Unglücklich wird sein ganzes Leben lang dasjenige Kind sein, glaubt man im Kalotaszeger Bezirk, das am Mittwoch oder Freitag zur Welt kommt, besonders abends zwischen 7 und 9 Uhr. Wie das Wetter am Freitag, so wird es am Sonntag sein. Am Freitag kann man Schätze graben. Gegen Impotenz soll man jeden Freitag vor Sonnenaufgang Canthariden, Hanfsamenblüten, Hasenhoden in Eselsmilch gekocht, trinken und sprechen: „Herr Freitag gieng in den Wald und traf dort die Frau Samstag. Er sprach: Lass' dich umarmen! Frau Samstag stiess ihn von sich und sprach: Dürrer Ast bist du, wenn du wieder grünst, komme zu mir! ... Gieb mir die Kraft, Ast; ich gebe dir die meine!“ Dabei schlägt man sein Wasser an einen Baum ab (Wlislocki, I, 137). Lernt ein Kind schwer gehen, so klopft man ihm an drei Freitagen die Fussohlen und ruft: „Heute ist Freitag, morgen ist Samstag, laufe Sonntag!“ [1])

Spinnt man am Samstag, so werfen die Hexen zum Rauchfangloch Spindeln in die Stube herein. Wer an diesem Tage Linsen isst, der wird am Sonntag schön sein. Am Samstage darf man kein Kleidungsstück zuschneiden, sonst stirbt die Person, der man das Kleid bereitet, es sei, dass man das Kleid bis Mitternacht ganz fertig gemacht habe. In Czegléd glaubt man, dass Augenkranke am Samstage reine Leibwäsche anziehen und zur Hebamme gehen sollen, die ihnen das unzugeknöpfte Hemd am Halse und am Handgelenk mit einem roten Faden zubinden muss, damit sie vom Augenübel befreit werden (Versényi, S. 6). Wer um Mitternacht

1) S. die ungar. Zeitschr. „Ethnographia“, II, 36.

am Samstag geboren wird, der gelangt im Leben unverhofft zu grossem Reichtum (Wlislocki, II, S. 67). In der Szegeder Gegend gilt der Samstag für den Tag der Boldogasszony (= lieben Frau, hl. Maria). Wer an diesem Tage reine Leibwäsche anzieht, der bleibt von Krankheit verschont, besonders wenn er vorher sich bekreuzt; denn dann fleht für ihn die liebe Jungfrau kniefällig zu ihrem hl. Sohn. An diesem Tage darf man nicht spinnen, denn „am Samstag hat man den Strick geflochten, mit dem man den hl. Sohn der lieben Jungfrau an die steinerne Säule gebunden hat. Deshalb verfluchte sie jeden, der am Samstag spinnt.“ Vor noch etwa zwanzig Jahren durfte man in der Ortschaft Szeged-Madarásztó am Samstag in den Weinbergen nicht arbeiten. An diesem Tage muss beim grössten Regenwetter die Sonne wenigstens einige Augenblicke lang scheinen; nur an drei Samstagen im Jahre scheint sie nicht. Es heisst im Volksglauben, dass an einem Samstage die hl. Maria dem Jesuskindlein die Windeln wusch und zum Trocknen hinaushing. Als die Sonne nicht schien, rief sie: „Scheine Sonne, scheine Sonne! Trockne dem kleinen Jesus die Windeln!“ (Kálmány, Boldogasszony, S. 25).

Am Sonntag soll man nicht nähen, spinnen oder weben, denn man verrichtet diese Arbeiten für das Leichenkleid derjenigen Person, die man am meisten liebt (Wlislocki, II, S. 70). Im Udvarhelyer Comitat sagt man: nähe nicht am Sonntag, denn im jenseits sticht man mit der Nadel deine Nase (Versényi, S. 6). Viel Glück im Leben wird das Kind haben, das an einem Donnerstag oder Sonntag kurz vor Sonnenaufgang geboren wird (Wlislocki, II, 67).

B. Jahrestage.

Am Lucientage (13. Dez.) gehen die Hexen um. In vielen Ortschaften gehen die Hirten mit Trompeten herum, damit sie die Hexen vertreiben. Zu demselben Zwecke giebt man dem Vieh Brot und Knoblauch zu fressen und bestreicht mit diesem Thür und Thor. Wenn man von diesem Tage bis zu Weihnachten jeden Tag ein Spänchen von einem blitzgetroffenen Baum in Fett legt und damit am Weihnachtsabend heizt, so kommen die Hexen der Umgegend in den Rauchfang und flehen, man solle mit dem Heizen aufhören. In der Gegend von Torna heisst es, man solle mit solchem Holze in der Christnacht im Vorhause ein Feuer anmachen, und alle Hexen werden sich um dasselbe herum versammeln. In derselben Gegend heisst es: man gehe um Mitternacht des Lucientages hinaus auf einen Kreuzweg und halte dabei einen leeren Holznapf in der Hand, dann nehmen einen die auf den Blocksberg (bei Budapest) auf feurigem, von Drachen gezogenem Wagen hinfahrenden Hexen mit (Versényi, S. 8). In der Zeit vom Lucientage bis zu Weihnachten verfertigt man den sog. Lucienstuhl[1]), ein stuhlförmiges Gestelle, auf das man sich

1) S. darüber Wlislocki, Volksglaube u. relig. Brauch d. Magyaren, S. 81, 82.

während der Messe in der Christnacht in der Kirche niedersetzt, um die anwesenden Hexen sehen zu können. In manchen Gegenden verfertigen die Maide den Lucienstuhl, um darauf sitzend, den zukünftigen Gatten sehen zu können. Am Lucientage darf man kein Brot backen, denn es missrät; auch darf man nicht nähen, sonst bekommt man eitrige Finger. und die Hühner legen nicht. Aus dem Hause an diesem Tage etwas auszuleihen, ist nicht gut, denn Unglück trifft die Familie. In manchen Gegenden wird kein Fremder an diesem Tage ins Haus eingelassen, denn er nimmt das Glück mit sich; betritt er aber das Haus, so legt man eine Axt auf die Thürschwelle und über dieselbe hinwegschreitend, darf er sich entfernen (Őrség). Im Somogyer Comitat erlaubt man einem fremden Manne, das Haus zu betreten, einem Weibe aber nicht. Geht an diesem Tage ein Weib in die Mühle, so taucht es der Müller ins Wasser, damit er im Jahr kein Unglück habe (Versényi, S. 9) In der Umgegend von Komorn glaubt man, dass ein männlicher Besuch an diesem Tage Glück bringe. In den meisten Gegenden des Landes geht die Hausfrau an diesem Tage zeitig in der Frühe zu ihren Hühnern und ruft, dieselben mit einer Stange stochernd, ihnen zu: „Legt meine Hühner, brütet gut!“ Damit die Hühner im Jahre gut legen, stiehlt man an manchen Orten in der Frühe Holzspäne und streut dieselben unter das Geflügel. Wem man die Späne gestohlen hat, dessen Hühner werden gar schlecht legen (Versényi, S. 10). In der Szegeder Gegend stochert man die Hühner und streut ihnen viel Hirse hin, damit sie ebenso viele Eier legen. Ebenda heisst es: Wer kein Geflügel hat, der gehe zu seinem Nachbarn und stehle von der Vorderseite des Hauses ein Wandstückchen, womit er dann seinen eigenen Herd beklebt; er wird nun viel Geflügel bekommen, während sein Nachbar keins haben wird (Kálmány, I, 111). Vom Lucientag bis Weihnachten sind 12 Tage; wie das Wetter an diesen Tagen ist, so ist es auch in den kommenden 12 Monaten. Hat das Brustbein einer zu dieser Zeit verzehrten Gans schwarze Flecken, so wird der Winter regnerisch sein; ist es aber rein und weiss, so ist ein schneereicher, strenger Winter zu erwarten (Ér-Keserü). Am Lucientage bäckt man in Hód-Mezö-Vásárhely für jedes Familienglied einen Kuchen und steckt eine Feder hinein; verbrennt die Feder im Backofen, so stirbt im folgenden Jahre das betreffende Familienglied. Kleidungsstücke, welche die Maid am Weihnachtstage anziehen will, darf sie am Lucientage nicht anhaben, sonst bekommt sie keinen Mann. In manchen Ortschaften stellt die Maid um Mitternacht dieses Tages einen Napf voll Wasser ins Freie und erblickt darin verschiedene Zeichen (Peitsche, Haue, Pflug u. s. w.), woraus sie auf die Beschäftigung ihres zukünftigen Gatten schliessen kann (Versényi, S. 10). Wenn die Maid vom Lucientag bis zum Weihnachtsabend fastet und dann beim Abendessen ihrem Vater oder ihrer Mutter ihr Haarband unbemerkt an den Stuhl bindet, so kann sie auch die Beschäftigung ihres zukünftigen Gatten er-

fahren. Welche Beschäftigung Vater oder Mutter beim Abendessen zuerst erwähnen, die wird der Zukünftige haben. Und wenn die Maid von diesem Tage an bis zum Weihnachtsabend fastet und jeden Tag in ein und denselben Apfel hineinbeisst, ihn aber erst am Weihnachtsabend auf der Gasse verzehrt, so wird ihr zukünftiger Gatte den Namen haben, welchen diejenige Person besitzt, von welcher die Maid während des Apfelessens angesprochen wird. In manchen ungarischen Ortschaften isst die Maid diesen Apfel bei ihrer Heimkehr von der mitternächtlichen Christmette, wobei sie auf das Dach ihrer Wohnung blickt; dort sieht sie dann allerlei, woraus sie auf ihren zukünftigen Gatten schliessen kann. Ebenso kann sie ihn erblicken, wenn sie vom Lucientage an bis zum Weihnachtsabende ein Geldstück im Schuhe ihres linken Fusses bei sich trägt und dann für dasselbe eine Kerze kauft, die sie während der Mitternachtsmesse anzündet. Beim Schein dieser Kerze erblickt sie dann ihren zukünftigen Gatten. In der Szegeder Gegend beginnt die Maid am Lucientage eine Peitsche zu flechten, an der sie jeden Tag bis zur Christnachtsmesse ein Stückchen flicht. Zur Mitternachtsmesse nimmt sie die fertige Peitsche mit, und welchen Burschen sie mit derselben berührt, der muss sie heiraten (Kálmány, II, 107).

Am Weihnachtsabend soll man sich bei Tisch nicht auf den Ellbogen stützen, denn man bekommt davon eitrige Geschwüre am Leibe (Ödenburger Gegend). An vielen Orten werden die Überreste des Weihnachtsabendessens gesammelt, um bei Gelegenheit gichtleidende Menschen und kranke Tiere damit zu räuchern; ebenso brennen beim Abendessen drei Kerzen, von denen man eine verwahrt, um damit die Brust hustender Leute einzureiben. Speiseabfälle des Weihnachtstisches wirft man im Kalotaszeger Bezirk ins Feuer, sonst machen die Hexen daraus allerlei Zaubermittel; oder man knetet aus diesen Abfällen eine Menschengestalt und wirft dieselbe mit den Worten: „Esset schöne Frauen!“ (= Hexen, böse Feen) in den Backofen; die Knochen werden ins Herdfeuer geworfen und aus der Farbe und den Rissen, welche dieselben in der Glut erhalten, wird auf kommendes Glück oder Unglück geschlossen. In den beiden katholischen Gemeinden dieses Bezirkes heisst es, dass wer zu Weihnacht einen Apfel oder eine Nuss von der Erde aufhebt, eitrige Wunden am Leibe bekommt; wirft man aber beim mitternächtlichem Geläute Äpfel und Nüsse über den Hofraum, so bewahrt man dadurch sein Haus vor Krankheit (Wlislocki, II, 82, 84). In vielen Gegenden wirft man die Speisereste des Weihnachtstisches in den Brunnen, damit er stets frisches Wasser habe (Ipolyi, Magyar Mythologia = magyar. Mythologie, S. 206). Verzehrt man am Weihnachtsabend eine Suppe aus Hagebutten bereitet, so hat man das ganze Jahr hindurch keine Zahnschmerzen. In vielen Ortschaften isst an diesem Abend jedes Familienglied je eine Nuss und füllt die Schale derselben dann mit Wasser; aus wessen Schale das Wasser

bis zum nächsten Morgen vertrocknet ist, der stirbt in dem Jahre. Legt man auf die Thürschwelle eines Hauses kreuzweis zwei Besen und bleiben dieselben in der Zeit von 11—1 Uhr nachts unbemerkt an diesem Orte liegen, so stirbt im Jahre jemand aus diesem Hause. Wer zu Weihnachten hustet, der stirbt an der Schwindsucht, und wer zu Weihnachten geboren wird, der lebt so wie Christus, nur 33 Jahre. Findet man zu dieser Zeit ein Geldstück, so soll man dies ins Feuer werfen, dann wird man das ganze Jahr hindurch Geld haben. Am Weihnachtsabend soll man nichts verkaufen, sonst verkauft man sein Glück. Ist die am Christabend zuerst aufgebrochene Nuss trocken, so ist ein reichliches Jahr zu erwarten. In Szatmár sagt man, dass, wenn am Weihnachtsvortag schönes Wetter ist, man um Mitternacht nachsehen solle: auf welcher Seite die Rinder liegen. Findet man sie auf der linken Seite liegend, so steht ein strenger Winter bevor. Wenn am zweiten Weihnachtstage nachmittags die Bäume von der Sonne beschienen werden, so werden sie viele Früchte tragen; ebenso, wenn zu Weihnachten der Wind anhaltend bläst. In vielen Ortschaften werden am Weihnachtsabend die Obstbäume geschüttelt oder mit dem Wasser begossen, in welchem man die aus Mehl und Mohn bereitete Festspeise gekocht hat, damit sie reichlich tragen sollen. Auch werden vielerorts die Aussaatfrüchte für diese Nacht unter den Tisch gestellt, damit sie im Lenze ausgesät, gut gedeihen sollen. In einigen Gemeinden des Kalotaszeger Bezirks legt man für diese Nacht einen Korb voll Heu unter den Tisch. Unter das Heu werden verschiedene Aussaatfrüchte gelegt. Es heisst, in der Nacht komme das Christkindlein, raste auf einige Augenblicke im Korbe und segne den Inhalt desselben. Von diesem Heu gedeiht das Vieh, vom Getreide das Geflügel. Ein Teil dieser Früchte wird ins Herdfeuer geworfen, ein Teil unter die zur Aussaat bestimmten Feldfrüchte gemengt (Wlislocki, II, S. 82). In der Theissgegend hängt man Lappen an die Obstbäume, damit sie viele Früchte tragen (Kálmány).[1]) Donnert es zu Weihnachten, so ist Pest, Cholera, Überschwemmung zu erwarten. In vielen Gegenden werden unter das Tuch des Festtisches Knoblauch und Brosamen gelegt, die nach Ablauf der Weihnachten in einen Fetzen gebunden und unter den Querbalken der Stube gesteckt werden, damit das Geflügel nicht behext werden könne. Ist der Himmel in der Weihnachtsnacht nicht sternbedeckt, so brüten die Gänse im Jahre schlecht. Im Eipelthal rührt sich während des Festabendessens die Hausfrau nicht von ihrem Platze, damit ihre Hühner gut brüten sollen. Im Kalotaszeger Bezirk schneidet am Weihnachtsabend die Hausfrau einen Espenzweig vom Baume, lässt das eine Ende desselben im Feuer verkohlen und berührt mit diesem Stabe ihre Hühner, damit sie gut legen sollen; den Stab wirft

1) Boldogasszony ösvallásunk istenasszonya = Die selige Frau, eine Göttin unserer Urreligion, S. 15.

sie in fliessendes Wasser (Wlislocki, II, 83). In der Szegeder Gegend isst man am Weihnachtsabend Krein, Knoblauch, Äpfel und Nüsse; die letzten drei Sorten essen je zwei Menschen gemeinsam miteinander, indem sie dabei glauben, dass, wenn sich der eine oder andere irgendwo verirrt, er den richtigen Weg sofort finde, wenn er sich daran zurückerinnern kann, mit wem er diese Früchte am letzten Weihnachtsabend verzehrt hat (Kálmány, I, 112). In Südungarn wird neun Tage vor Weihnachten Getreide in einen mit Erde gefüllten Topf gesät und aus dem Keimen und der Höhe desselben am Weihnachtstage der Erntesegen des kommenden Jahres prophezeit; den Napf wirft man samt dem Getreide ins fliessende Wasser, damit die Feldfrüchte durch „Hagel und Wasser“ nicht vernichtet werden. In eben diesen Gegenden wird am Weihnachtsabend ein Topf mit Feldfrüchten und Honig oder Zucker übers Feuer gesetzt und abgekocht. Der Topf bleibt über Nacht am Feuer. In katholischen Ortschaften trägt man zur Mitternachtsmesse ein Fläschchen Wasser in die Kirche, das man bei der Heimkehr in den Topf giesst. Ist in der Frühe der Brei aufgequollen, so wird die Familie im selben Jahre Glück haben; hat er Risse und Sprünge, so steht Unglück bevor. Von diesem Brei muss jedes Familienglied essen, damit es im Jahre vor Krankheit bewahrt bleibe[1]) (Wlislocki, II, 83). In vielen Ortschaften legen die Hirten in ein Gefäss Hafer, Salz und allerlei Kräuter, stellen es am Weihnachtsabend unter den Tisch und verbinden die vier Füsse des letzteren mit einer Kette; dies geschieht, damit sich im Sommer kein Tier von der Herde verlaufe. In manchen Gegenden wird am Weihnachtsabend ein grosser Holzklotz aufs Feuer gelegt, dessen Asche man am nächsten Tage sammelt, um damit im Sommer die Kohlsetzlinge zu bestreuen und sie dadurch vor den Raupen zu schützen. Auch glaubt man, wenn die Rosse in der Weihnachtsnacht oft wiehern, werde die Ernte auf dem Felde reichlich ausfallen, das man mit diesen Rossen pflügt. Im Nordwesten Siebenbürgens werden am Weihnachtsabend Haare vom Haushunde zu Pulver verbrannt und in den Brunnen geworfen, wobei der Betreffende spricht: „Wenn Wasser meiner Aussaat keinen Schaden zufügt, so soll selbst mein Hund fett werden! So helfe mir Gott!“ An manchen Orten verbrennt der Hausvater an diesem Abend Geflügelfedern und spricht: „Wenn mich kein Feuerschaden trifft, so teile ich mein Brot mit meinem Kleinvieh (= Geflügel)!“ (Wlislocki, II. 82). In vielen Gegenden wird die Stube zu Weihnachten nicht gekehrt, „damit man das Glück nicht auskehre.“ In der Gegend von Torna glaubt man, dass man den Gesang der Engel hören könne, wenn man den Kehricht der Stube während des mitternächtlichen Geläutes hinausträgt und sich auf den zu Boden geworfenen Besen stellt (Versényi, S. 16). In manchen

1) Ähnlicher Brauch bei den Südslaven s. F. S. Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, S. 165.

Ortschaften zerschneidet der Hausvater einen Apfel in so viele Teile, als Familienglieder vorhanden sind, und giebt jedem einen Teil davon, damit sie im Jahre in Einigkeit miteinander leben. Wenn die Hirten zu Weihnachten um Mitternacht sich auf den Lucienstuhl setzen und mit der Peitsche knallen, so verwandeln sich die Hexen in Kühe, die sie dann vor sich hertreiben können (Sátoraljya-Ujhely). In Mittelungarn verfertigt man sich in der Weihnachtsnacht aus Espenholz den sogenannten czolonk (Keil), den man bei gefährlichen Unternehmungen am blossen Leibe bei sich trägt, um gegen Hexen und Teufel gefeit zu sein (Wlislocki, II. 83). Wer einen voraussichtlich unerfüllbaren Wunsch hat, der gehe in dieser Nacht um 12 Uhr auf einen Kreuzweg und ziehe um sich herum mit einer Haselrute einen Kreis. Bald werden die Teufel in verschiedenen Schreckgestalten erscheinen und ihn aus dem Kreise zu vertreiben suchen. Weicht er aber nicht, so erscheint eine weisse Gestalt und fragt ihm nach seinem Begehren, das er dieser Gestalt mitteilt und dann auf die Erfüllung desselben sicher rechnen kann. Streut man Erbsen am Weihnachtsabend auf den Fussboden und findet dieselben am nächsten Morgen nicht vor, so haben sie die Hexen aufgesammelt, vor denen man sich nun das ganze Jahr hindurch nicht zu fürchten braucht. In vielen Ortschaften steckt man an diesem Abend Erbsen in die vier Ecken der Stube, damit man das Jahr hindurch stets Lebensmittel habe. In Kúnosvágás wickelten an diesem Abende die Maide einmal einen Hund in Windeln ein und tauften ihn in der Kapelle. Seither gehen dort allnächtlich Gespenster, einen Taufzug bildend, um (Versényi, S. 16). Geht man zur Mitternachtsmesse, so ist es gut, die Hausthüre vorher mit Knoblauch einzureiben, damit die Gespenster nicht unterdessen ins Haus einkehren. In der Zeit zwischen 11 und 12 Uhr darf man in der Weihnacht nicht in die Kirche gehen, denn dann halten die Toten Gottesdienst. Ging einmal eine Frau um 11 Uhr in die Kirche und sah daselbst nur Leute, die längst verstorben waren. Erschrocken entfernte sie sich, aber die Toten folgten ihr nach. Da flüsterte ihr ihr Schutzengel zu, sie möge ihr Oberkleid abwerfen. Sie that es. Als die Leute nun zur mitternächtigen Messe kamen, fanden sie das Kleid in winzig kleine Stücke zerfetzt (Versényi, S. 16). In der Christnacht sprechen die Tiere miteinander. In Felsotóti schlief ein Knecht in dieser Nacht im Stalle und hörte die Kühe miteinander sprechen. Die eine Kuh sagte: „Morgen wird unser Herr am ersten Bissen Kraut sterben." Am nächsten Tage schlug bei Tische der Knecht seinem Herrn die Gabel aus der Hand, als er dieselbe zum Munde führen wollte, und richtig war da ein spitzer Knochen im Kraut, an dem der Herr unbedingt hätte ersticken müssen (Versényi, S. 17). In manchen Gegenden brennt die ganze Nacht hindurch in der Stube eine Lampe, damit die hl. Maria komme und Glück bringe. — Der 28. Dezember heisst magyarisch: aprószentek (kleine Heilige). An diesem Tage gehen die Kinder von Haus

zu Haus und versetzen den Leuten mit Ruten einige Streiche, damit sie im Jahre keinen Hautausschlag bekommen. Die Kinder werden dafür beschenkt. Ein Kalb, das an diesem Tage zur Welt kommt, kann nicht auferzogen werden. In katholischen Gemeinden wird in der Adventzeit ein- bis zweimal wöchentlich Frühmesse gelesen. Vom ersten solchen Frühgottesdienst angefangen soll die Maid jedesmal beim Einläuten ein Holzspänchen bei Seite legen. Während des Einläutens zum letzten dieser Gottesdienste mache sie mit diesen Spänchen ein Feuer an und bereite aus zwei Eiern eine Eierspeise; wer dann hereinkommt und diese Speise verzehrt, der wird ihr Gatte (Versényi, S. 11). Während zur Mitternachtsmesse geläutet wird, geht die Maid zur Hühnersteige und rüttelt daran; schreit der Hahn, so bekommt sie im Laufe des Jahres einen Mann. Oder sie klopft an den Schweinestall, und wenn dann ein erwachsenes Schwein grunzt, so wird sie von einem Witwer geheiratet; grunzt aber ein Ferkel, so heiratet sie ein Bursche. In manchen Ortschaften schreibt die Maid auf einzelne Zettel je einen Männernamen und zieht dann während der Mitternachtsmesse einen Zettel in der Kirche hervor; den Namen, der auf dem Zettel steht, wird ihr Gatte haben. Oder sie trägt zu dieser Messe einen Apfel in die Kirche, beisst dort in denselben und dann, sich nach rückwärts kehrend, wird sie ihren zukünftigen Gatten unmittelbar hinter sich erblicken. Wenn die Maid in der Weihnacht Nussschalen mit Brosamen vom Festtisch gefüllt auf den Tisch stellt und sich wäscht aber nicht abwischt, so kommt im Traume ihr künftiger Gatte zu ihr und trocknet ihr Gesicht ab. In manchen Ortschaften kehrt die Maid an diesem Abende den Kehricht in die vier Ecken der Stube, geht dann auf die Strasse und horcht, von welcher Gegend aus sie einen Laut vernimmt; in die Gegend wird sie heiraten. In der Szegeder Gegend gehen die Maide zur Mitternachtsmesse und werfen Mohnnudeln in den Weihwasserbehälter, damit sie so viel Freier haben sollen, als da Mohnkörner vorhanden sind; in manchen Ortschaften greift die Maid bei der Rückkehr auf den Boden des Weihwasserbehälters und wie viele Nudeln sie ergreift, so viele Freier wird sie im Fasching haben. In derselben Gegend kehrt die Maid nach ihrer Heimkehr von der Mitternachtsmesse die Stube und streut den Kehricht im Freien gen Osten hin, dann pfeift sie dem Haushund, und von welcher Richtung her sie Hundegebell hört, in die Richtung hin wird sie heiraten. Ebenda ist es Brauch, dass die Maid in der Christnacht zum Schweinestall sich begiebt und ein Schwein mit ihrem Fusse stösst; wie viel Mal das Schwein grunzt, so viel Jahre muss sie bis zu ihrer Verehelichung warten. Will der Bursche in der Szegeder Gegend seine zukünftige Gattin im Traume sehen, so legt er in dieser Nacht den Fusslappen von seinem linken Fusse unter sein Kopfpolster (Kálmány, I, 112). Wer sich in der Christ- oder Neujahrsnacht zu mitternächtlicher Stunde auf einem Kreuzwege oder Berge auf die Erde horchend hinlegt, der kann

die Zukunft erfahren; die Maid erfährt den Namen ihres zukünftigen Gatten (Ipolyi, 212). In vielen Gegenden macht die Maid in der Christnacht mit drei Holzstückchen im Backofen ein Feuer. Ist dasselbe ausgebrannt, so kriecht sie nackt in den Backofen hinein; dort dreht sie sich mit dem Rücken nach auswärts und dann, auf dem Rücken liegend, kriecht sie langsam aus dem Backofen heraus. Wenn nun ihre Füsse noch im Ofen sind, so legt sie ihr Haupt auf die Erde vor dem Backofen nieder und merkt sich die Stelle, wo ihr Kopf gelegen ist. Dann kleidet sie sich an und legt sich zum Schlafen auf diese Stelle nieder, und im Traume wird sie ihren zukünftigen Gatten sehen. Die Maid soll Mehl und Honig stehlen, daraus einen Kuchen backen, denselben in dieser Nacht bei sich im Bette halten und dann dem Geliebten zu essen geben. Er wird nimmer von ihr lassen. Oder sie mische in das Getränk des Geliebten zu Staub gebrannte Haare ihres Kopfes oder werfe in der Christnacht ungesehen ihre eigene ausgegrabene Fussspur in den Hof des Geliebten, und er wird von ihr nimmer lassen können (Wlislocki, I. 34). In Torna holt sich die Maid während der Mitternachtsmesse geweihtes Wasser aus der Kirche und macht damit einen Teig an. Im Traume erscheint ihr zukünftiger Gatte und fordert sie auf, den Teig zu kneten. Ebenda läuft die Maid mit dem ersten Festkuchen, den man aus dem Backofen zieht, auf die Strasse und fragt den ihr zuerst begegnenden Mann nach seinem Namen. So wird auch ihr zukünftiger Gatte heissen. In manchen Ortschaften thut dies die Maid (aber ohne Kuchen) während der Mitternachtsmesse.

Am Silvesterabend wirft der Familienvater in Anwesenheit der ganzen Familie 6 Nüsse in ein Gefäss; dann bricht er eine derselben auf: ist ihr Kern gut, so hat die Familie Glück im Jahre, ist er aber ungeniessbar, so trifft sie Unglück; ist auch der Kern der zweiten Nuss schlecht, so stirbt im Jahre ein entfernter Verwandter; sind alle 6 Nüsse schlecht, so stirbt im Jahre die ganze Familie aus. Am Abend lehnt man an eine Mauer oder Zaun so viele Holzstücke, als Familienglieder sind: wessen Holzstück am nächsten Morgen umgefallen ist, der stirbt im nächsten Jahre. Im Szilágyer Comitat legt man in dieser Nacht einen Kuchen und eine Hand voll Heu auf den Tisch, damit im Jahre Tier und Mensch gedeihe. Im Kalotaszeger Volksglauben heisst es: In der Neujahrsnacht lege man Salz, Pfeffer und Knoblauch in einen Napf und vergrabe denselben neben dem Hause, dann wird man Glück haben, und will man sich das Glück einer andern Person aneignen, so stehle man in dieser Nacht von ihrem Düngerhaufen Mist, lege ihn hin auf den eigenen Düngerhaufen und klopfe ihn dann siebenmal mit einem Stabe (Wlislocki, II. 84). Wer mit dem Teufel in einem Bündnisse steht, muss ihm an diesem Tage, am Oster-, Johannis- und Michaelistage einen schwarzen Hahn oder Ziegenbock opfern, indem er diese Tiere erwürgt und in die Erde einscharrt (s. Ipolyi, Magyar mythologia = magyar. Mythologie, S. 54). Im Székler-

lande heisst es: Man soll in dieser Nacht einen ganz schwarzen Kater in einen Sack stecken und damit, dreimal nach rückwärts schreitend, um einen Berg herumgehen und dreimal rufen: „Csoda, csoda, csoda!“ Dann erscheint dieser Berggeist und fragt, was man zu verkaufen habe. Man schleudert ihm nun den Sack hin, den er öffnet und den Kater zu sich nimmt. Er füllt nun den Sack dafür mit Geld (Wlislocki, I, 19). In dieser Nacht soll man sich vom linken Daumen und von der linken Fusszehe die Nägel abschneiden und auf einen Berg werfen. Findet sie dieser Berggeist, so wird des betreffenden Menschen Fuss im Jahre zu Schätzen hingeleitet. Haselruten, mit denen die Schatzgräber Schätze suchen, werden auch in dieser Nacht geschnitten (s. Wlislocki, I, 88). In Deés bedeckt man an diesem Abende die Herdglut mit Asche; findet sich darin am nächsten Morgen noch eine glühende Kohle vor, so bedeutet dies Glück. Wer um 12 Uhr nachts, ein Geldstück in der Hand haltend, vom Tische herabspringt, der wird das ganze Jahr hindurch Geld haben, und wer in dieser Nacht ein vierblätteriges Kleeblatt unter sein Kopfpolster legt, der träumt das, was im Jahre in Erfüllung geht. Wen man um 12 Uhr mittags tadelt oder schlägt, der bleibt davon das ganze Jahr hindurch verschont, und wer sich zu dieser Zeit wäscht, bleibt das Jahr hindurch rein und gesund. Schneidet die Maid am Sylvesterabende etwas von ihren Haaren ab, so wachsen dieselben im Jahre zwölfmal so lang. Wer an diesem Abende lange den Mond betrachtet, wird bleich wie der Mond, und wer seinen Stern am Himmel zufällig erblickt, der stirbt im Jahre. Gegen den Ausschlag werden Kinder mit gestohlenem Mehl bestreut und in einen mit in dieser Nacht gestohlenem Holze geheizten Backofen, wenn derselbe abgekühlt ist, gesteckt (Wlislocki, I, 128). Am Sylvestermorgen schlägt man die Kühe mit der Rute, die man vom Hirten zu Weihnachten erhalten, damit sie reichlich Milch geben; die Obstbäume aber werden geschüttelt, damit sie reichlich Früchte tragen. Fällt dieser Tag auf einen Freitag, so ist ein schlechtes Jahr zu erwarten (Versényi, S. 20). Im Szilágyer Comitat glaubt man, dass, wenn an diesem Tage der Wind von Osten nach Westen bläst, ein erntereiches Jahr zu erwarten ist. — Um Mitternacht entkleidet sich die Maid und blickt im dunklen Zimmer in ein wassergefülltes Gefäss; darin sieht sie ihren zukünftigen Gatten. In Deés versammeln sich die Maide an diesem Abende, und jede legt eine Speckgriebe auf die Thürschwelle; deren Speckgriebe die Katze zuerst frisst, die heiratet auch vor allen anderen. In Zilah deckt um Mitternacht die Maid den Tisch für zwei Personen, läuft dann nackt neunmal ums Haus herum und guckt dann zum Schlüsselloch in die Stube hinein; am Tische wird sie ihren zukünftigen Gatten sitzen sehen. In anderen Ortschaften nehmen die Maide 9 Spänchen und binden an jeden Span eine Kohle und etwas Salz; dann lassen sie diese Späne auf dem Bache schwimmen, nachdem sie jedem derselben einen Namen gegeben; welcher Span nicht fortschwimmt,

dessen Namenträger heiratet die Maid. Geht sie in der Sylvesternacht mit einem Manne ins Freie, so hört sie den Namen ihres zukünftigen Gatten rufen. Das weitverbreitete Bleigiessen ist auch in Ungarn allgemein bekannt. In vielen Gegenden trägt die Maid am Sylvesterabend dreimal einen Arm voll Holz in die Stube; sind die Holzstücke der Anzahl nach paar, so heiratet sie in dem Jahre. Oder sie wirft einen ihrer Schuhe nach rückwärts der Thüre zu; ist dann derselbe mit der Spitze der Thüre zugekehrt, so heiratet sie im Jahre. In manchen Ortschaften versammeln sich an diesem Abende einige Maide, und jede stellt einen ihrer Schuhe der Reihe nach auf, vom Fenster zur Thüre hin; dann wird der erste Schuh neben den letzten gestellt, der zweite neben diesen (nun letzten) u. s. w. Die Maid, deren Schuh zuerst zur Thüre gelangt, die heiratet vor allen anderen. Oder es werfen die Maide weichgekochte Erbsen an die Wand; deren Erbse kleben bleibt, die heiratet im Jahre (Versényi, S. 11). Will die Maid den Namen ihres zukünftigen Gatten erfahren, so schält sie an diesem Abend einen Apfel, wirft die ein Ganzes bildende Schale über ihren Kopf hinweg auf den Boden und schliesst aus der Form derselben auf den Namen; oder sie schneidet aus Papier einen achtzackigen Stern und schreibt auf jeden Zacken einen Männernamen, einen Zacken aber lässt sie unbeschrieben. In der Frühe erwachend reisst sie mit geschlossenen Augen einen Zacken ab, und den Namen wird ihr Gatte haben; reisst sie den unbeschriebenen Zacken ab, so heiratet sie in dem Jahre nicht. Oder sie schreibt auf mehrere Zettel je einen Männernamen, wickelt sie in eine Männerhose und legt sie so unter ihr Kopfpolster. In der Nacht erwachend zieht sie einen Zettel hervor, und den darauf befindlichen Namen wird ihr Gatte haben. In der Szegeder Gegend kocht an diesem Abend die Maid Mehlknödel, in welchen sich je ein auf Papier geschriebener Männername eingeknetet befindet. Den während des Siedens zuerst auf der Oberfläche des Wassers erscheinenden Knödel nimmt sie heraus und sieht nach, welchen Namen er enthält. Den Namen wird ihr zukünftiger Gatte haben (Kálmány, I, 112). Im Traume erblickt die Maid ihren künftigen Gatten, wenn sie an diesem Abende Fische isst, ohne darauf etwas zu trinken. Stellt sie sich um Mitternacht, in jeder Hand eine brennende Kerze haltend, vor den Spiegel und blickt dann hinter sich, so sieht sie den zukünftigen Gatten.

Begegnet man am Neujahrstage zuerst einem Juden, so bedeutet dies Glück; der Angang einer Frau aber zeigt Unglück an, ebenso wenn ein alter Mann an diesem Tage als erster Besuch ins Haus tritt. Kommt an diesem Tage aber ein Zigeuner zuerst ins Haus, so bedeutet dies Glück.[1]) Sieht eine Schwangere an diesem Tage zuerst ein Weib, so wird sie ein Mädchen gebären.[2]) Tritt an diesem Tage zuerst ein

1) Jankó, Torda, Aranyosszék, Torockó magyar (székely népe), S. 225.

2) Ebenda, S. 248.

Knabe ins Haus, so bekommt die Kuh ein Stierkalb, der Eintritt eines Mädchens aber zeigt ein Kuhkalb an. Wer am Neujahrsmorgen niest, der stirbt in dem Jahre nicht. Von welchem Lebensalter der erste Tote im Jahre ist, aus dem Lebensalter sterben die meisten Leute im Jahre. Wer am Neujahrstage Geld hat, der wird solches das ganze Jahr hindurch haben. Am Neujahrstage darf man kein Sauerkraut kochen, sonst wird einem das ganze Jahr „sauer". Im Szilágyer Comitat dagegen heisst es, dass wer an diesem Tage viel Sauerkraut isst, im Jahre stets viel Geld haben wird. In vielen Gegenden giebt man an diesem Tage nichts aus dem Hause, weil man sonst auch das Glück damit fortgiebt.[1]) Trägt man Kohlen aus einem Haus ins andere, so brennt das letztere ab. Ist das Wetter zu Neujahr heiter und klar, so kann man auf viele Fische, Wein und Obst rechnen. In Szatmár legt man an diesem Tage einen Reif auf die Erde und schüttet in dessen Kreis das Futter für die Hühner, damit sie alle das Jahr hindurch an einen Ort legen. Im Kalotaszeger Bezirk gehen die Maide in der Dämmerung zum Dorfbrunnen, um „goldenes" Wasser zu holen; die zuerst schöpft, wirft Spreu in den Brunnen, damit die anderen kein goldenes Wasser bekommen. Wer sich mit diesem Wasser wäscht, wird schön.[2]) In derselben Gegend fegt man an diesem Tage die Stube so, dass man den Kehricht von der Thür in das Zimmer zu kehrt und nicht gegen die Thür, weil man sonst auch das Glück hinauskehrt. Ebenda glaubt man, dass man das im neuen Jahre bevorstehende Unglück wenigstens etwas „leichter" machen kann, wenn man am Neujahrstage mit einem neuen Messer ein Kreuz auf den Herd ritzt, darauf ein Glas Wasser stellt und drei glühende Kohlen nach einander hineinwirft. Zuerst legt man die erste Kohle neben das Glas, macht ein Kreuz in der Luft über sie, bedeckt sie dann mit der Handfläche und spricht: „Kommt das Unglück vom Schwarzen, so falle es auf das Schwarze!" Dann wirft man die Kohle ins Wasser, worauf man die zweite Kohle nimmt und desgleichen thut, dabei aber sagt: „Wenn vom Blauen, so falle es auf das Blaue!" Bei der dritten Kohle sagt man: „Wenn vom Gelben, so falle es auf das Gelbe." Dann nimmt man das Glas und giesst den Inhalt desselben, auf der Schwelle der Eingangsthür stehend, mit geschlossenen Augen zum Teil aus der Stube, zum Teil in die Stube, zum Teil aber auf die Schwelle. Befinden sich mehr Kohlen ausserhalb der Stube, als in derselben oder auf der Schwelle, so hat man das im kommenden Jahre bevorstehende Unglück teilweise zum Guten gewendet (Wlislocki, II, 85). In der Szegeder Gegend heisst es: An diesem Tage soll man kein Geflügel essen, denn das scharrt nach rückwärts, und so wird auch das Glück nach rückwärts gescharrt; man soll Spanferkel essen, denn das Schwein

1) Jankó, Kalotaszeg magyar népe (= K.'s ungar. Volk), S. 212.
2) Jankó, Torda, Aranyosszék, Torockó magyar népe S. 225.

wühlt nach vorwärts und so wird dann das Glück nach vorwärts gewühlt. In derselben Gegend giebt man an diesem Tage kein Geld aus, weil man sonst solches das ganze Jahr hindurch ausgeben muss Ebenda heisst es, dass man an diesem Tage zeitig aufstehen und sich gut aufführen soll, damit man das ganze Jahr hindurch fleissig und brav sei (Kálmány, I. S. 110).

Am heiligen Dreikönigstage segnet in katholischen Ortschaften der Geistliche jedes Haus ein, wobei der Tisch mit einem weissen Tuch bedeckt und darauf eine brennende Kerze gestellt wird. Nach der Einsegnung setzt sich der Pfarrer auf einige Augenblicke nieder und wird dann von der Hausfrau mit der brennenden Kerze bis zum Nachbarhaus begleitet. Welche von den Maiden sich nun am schnellsten ins Tischtuch einhüllt oder sich auf den Stuhl, wo der Pfarrer gesessen, niederlassen kann, die heiratet im Jahre. Während des Einsegnens der Stube stellt man in der Theissgegend ein Gefäss mit Weizen auf den Tisch und legt einen Apfel auf den Weizen oder Federn. Dann wird der Pfarrer zum Niedersitzen gezwungen, damit „sich das Geflügel vermehre“ (Kálmány, Boldogaszszony, 27). In vielen Ortschaften nimmt während der Einsegnung ein Familienglied eine glühende Kohle in die blosse Hand und schüttelt sie so lange herum, bis sie erlischt; dann werden mit dieser Kohle Kreuze an die Thüren gezeichnet, um dadurch die bösen Geister fernzuhalten. Auch ist es gut, an diesem Tage mit Knoblauch an die Stallthüren die Buchstaben C, M, B (Caspar, Melchior, Balthasar) zu schreiben. Wer an diesem Tage mit geweihter Kreide in der Kirche einen Kreis auf der Erde um sich herum zieht, der kann die Hexen sehen, ohne dass sie ihm schädigen. In vielen Ortschaften machen sich die Maide aus Federn einer noch nie gerupften Gans ein winzig kleines Pölsterchen, schreiben mit Kohle darauf den Namen eines Königs und legen es unter ihr Kopfpolster. Im Traume erscheint ihnen der betreffende König, und was er dann mitteilt, das alles geht in Erfüllung. Tropft es an diesem Tage vom Dache, so soll man mit dem Viehfutter sparsam umgehen, denn der Lenz ist noch weit.[1])

Ist am Vincentiustage (22. Januar) das Wetter sonnig, so heisst es im Magyarischen:

> Fénylik a Vincze,
> Megtelik a pincze!
> (Es glänzt Vincentius,
> Es füllt sich der Keller.)

oder:

> Ha megcsordul Vincze,
> Tele lesz a pincze.
> (Wenn Vincentius übertrieft,
> Wird der Keller voll.)

1) Jankó, Torda u. s. w., S. 225.

Vom Paulustage (25. Januar) heisst es magyarisch:

Ha Pál fordul köddel,	Wendet sich Paul mit Nebel,
Ember meghal döggel.	Sterben die Menschen an Epidemien.[1])

An diesem Tage kommt der Bär aus seiner Höhle hervor, und wenn die Sonne scheint, und er seinen Schatten erblickt, so kehrt er in die Höhle zurück und legt sich auf die andere Seite (d. h. der Winter wird noch lange andauern). Ist das Wetter heiter, so kann man auf viel Wein und Obst rechnen. Wer an diesem Tage, Erde grabend, ein warmes Erdstück findet, der wird reich (Versényi, S. 25).

Am Mariä-Lichtmesstage (2. Februar) räuchert in vielen Ortschaften die Hausfrau ihre Kühe abends mit geweihtem Weihrauch. Die an diesem Tage geweihte Kerze soll man bei Gewitter anzünden. Wenn am Abend dieses Tages die Kerze erlischt, so brennt sie das ganze Jahr hindurch trübe. Wenn an diesem Tage die Sonne in die Schafhürde scheint, heisst es in Szatmár, soll der Wirt selbst den Heukehricht sorgsam aufheben, denn der Winter hält noch lange an (Versényi, S. 25). Scheint der Mond am Abende dieses Tages, so nimmt man in Südungarn das Brustbein einer Gans und wirft es ins Feuer. Nach einer Weile nimmt man das Bein heraus und hängt es in den Mondschein. Hat es am nächsten Morgen viele schwarze Risse, so wird der Sommer regnerisch sein; ist es aber weiss, so kann man fruchtbares Wetter erwarten. Ebenso prophezeit man am Martinsabend für den kommenden Winter (Wlislocki, II, 50). Der Bär kommt an diesem Tage aus seiner Höhle heraus, und wenn er seinen Schatten erblickt, so kriecht er noch tiefer in seine Höhle hinein; kann aber der Fuchs an diesem Tage über das Eis gehen, ohne dass es einbricht, so ist der Lenz nicht mehr weit (Jankó, Torda etc., 238).

Vom Matthiastage (24. Februar) heisst es magyarisch: Matthias, findet er (Eis), bricht er es; findet er keins, macht er eins! Ähnlich im Siebenbürgisch-Sächsischen: Mattheis, brichts Eis; findt er keins, macht er eins!

Der Dienstag vor Aschermittwoch heisst im Magyarischen hússhagyókedd (Dienstag des Fleischaufgebens). Am Abend legt man in der Miskolczer Gegend in ein wassergefülltes Gefäss eine halbe Nussschale, in die man ein Stückchen Fleisch und darauf ein spitzzulaufendes Papierstückchen steckt. Man lässt nun das Wasser beim Feuer sieden. Nimmt man dann den Napf vom Feuer weg, so stellen sich die Maide im Kreise um ihn herum, und zu welcher Magd sich das Papierstückchen hinneigt, die wird am schnellsten heiraten. In Marosvásárhely glaubt man, dass am Aschermittwoch um die mitternächtige Stunde eine weissgekleidete Fee herumgeht und von jedem, dem sie begegnet, ein weisses Sacktuch verlangt. Man muss es ihr geben und ihr dann nachfolgen, denn wo sie das Sacktuch zu Boden fallen lässt, dort ist ein Schatz vergraben (Versényi,

1) Jankó, a. a. O., S. 256.

S. 28). In vielen Ortschaften müssen die Mägde, die im Fasching nicht geheiratet haben, zur Strafe einen Baumstrunk durch das Dorf ziehen, wobei sie mit Wasser begossen werden. Wer von diesem Strunke ein Spänchen abhauen kann und es in sein Herdfeuer wirft, der ist vor Feuersgefahr für das Jahr gefeit. Aus dem mehr oder weniger lauten Knistern dieser Spänchen prophezeit man auf Glück oder Unglück. Ein Spänchen von diesem Strunke zu Pulver gebrannt und in das Getränk des Burschen gemischt, erweckt bei ihm Liebe zur Geberin. Diese Spänchen werden oft von den Maiden aufbewahrt und an ihrem Hochzeitstage zu Kohlen verbrannt, über die man Wein giesst und diesen dem Bräutigam zu trinken giebt, damit die Ehe vorderhand kinderlos bleibe (Wlislocki, I, 43).[1] In einigen Gegenden werden am Aschermittwoch die erwachsenen Knaben zu Burschen geweiht, indem jeder von ihnen sechs Stockhiebe erhält, worauf eine Flasche mit Wein in die Erde vergraben wird. Dies nennt man bögö temetése = Begräbnis des Brüllenden. Der brüllende, weinende Knabe wird gleichsam begraben (s. Ipolyi, Magyar mythologia = magyar. Mythologie, S. 299). Am nächsten Aschermittwoch wird diese Flasche herausgegraben, und wer einige Tropfen von ihrem Inhalte auf seine Hände giesst, der wird von Krankheit ein Jahr lang verschont bleiben. Ist der Inhalt der Flasche aber vertrocknet, so trifft die Burschen, bei deren Aufnahme die Flasche vergraben wurde, im Leben viel Unglück (Wlislocki, II, 86). Schneit es an den beiden letzten Faschingstagen, so gedeiht viel Obst und wachsen viele Pilze. In manchen Gegenden dagegen glaubt man, dass dann viele Raupen werden. Will man die Füchse vom Gehöfte fernhalten, so schlägt man am Vorabend des Aschermittwochs mit einem Waschbläuel dreimal an den Thorpfosten; dann können sich im Jahre dem Gehöfte die Füchse nur so weit nähern, bis wohin man die Schläge gehört hat. An diesem Abend ist es gut, einen Schweinskopf zu kochen und den Knochen, in dem sich die Augenhöhlen befinden, aufzubewahren. Lässt man die Küchlein zum ersten Male ins Freie, so blicke man sie durch das Loch dieses Knochens an und spreche: „Rabe, Weih, Elster! seid alle blind, nur meine Hühnchen sollen sehen!“ Dann bleiben die Küchlein von Raubvögeln verschont. Am Vorabend dieses Tages soll man mit linker Hand einen Faden spinnen und ihn kranken Tieren um den Leib binden, damit sie gesunden. Wer an diesem Abende seinen Wein mit Essig gemischt trinkt, bleibt das ganze Jahr hindurch fröhlich. Lagern an diesem Tage Wanderzigeuner in einem Dorfe, so bringt dies Glück für das ganze Dorf. In manchen Ortschaften bindet man dem im laufenden Jahre geborenen Kinde eine Darmsaite an das Bein, damit es nicht beschrieen werde. Wer in den Beinen oft Krämpfe hat, der soll sich eine solche Darmseite ums Bein binden, auf der man in der Kirche musiziert hat. In der Fastenzeit

1) Vgl. F. S. Krauss in seiner Zeitschr. „Am Ur-Quell“, II, 161.

darf man nicht tanzen, sonst fällt alles Obst unreif vom Baume herab. In Selmeczbánya (Schemnitz, Oberungarn) sollen im vorigen Jahrhunderte an einem Aschermittwochsvorabende die Leute bis nach Mitternacht, wo die Fastenzeit schon begonnen, getanzt haben, worauf der Tanzplatz (der Failhauersche Gasthof) samt allen Anwesenden spurlos in die Erde versank (Versényi, S. 29).

Am Gregorstage (12. März) hält man es im Kalotaszeger Bezirk für gut, Geflügelknochen auf dem Acker zu vergraben, damit die Saat vor Vogelfrass bewahrt werde; neben das Haus aber soll man ein an diesem Tage gelegtes Ei vergraben, um das Haus vor Krankheit zu feien (Wlislocki, II, 86).

Wenn in der Nacht auf Mariæ-Verkündigung (25. März) heiteres Wetter ist, so wird im Jahre viel Feuerschaden entstehen. Wenn an diesem Tage ein Kind nackt eine Kette um das Haus schleift, so kommt keine Schlange ins Gehöft.

Budapest.

(Schluss folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Aus Meiderich.

1. Aberglaube.

Der Maurer R. war nach Meinung der Leute ein Hellseher. Er wusste drei Tage vorher, dass jemand im Dorfe sterben würde. Ihm war die Strafe auferlegt, um die Mitternachtsstunde die Hofthore zu öffnen, damit der Leichenwagen offenen Weg finde.

2. Spuk.

In dem in Borkhofen gelegenen Jungferngässchen erhielten ruhig ihres Weges gehende Leute am lichten Tage Ohrfeigen, ohne dass sie eine Person bemerkten. Gleiches trug sich wiederholt auf der kleinen Heide zu.

* * *

Im Jahre 1437/38 ereignete sich auf dem bei Meiderich gelegenen Buschmanns Hof an der Emscher eine Spukgeschichte, welche weithin bekannt ward und fast ein Jahrhundert die Aufmerksamkeit der Leute am Niederrhein und sonst in Deutschland rege erhielt. Die Beschreibung dieser mirakulösen Geistererscheinungen des Arnt Buschmann war durch Jahrzehnte ein beliebtes Volksbuch am ganzen Rhein, wie die aus dem 15. und 16. Jahrhundert stammenden alten Handschriften (die ältesten von 1444 und 1446) und Drucke (der älteste, Harlem 1483) beweisen.

Den Text der jetzt Berliner Handschrift von 1446 hat Hr. Dr. Seelmann im Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung, VI. Band, S. 40—67 herausgeben.

Zum Wiedererscheinen nach dem Tode sind nach hiesigem Volksglauben alle diejenigen verurteilt, welche andern schweres Unrecht zugefügt oder auch ein denselben gegebenes Versprechen unerfüllt gelassen haben. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, dass Henrich Buschmann, dessen umfangreiches Sündenverzeichnis uns in Cap. 11 und an anderen Stellen der erwähnten Schrift mitgeteilt wird, nach seinem Tode den auf dem Hof lebenden Verwandten erscheinen musste. Dass man aber auch um ganz geringer Unterlassungssünden willen im Grabe keine Ruhe finde, zeigt folgender Vorfall: Eine hiesige Frau erschien allabendlich ihrer Magd, wenn diese etwas im Keller zu besorgen hatte. Gefragt, weshalb sie im Grabe keine Ruhe gefunden habe, erfuhr man, dass sie der obenerwähnten Magd, welche sie während ihrer Krankheit gepflegt hatte, ein Kopftuch versprochen habe. Als das Versprechen von den Verwandten erfüllt war, erschien die Frau nicht mehr.

3. Glaube an Hexen.

Wenn eine Person hinsiechte, glaubte man, sie sei behext. Folgendes Mittel war nach Meinung der Leute imstande, die Hexe ausfindig zu machen und sie zu zwingen, von ihrer Bosheit zu lassen: Aus dem Garten der vermeintlichen Hexe stahl man Blätter der Selleriepflanze, diese kochte man in einem mit Milch gefüllten Topfe. Sobald die Milch kochte, war sie mit einem Messer kreuz und quer zu durchschneiden. Die Hexe war dann, wie man versicherte, gezwungen zu kommen, denn sie fühlte die Schnitte an ihrem Körper.

Eine alte Frau erzählte mir: Das vier- bis fünfjährige Töchterchen meines Schwiegersohnes erkrankte im Jahre 1882. Wir gebrauchten von vornherein einen Arzt, indes ohne den gewünschten Erfolg; da stieg bei uns der Gedanke auf, dass das Kind behext sei. Wir wurden in unserer Ansicht von den Nachbarn bestärkt. Als wir nun im Oberbett nachsahen und in demselben einen Federbüschel in der Gestalt eines Vogels fanden, so waren wir vollständig von der Richtigkeit unserer Annahme überzeugt. Wir hatten eine Person aus unserer Nachbarschaft in dringendem Verdacht, dass sie das Kind behext habe. Wir schlossen das aus dem Umstande, dass das Kind eine ganz besondere Zuneigung zu jener Person hatte und während der Krankheit alsbald aufhörte zu klagen, wenn die betreffende Person kam. Um nun festzustellen, ob die Person wirklich die Hexe sei, stellten wir auf Anraten anderer Leute folgenden Versuch an: Die Exkremente und der Urin des Kindes wurden in einem neuen eisernen Topfe über das Feuer gestellt und mit dem Deckel verschlossen. Wir verstopften sodann sämtliche Schlüssellöcher, und als die Masse zu kochen begann, schnitten wir mit einem Messer, wie uns gelehrt worden war, kreuzweise durch dieselbe. Die Hexe stellte sich zwar nicht ein, dagegen war sie die erste Person, welche am Sterbetage des Kindes erschien.

Ein Kind, welches durch Behexung gestorben war, trug man, um die Hexe zu ermitteln, so zum Hause hinaus, dass man das Kopfende des Sarges vorausschickte. Die Person, welche der Leiche zuerst begegnete, wurde dann als die Schuldige betrachtet. Diese Probe stellte man noch vor wenigen Jahren hierselbst an.

In der Mitte dieses Jahrhunderts lebten hier mehrere, allgemein als Hexen bezeichnete Personen. Die interessanten Geschichten, welche von denselben in Umlauf sind, kann ich leider nicht mitteilen, um nicht die noch lebenden angesehenen Verwandten zu beleidigen.

4. Der Werwolf.

Der Glaube an Werwölfe bestand hier ebenfalls noch vor kurzer Zeit. Man glaubte, dass einzelnen Menschen die Strafe auferlegt sei, sich nächtlicherweile in Untiere zu verwandeln und dann ihre Mitmenschen zu quälen. Sie sprangen gewöhnlich ihrem Opfer auf den Nacken und liessen sich von demselben so lange tragen, bis dieses erschöpft zusammenbrach. Gelang es, wie es in einzelnen Fällen geschehen sein soll, den Werwolf mit einem Messer zu stechen, dann verwandelte sich derselbe unter Zurücklassung von ungeheuerem Gestank in einen Menschen, und war derselbe dann von seiner Plage befreit. Sämtliche Geschichten über den Werwolf haben obigen Inhalt; ich unterlasse es deshalb, einzelne besonders mitzuteilen.

5. Sympathetische Mittel.

1. Gegen das lästige Schluchzen empfiehlt man nachstehende Worte dreimal ohne Atemholen und ohne Unterbrechung zu sprechen:

> Ik heb den huk,
> den huk het my;
> wis dūō em hewwe,
> dan krîg em dy.

2. Die Warzen vertreibt man, indem man dieselben zählt, ebensoviele Knoten in einen Bindfaden macht und diesen unter der Thürschwelle vergräbt. Auch rät man dem mit Warzen behafteten, seine Hände am Gesicht eines Toten wiederholt zu streichen. Wärend des Grabläutens sind die Hände in fliessendem Wasser zu waschen und ist zu sprechen:

> Dŏ lüjen se en dojen in et graf,
> ik wasch my al mine wratten af.

3. Gegen Rheumatismus ist eine Maulwurfsklaue an einem Bindfaden um den Hals zu tragen. Viele tragen einen aus einem Sarggriff geschmiedeten Gichtring um den Mittelfinger der rechten Hand. Hat jemand Rheumatismus im Arm oder in den unteren Extremitäten, so näht er um das leidende Körperglied die Haut von einem Aal, diese muss so lange sitzen bleiben, bis sie von selbst abfällt. Bemerkt er es zufällig, so darf er die Aalhaut nicht aufheben, sondern muss thun, als wenn er es nicht bemerkt hätte. Dem vom Fieber geplagten empfahl man, ein Pfund Rindfleisch, an welchem sich kein Fett befinden durfte, unter der Dachtraufe zu vergraben und 24 Stunden wach zu bleiben. Wenn er diese Bedingung erfüllte, schwand das Fieber. Ferner riet man, einen Strohhalm oder einen Faden um einen Baum zu binden. Der Kranke musste sich dann schnell entfernen und durfte nicht nach dem Baume umsehen. Gegen Bettnässen gab man gebratene Mäuse zu essen, gegen Gesichtsrose wurde ein Säckchen mit Schwefelblüte um den Hals getragen. Natürlich verlangte man, dass der Kranke an die Heilkraft dieser Mittel glaube.

6. Heilsprüche.

1. Gegen Brand:

> Ich blase diesen Brand
> in Wasser und Sand,
> nicht zwischen Fell und Fleisch —
> Gott Vater, Sohn und heil'ger Geist.

2. Unser Herr Jesus ging einst durch das Land,
da fand er einen Mann, der hatte den Fuss verbrannt.
Da nahm Jesus den Fuss in die Hand
und sprach: Brand! Brand! fahr in den Sand!
Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

3. Um Blut zu stillen:
Auf Jesu Haupt blühten einst drei Rosen,
die eine blühte weiss,
die andere blühte schwarz,
die dritte blühte rot.
Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Verschiedenes.

Wenn eine Tochter im Hause sich das Spülwasser kochen lässt, muss sie noch sieben Jahr mit dem Heiraten warten.

Drei lichter buten de tîd
gif en brûd of en lîk.

Wer schönes Wetter am Hochzeitstage haben will, muss die Katze gut füttern.

Wer bei der Einsegnung am Traualtar die Hand oben hält, bekommt die Herrschaft im Hause.

Wer zuerst vom Altar zurücktritt, wird zuerst sterben.

Das Zerbrechen eines Lampenglases auf der Hochzeit bedeutet Unglück.

Ein Kind, welches in der Mittagsstunde geboren wird, wird nicht alt.

En Kind, wad vör'n jôr wad geschôr'n,
wör nötter niet gebôr'n.

Man darf kein Kind in den Spiegel sehen lassen, denn dann wird es eitel.

Zieht man einem Kinde am Sonntage das erste Kleidchen an, so wird es hochmütig.

Regen giebt es:

1. Wen-de musefalskrämers öwer de strôt komme.
2. Wenn die Katze Gras frisst.
3. Wenn der Hund sich wälzt.
4. Wenn man eine Schnecke tötet.
5. Wenn eine Schnecke Erde auf dem Schwanze trägt.

Man hat Glück, wenn man ein vierblättriges Kleeblatt findet.

Spinne am Morgen: Kummer und Sorgen,
Spinne am Mittag: frohe Botschaft,
Spinne am Abend: erquickend und labend.

Rechôr — schlechôr,
Linkôr — klinkôr.

Juckt einem die rechte Hand, so bekommt man Geld.

Wenn einem ein altes Weib frühmorgens zuerst begegnet, so hat man Unglück; ebenso, wenn ein Hase quer vor einem her über die Strasse läuft.

Wenn dreizehn Personen zu Tische sitzen, muss eine davon im Laufe des Jahres sterben.

Will ein Pferd nicht an einem Hause vorbei, so giebts eine Leiche.

Wenn der Totkranke ein Kleidungsstück trägt, an welchem Sonntags gearbeitet wurde, so kann er nicht sterben.

Steht eine Leiche den Sonntag über, so folgt bald eine zweite; ebenso, wenn eine Leiche welk ist.

Die Verwandten, die dem Toten die letzte Ehre erweisen, dürfen auf dem Gange zum Kirchhofe sich nicht umsehen, sonst folgt bald einer aus der Familie.

Bringt man Blumen vom Kirchhofe ins Haus, so pflanzt man sich einen Toten hinein.

Kommen frühmorgens Krähen auf den Hof, so giebts eine Leiche; auch das Heulen des Hundes und das Geschrei der Eulen deutet auf einen Todesfall.

Wen de bôm bleut buten de tîd,
dan gef et en hogtîd of en lîk.

Der Tod des Hausherrn ist den Bienen anzusagen, weil diese sonst sterben. Der über der Stubenthür hängende Vogelkorb muss an einen andern Platz gehangen werden, falls die Leiche durch die betreffende Thür getragen werden muss. Geschieht das nicht, so stirbt der Vogel.

C. Dirksen.

Nordthüringer Volkssagen.

Dem seltenen Büchlein „Einige kleine Schriften theils zur Geschichte der Natur, theils zur Physicotheologie gehörig, ausgefertiget von Friedrich Christian Lesser. Leipzig und Nordhausen. Verlegts Johann August Cöler, privilegirter Buchhändler in Ellrich, 1754“ (Kl. 8°, 197 S.) entnehme ich folgende Sagen in der daselbst gebotenen ungelenken rationalistischen Fassung:

1. S. 88—90: Das Görsbachische Schwein.[1])

Zwischen Heringen und Kelbra von jedem eine Stunde, lieget das Grosse Dorf Görsbach, welches ehedessen Mauren, Thore und Thürme gehabt hat, wovon noch Anzeigen da sind . . . .

Mitten in Görsbach stehet ein alter dicker runder Thurm, von welchem man vorgiebt, dass die Görsbacher ein grosses Schwein drinnen mästeten, und wenn man ein ungeheuer grosses Schwein beschreiben will, nennet man es das Görsbachische Schwein. Ich habe lange nicht erfahren können, woher dieses Mährlein entsprungen. Endlich habe ich aus einer alten Nachricht folgendes erhalten: Es sey vor Menschen-Gedencken ein reicher Einwohner in Görsbach gewesen, der viel Früchte oft nach Nordhausen zum Marckte gefahren, und weil ihm das Nordhäusische Bier so gut geschmeckt, habe er sich bis zur Unvernunft so voll gesoffen, dass er sich wie ein Schwein zum Abscheu vernünftiger Menschen im Kothe umgeweltzet, und daher den wohl verdienten Ehren-Namen erhalten, dass man ihn das Görsbachische Schwein genennet, zumahl da er ein vierschrötiger starcker Mann gewesen, wie ein gemästetes Schwein. Wenn er nun wieder von Markt nach Hause gefahren, und auf dem Wagen gejuchet, wie ein schreiendes Schwein, hätten diejenigen, die ihn begegnet und gekennet, gesagt: da kömt das

1) Die Überschriften stammen von mir. L. F.

Görsbachische Schwein her. Nachdem aber bey den späten Nachkommen das Gedächtniss dieses Schweinigels verloschen, habe man aus diesem Unmensche- ein grosses Schwein gemacht, und dieses sey der Ursprung des so genanten Görsbachischen Schweins.

2. S. 11 f.: Der verschwundene See.

Ob es wahr sey, wie einige vorgeben wollen, dass in den uralten Zeiten ein See hierum [bei Frankenhausen] gestanden haben müsse, welche nachhero ver- trocknet, oder wie der See bey Weissensee [in Thüringen] zu Lande gemacht worden, kann ich eben so wenig behaupten, als die Meinung derer, welche vor- geben, dass zu den vermoderten Zeiten des Alterthums von der Sachsenburg bis nach Erfurth alles ein See gewesen, welchen aber ein Münch[1]) abgeleitet haben soll, indem er die Lücke ausgraben lassen, durch welche die Unstrut zwischen der Sachsenburg und den Finnischen Gebürge nach Rinckleben zu fliesset, die sonst zusammen gehangen.

3. S. 95 f.: Die Teufelssteine.[2])

Wenn man von Tille auf Kelbra reiset, findet man an dem Wege hin und wieder schwere, schwartzliche, eisenhaltige Seine, die aber auswendig röthlich aus- sehen, und wie ein Holz Fäserchen haben, daher man sie vor versteinertes Holtz hält. .... Woher diese Steine kommen, fragt man billig? Der abergläubische gemeine Mann trägt sich mit folgendem Mährlein davon: Es hätte der Teufel noch eine Teufelsmauer[3]), dergleichen er im Kelbraischen aufgebauet, auch in dem Tillischen aufführen wollen, weil er sie aber nicht gantz zu Stande bringen können, habe er dieselbe aus Verdruss niedergerissen, und die Steine hin und wieder denen Menschen zum Tort in den Weg geschmissen. Es muss gewiss ein dummer Teufel gewesen seyn, der nicht den Überschlag gemacht, ob er eine Sache ausführen könne, die er anfangen wollen. Es ist vielmehr wahrscheinlich, wenn anders diese Steine versteinert Holtz sind, dass sie von einem zu Steine gewordenen Baume, der ausgegraben und zerschlagen worden, herrühren.

4. S. 106: Der schöne Mädchenstein.

Wiersdorf, oder wie es andere schreiben Wiegersdorf, ist eine Tochter von dem Dorfe Osterode unterm Honstein. Es liegt von Nordhausen 3. Stunden gegen Mitternacht kurtz vor Ilfeld. Gegen den Mittag dieses Dorffes, an dem Orte welcher das Ochsenloch heisst, wird der schöne Mädgenstein gebrochen. Es riechet nach einem Mährlein, wenn der gemeine Mann vorgiebt, man habe ihm deswegen solchen Namen beygelegt, weil man einst das Bildniss eines schönen Mägdleins, so die spielende Natur hinein gemahlet, darinne angetroffen, da er viel- mehr wegen seines schönen Ansehns, und seiner weissen Glätte mit helle und dunkel grauen Adern, zwischen welchen sich auch zuweilen hellgelbe Flecke zeigen, den Augen schmeichelt.

5. S. 108: Der Tanzteich.

Das Dorf Nieder Sachswerfen, liegt auch im Amte Hohnstein, eine Meile von Nordhausen, gegen Mitternacht, nach der Closter-Schule Ilfeld zu, und wird also genennet zum Unterschiede des Dorffes Ober Sachswerffen, welches in dem

1) Es ist nicht recht klar, weshalb in diesem Vorgange meist ein Mönch die Hauptrolle spielt.

2) Diese Bezeichnung öfters.

3) In Thüringen und im Harz häufige Benennung von Felspartien.

Amte Clettenberge liegt. Am MühlBerge dieses Ortes, welcher ihm gegen den Abend liegt, ist an dem Fusse desselben, an der Mitternächtlichen Seite, der so genannte Tantz Teich, an der Lincken Hand des Weges, wenn man nach Appenrode gehet. Man giebt vor, dass er seine Benennung daher erhalten, weil ein Kahn, wenn man darauf dem Berge zu nahe käme, anfinge rund umzugehen, und gleichsam zu tantzen, welches von einem Strudel oder Wasser-wirbel herrührete, der durch ein Loch unter dem hohlen Berge hinab fiele, und mit dem Wasser solchen Kahn nach sich zöge.[1]). Allein er muss wohl seinen Nahmen von einer andern jetzo unbekanten Ursache haben, denn man kan keinen Strudel daran gewahr werden. Das Vorgeben, dass er unergründlich sey, ist auch falsch.

6. S. 121 f.: Die Zwerglöcher.

Wenn man von Steigerthal Mitternachtwärts, nach der Warte hinauf, von welcher der Weg nach dem Dorfe Stempeda führet, fähret, so liegt linker Hand dieses Weges, ehe man nach der Warte kömt, der alte Stolberg, auf welchem das erste Stamm-Hauss der Herren Grafen von Stolberg ehedem gestanden .... Am obbenannten Wege nach der Warte, ist der alte Stolberg gantz steil, dass man einige Öffnungen, welche der gemeine Mann Zwerglöcher nennet, weil er sich leichtglaubig bereden lässt, als ob sie ehmals Wohnungen der Zwerge gewesen. Alte Leute haben mir aus dem Munde ihrer Eltern, die es aus der Nachricht ihrer Vorfahren empfangen, erzehlet, dass die Einwohner Steigerthals im dreyssigjährigen Kriege ihre Weiber und Kinder in diese Felslöcher, wider die Wuth der unbarmhertzigen Soldaten, wie unbewaffnete Tauben, wider die grimmigen Klauen der Raubvögel, versteckt, und darinne verborgen gehalten.[2]) Es muss damahls die Wand dieses Berges noch nicht so steil und verfallen gewesen seyn, als jetzo, dass man noch zu denselben ehe kommen können. Von der innerlichen Beschaffenheit dieser Höhlen weiss man zur Zeit noch keine Nachricht, weil man nicht wohl darzu kommen kan, und sich Niemand hinein gewagt.

7. S. 123: Hunoldsdorf.

Geden dem alten Stolberge über, lincker Hand des Stempedaischen Fahrweges, lieget noch ein Überbleibsel einer kleinen wüsten Kirche, welche in dem längst verwüsteten Dorffe Hunoldsdorf, von welchem nichts, als der Name übrig geblieben, gestanden.

Ludwig Fränkel.

Der Brand der Stadt Weiden 1536 in der Sage.

Die durch wiederholtes Brandunglück im Jahre 1893 schwer geschädigte Stadt Weiden in der Oberpfalz wurde schon vor einigen Jahrhunderten durch eine entsetzliche Feuersbrunst heimgesucht Am Freitag nach Laurentii 1536 äscherte ein fürchterlicher Brand fast die ganze Stadt ein, und als nach zwei Jahren viele Gebäude sich wieder aus dem Schutt erhoben hatten, da wurden sie abermals ein Ranb der wütenden Flammen. (Vgl. Sintzel, Versuch einer Chronik der Stadt Weiden, Sulzbach 1819, S. 34 u. 98). An das schreckliche Ereignis des Jahres

1) Ähnliches wird in verschiedenen Ländern erzählt; man vergleiche auch in der altdeutschen Sage von Herzog Ernst des Helden und seiner Genossen Fahrt durch einen Berg.

2) Derartige Berichte hört man mancherorts, z. B. auch bezüglich der seit Anfang 1893 aufgedeckten prächtigen Felshöhlen der fränkischen Schweiz (über die Bädekers „Süd-Deutschland" im Eingange von Route 51, 22. Aufl. S. 228, einzusehen).

1536 knüpft sich folgende interessante Sage, welche vor kurzem mein Kollege G. Krauss, Reallehrer in Weiden, nach mündlicher Mitteilung einer hochbetagten Frau, der Kronfärberswittwe Margarete Weiss aus Weiden, aufgezeichnet hat.

Der Untergang der Stadt Weiden.

Der alte Schlosser Haberl, ein biederer Geschäftsmann, hatte nebenbei die Uhr auf dem Rathause von Weiden zu richten und war stets dafür besorgt, dass sie richtig gehe.

Nun geschah es einmal, dass er in der Nacht plötzlich wach wurde, weil die Rathausuhr in einem fort schlug, und er erschrak darüber sehr und konnte sichs gar nicht erklären. Er sprang schnell aus dem Bette, zog sich an und eilte fort, um nachzuschauen, wo es fehle. Wie er auf die Stadt vorkam, sah er auf einmal, dass der kleine Rathaussaal ganz hell erleuchtet war. Da dachte er bei sich: Was werden sie denn heut noch auf dem Rathaus Wichtiges haben zwischen 11 und 12 Uhr nachts? Pochenden Herzens schlich er sich hinein, ging die steinerne Treppe hinauf bis an die Thür, horchte am Schlüsselloch und schaute hinein. Mitten im Zimmer sassen um den langen Tisch zwölf Herren im schwarzen Talar mit grossen Halskrausen und langen Perücken und hielten da Rat miteinander. Eine grosse lange Gestalt erhob sich gerade und sprach: „Die Stadt Weiden muss dem Untergang geweiht werden!“ Bei diesem Vorschlag kam lebhafte Bewegung unter die Herren und sie tauschten nun ihre Meinungen aus. Einer meinte, man müsse die Einwohner durch Krankheit vernichten, ein Anderer machte den Vorschlag, durch Wasser Unheil anzurichten u. s. w. Dann gab einer den Rat, die ganze Stadt durch Feuer zu zerstören, und sofort stimmten alle zu. Zum Schlusse fragte noch einer: „Was soll der für eine Strafe bekommen, der draussen vor der Thüre horcht?“ Die meisten antworteten: „Der soll umfallen und augenblicklich tot sein“, allein der älteste der Herren fuhr dazwischen und sprach: „Nein, der soll am Leben bleiben, wenn aber am Laurenzitag das grosse Feuer über die Stadt kommt, soll er den grössten Schrecken ausstehen.“ Als sich alle damit einverstanden erklärten, erloschen plötzlich die Lichter, die Uhr hörte auf zu schlagen, und der Saal war wieder leer.

Unser Schlosser Haberl zitterte am ganzen Leibe und ging ganz niedergeschmettert nach Hause. Als er des andern Tages davon erzählte, wurde er überall ausgelacht. Er aber brachte die Geschichte nicht aus dem Kopfe und wurde immer unruhiger, je näher Laurenzi heranrückte. Ein paar Tage vorher fing er an, seine Sachen zusammen zu packen und auf den Rehbühl zu tragen. Um diese Zeit ging beim sogenannten Thürl in der Thürlgasse noch eine Zugbrücke hinüber auf die Allee beim Schanzgraben, und wie Haberl am Laurenzitage 1536 in der Frühe mit der letzten Fuhre durch dieses Thürl hinaus wollte, brach die Brücke zusammen, so dass er in den Schanzgraben hinunterfiel und sich die beiden Füsse brach. Und so musste er jämmerlich liegen bleiben und zusehen, wie ein mörderisches Feuer die ganze Stadt in Schutt und Asche verwandelte. Erst am nächsten Tage konnte er weggetragen und in Pflege gegeben werden.

Als die Ratsherrn den Untergang der Stadt durch Feuer beschlossen hatten, prophezeiten sie auch, dass beim Eintritt der Katastrophe drei Wahrzeichen auftauchen würden: am Rathause, am unteren Thor und an einem Hause der unteren Stadt, und es zeigte sich auch, während das Feuer in der ganzen Stadt wütete, an der Mauer des Rathauses über dem Eingangsthore zur Sparkassa ein Tigerkopf, am äusseren unteren Thor ein Katzenkopf und an dem früheren Gabrielbäckerhaus (jetzt Bäcker Knodt) ein Ochsenkopf.

Zum Andenken an diese wunderbare Erscheinung hat man diese Köpfe später in Stein hauen lassen, und so ragen sie heute noch an den betreffenden Stellen hervor bis auf den letzten, der durch eine vor dreissig Jahren vorgenommene Reparatur der Giebelseite verschwunden ist.

München. Anton Englert.

Dialektpoesie in Tirol.

Ein Nachtrag von **Adolf Pichler.**

Die Zeitschrift des Vereins für deutsche Volkskunde, Heft I, 1894 bringt einen Aufsatz von A. Hauffen: „Das deutsche Volkslied in Österreich-Ungarn". Der Verfasser giebt eine kurze übersichtliche Schilderung des reichen deutschen Volksliederschatzes auf diesem Gebiete nach allen Gattungen der Poesie. Noch in diesem Jahre haben wir endlich! die Ausgabe der tirolischen Volkslieder von L. v. Hörmann zu erwarten, auf die wir uns um so mehr freuen, weil er seit Jahren mit kritischem Geiste sammelt und dieser Aufgabe gewiss in jedem Sinne gewachsen ist. Was in neuerer Zeit von anderen erschienen ist, hat kaum einen wissenschaftlichen Wert.

Wir können uns daher auf die Dialektpoesie beschränken, die nicht immer mit dem Volksliede, das oft nicht im Dialekte auftritt, zusammenfällt. Es sind meistens gebildete Männer, die hier schaffen und manches von ihren Werken ist wieder Volkslied geworden. Den mächtigsten Anstoss gaben in Tirol die Kriege der französischen Republik und Napoleons, wo unser Alpenland unmittelbar beteiligt war und sich seinen blutigen Ruhm errang.

Voran geht Johann Friedrich Primisser, der 1757 in Prad im Vinstgau geboren, 1812 als Statthaltereiarchivar zu Insbruck starb. Wir sehen ab von seinen patriotischen Dramen: „Friedrich mit der leeren Tasche" und „Martin Sterzinger". In den Neunziger Jahren trat er als Sturmdichter auf, kräftiger Zorn sprüht aus seinen Versen, in die sich freilich manchmal etwas Hochdeutsch mischt.

„Und miar, miar sollten gschlechter sein
Als unsern braven Alten?
Hui Hui auf Tiroler! — Würg, hau drein
Lass Stutzl nia derkalten.
Du Oberländer Fölsenfest
Wie deine Fearner gfroaren,
Stell di hinauf in's Adlernest,
Dort kannst sie niederboaren."

Bedeutender ist Franz Karl Zoller, der Sohn eines Oberinthaler Malers; geboren 1748, starb er am 4. Nov. 1829 als erster Adjunkt der k. k. provisorischen Hof- und Landesbaudirektion zu Insbruck. Er hat im Dialekt verschiedenes gedichtet; erhalten hat sich sein Spingeserlied, das noch heute gesungen wird. Der französische General Joubert war im März 1797 bis Brixen vorgedrungen, am 2. April griff er die Stellung der Tiroler unter dem Schützenmajor P. Wörndle bei Spinges an und wurde mit grossen Verlusten zurückgeworfen. Bekannt ist das Mädchen von Spinges, das die stürmenden Feinde von der Mauer des Kirchhofes mit der Heugabel hinab stiess. Wir geben nur die erste Strophe:

„Jaz wöll'n mar gien 'n Franzosen z'gög'n gien,
Was hob'n sie denn bei uns herinnan z'thian?
Es hat sie einar b'langt
Miar hob'n sie nit verlangt;
So kam a niader Noor
Frass üns mit Haut und Hoor,
Dös geaht nit, eija wol!
Im Land Tirol.

Weniger reich an Liedern war das grosse Jahr 1809. Mit tiefer Wehmut erfüllen uns die Reime, welche der arme verlassene Andreas Hofer im Gefängnis zu Mantua dichtete. Die Kämpfe jener Tage haben den Tirolern ihre geistige Physiognomie aufgedrückt, die auch jetzt nach so vielen bitteren Erlebnissen nicht völlig verwischt ist

Unser bedeutendster Dialektdichter ist wohl Karl v. Lutterotti, der Sohn des Gubernialrates Johann. Seine Heimat ist Südtirol — Salurn an der Etsch, wo er 1793 geboren wurde. Bei der Erstürmung Insbrucks durch die Bauern am 12. April 1809 wurde er am Fusse verwundet. Sein Leben ist sehr einfach: nachdem er zu Landshut die Rechte studiert, betrat er den Staatsdienst und starb als pensionierter Kreisamtssekretär zu Imst 1872.

Seine „Gedichte im Tirolerdialekte", in die er manches aus dem Volksmunde aufnahm, erschienen 1854, Insbruck bei Rauch; eine neue, dritte Auflage, die dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft entspricht, bereitet L. v. Hörmann vor.

Lutterotti ist durch und durch Realist wie die altniederländischen Maler und vielleicht gerade deswegen so beliebt. Viele seiner Gedichte leben in unvergänglicher Frische und werden in geselligen Kreisen gern vorgetragen, besonders, wenn er die dramatische Form für sie wählte, wie beim berühmten Auszug der Milizkompagnie von St. Nikolaus.

In neuerer Zeit trat als Dialektdichter der Bauer „Obrist Hans von Stans" auf. Als in den fünfziger Jahren viele Tiroler nach Peru auswanderten, begleitete er sie mit einem Liede, — der schärfsten Kritik österreichischer Zustände. Hui! wie waren alle Spitzeln auf, sie schnüffelten aber vergebens in der Luft, denn obwohl Tausende und Tausende den Verfasser kannten — erraten hat ihn Niemand.

Über tirolische Dialektdichter ist manches geschrieben, eine zusammenfassende Geschichte haben wir leider noch nicht.

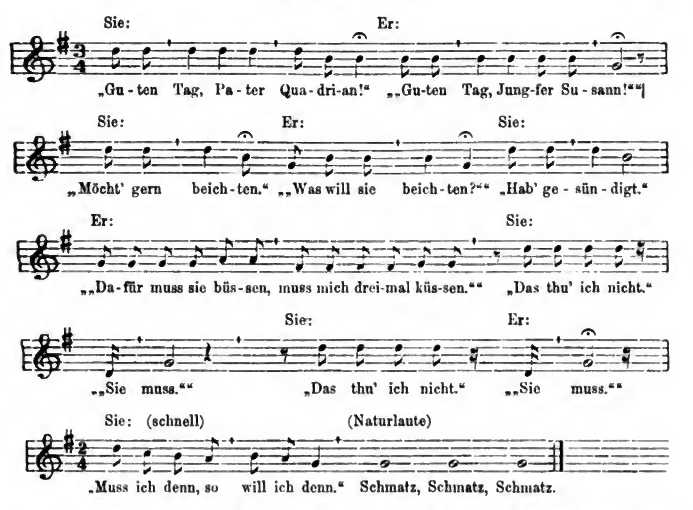
Da sind uns unsere Nachbarn, die Vorarlberger weit voraus. Sie haben aber auch eine Fülle von Dialektpoesie wie nur Oberösterreich, und eine ganze Reihe vorzüglicher Dialektdichter, während die hochdeutsche Kunstpoesie im Hintergrunde bleibt.

Ohne diese Andeutungen, die vielleicht für den Literarhistoriker einigen Wert haben, weiter zu führen, verweisen wir auf das Werk des verstorbenen Professors E. Winder: Die Vorarlberger Dialektdichtung. Insbruck bei Mayer, 1890.

Das Lied vom Pater Guardian.

Von Hermann Diels.

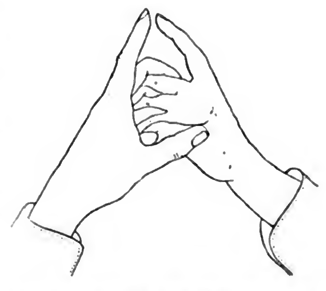
Die Mitteilung Adolf v. Pichlers in Heft 2 d. Ztschr., S. 199 (Bd. IV) veranlasst mich, ein ähnliches Kinderliedchen aus Wiesbaden mitzuteilen, das mir origineller zu sein scheint. Die Melodie ist nur ungefähr richtig, da die Überlieferung durch unmusikalische Ohren gegangen ist. Hr. Dr. Max Friedländer hatte die Gefälligkeit die Notation so gut es ging zu veranschaulichen.



Die Wirkung beruht auf dem Kontrast der Frauen- und Männerstimme und des getragenen Tempos im Anfang, wo offenbar Imitation der kirchlichen Responsorien beabsichtigt ist, und des munteren Schlusses. Der Anfangsvers, den Pichler giebt:

> Die Klosterfrau im Schneggenhaus,
> Die moant, sie sei verborg'n;
> Da kimmt der Pater Guardian.
> Wünscht iar an guat'n Morg'n.

fehlt mit Recht in der Wiesbader Version. Denn die Situation der Beichte, welche das eigentliche Lied voraussetzt, stimmt nicht mit dem Verborgensein der Klosterfrau im „Schneckenhaus". Mir scheint diese ganze Strophe dem Bestreben entsprungen, die lokale Situation, die in dem rheinischen Kinderspiel durch die Mimik der Hände dargestellt wird, noch besonders zu verdeutlichen. Mit dem Vortrage nämlich ist in der rheinischen Version das Spiel der Finger so verbunden, dass die beiden Hände in einander verschränkt werden (vgl. beistehende Skizze). Der dritte, vierte und kleine Finger bilden so gleichsam ein Schneckenhaus (der Ausdruck stammt von dem bekannten Fingerspiel, in dem die Schnecke angeredet wird; vgl. das Rochholzsche Lied, S. 225); die beiden Zeigefinger stellen die Klosterfrau und den Pater vor, die sich beim Sprechen ihres Partes lebhaft bewegen und den Schluss mimisch darstellen.



Unter den zahllosen Fingerspielen meiner rheinischen Heimat ist mir auch eins erinnerlich, das auf die Melodie eines jungen Gassenhauers geht und vermutlich, da ich beide Kinderlieder mit ziemlicher Sicherheit bis etwa 1820 verfolgen kann, dessen musikalische Vorlage ist. Die Hand wird bei diesem Reime auf den Tisch gelegt und mit den Fingern, die sich abwechselnd heben und senken, der Takt geklopft.



Zu der sehr dankenswerten vorstehenden Mitteilung des Hrn. Prof. Dr. H. Diels und dem von Hrn. Prof. Dr. Adolf v. Pichler in Innsbruck oben S. 199 gegebenen Text seien folgende Nachweisungen über bisher bekannte Drucke des Kinderliedchens gefügt.

K. Simrock im Deutschen Kinderbuch (Frankfurt a. M., 1857, 2 A.) bringt unter No. 528 folgenden Reim zur Beschwörung der Schnecke:

Klosterfrau im Schneckenhäusle
Sie meint, sie sei verborgen,
Kommt der Pater Guardian,
Wünscht ihr guten Morgen.

In den Baslerischen Kinder- und Volksreimen aus der mündlichen Überlieferung gesammelt (von Brenner) Basel, 1857, S. 61, No. 171 lesen wir:

D'Klosterfrau im Schneckehus
Hat g'meint si syg verborgn,
Do kunnt der Pater Guardian
Und sait ern guetn Morgn.

Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz (Leipzig 1857), S. 225 teilt ohne nähere Ortsangabe folgenden erweiterten alemannischen Spruch mit, in dem jener Viervers einer weitverbreiteten und daher variantenreichen Besprechung der Schnecke vorangesetzt ist. Die Verwandlung des Guardian in V. 3 in den Bichtiger beweist, dass für die Schweiz ein dem Innsbrucker ganz verwandter Spruch zu vermuten ist.

Chlosterfrau im Schneggehus,
sie meint, sie sig verborge,
do chunt der Pater Bichtiger
und weuscht ehr guete Morge.
Schnegge, Schnegg im Hüsli,
zeig mer dini Düsli,
zeig mer dine Vierihorn
oder i steck dich an e Dorn.
Schnegge, Schnegg im Hüsli,
zeig mer dini Büsli
oder i nagle dich an en Baum
oder an es Strüssli (Risli).

In den mir zugänglichen Sammlungen von Kinderreimen habe ich keine Parallelen weiter gefunden. K. W.

Steyermarckischer Raufjodl.



2. Der jung Raufjodel so bin ich genannt | Kan reuthen und kan fahren | In edlen Steyermarckt vielen bekannt | Ein Bub von dreyssig Jahren | Man sicht mirs nicht an | was ich noch mehr kan | Wers nicht glaubt thues erfahren.

3. Ich bin kein Edelmann weiss ich gar wol | Scham mich nicht meiner Joppen | Wann schon ein andrer viel grösser seyn soll | So lass ich mich nicht foppen | Was frag ich umb ihn | so klein als ich bin | Kan ihm das Maul verschoppen.

4. Keim Flegel weich ich in unser Refier | Wenns meiner nur begehren | Offt starcke Buben drey oder auch vier | Die jauck ich weit von fehren | Ich hau halt stich stich | schlag mächtig umb mich | Bin halt ein harter Kehren.

5. Du Ochsen-Liendl gross kopffeter Bue | Mein Faust wird dir nicht schmecken | Hast du Curaschi so mach dich herzue | Was frag ich umb dein Stecken | Du Simandl auch | Mit deinem Schmerbauch | Sollst mich gar nicht erschröcken.

6. Der Merthl hat mich gefordert herauss | Hab ihm die Haut voll gschlagen | Den Narren hat man gantz blutig ins Hauss | Von mir haimb mussen tragen | Er kunt nit mehr stehn | er kunt auch nit gehn | Jetzt ligt er schier am Schragen.

7. Dess Becker Hänsel hat d'Suppen versaltzt | Thut mir ins Hertz einschneiden | Hat mir im Wirtshauss unsinnig eingschnaltzt | Er hats noch auff der Kreiden | Und jauchtzt noch darzue | der trotzige Bue | Das mag ich gar nit leiden.

8. Soll er mir einmahl nur kommen ins Gsicht | Flux wolt ich mit ihm fechten | Das soll er wissen ich weich ihm gar nicht | Er find an mir den rechten | Ey potz Safrian | ich weis was ich kan | Trutz andern starken Knechten.

9. Auff offner Strassen mach ich mich an ihn | Es wird gross Fetzen geben | Ein gutn Schmitzen hat er zum Gewin | Solls kosten auch mein Leben | So starck es kan seyn | So schlag ich darein | Warumb darff er anheben.

10. Bald er an mich nur ein wenig anstösst | Mein Pletzer will ich zucken | Zerhauen will ich den Buben auffs best | Die trutzige Hundslucken | Afft ligt er zerhaun | An Bein und an Haut | Zu vier und zwantzig Stucken.

11. Wenn er sein Leben gelassen in Stich | Verfaullt er dann im Graben | Da muss er strecken all viere von sich | Und fressen ihn die Raben | So Hänsel mein Knecht | Es gschicht dir gar recht | Du hasts selbst wöllen haben.

12. Der Bub der Riepl ist göltig nichts nutz | Hebt an viel schlimme Possen | Hat nechsten mir und mein Gspänen zu Trutz | Mein Hund mit Füssen gstossen | Da bin ich nicht faul | Und schlag ihn aufs Maul | Das Blut ist hier geschossen.

13. Erst gestern hab ich ihn aber ertapt | Zunechst bey unser Huben | Hat er auch bey sich ein Säbel gehabt | Und noch zween andre Buben | Da hab ich drein ghaut | Als wie in ein Kraut | Zerhackt als wie die Ruben.

14. Dem Lentzel Müllner ich schuldig eins bin | Ich kans ihm ja nicht schencken | Mein Präpen will ich noch wetzen an ihn | Er muss auff mich gedenken | So bald ich ihn find | Schlag ich ihn zum Grind | Will ihm ein guts anhencken.

15. Nechst wie die Gredl ihr Hochzeit hat ghabt | Mit unsers Jägers Frantzen | Hab ich ihn auff dem Tantzboden ertapt | Wolt gschwind bey mir anschantzen | Der talckete Knoll | War dämisch und voll | Wolt mir allweil vor dantzen.

16. Da bin ich hurtig und gieb ihm gut Stöss | Wirds haben wohl empfunden Zerfetzt ist worden sein Joppen und Kröss | Sein Schedel voller Wunden | Und hät ihn noch mehr | Gebloyet wann er | Bey Zeit nit wär verschwunden.

17. Dess Pfarrers Hiessl der gstroblete Narr | Hat auch mit mir angfangen | Hab ihm aussgrissen gross Schippel von Haar | Seynd dreimal zsammengangen | Und hab ihm haimb gleicht | Biss unten zum Teicht | Mit einer Hopfenstangen.

18. Fang Hiesel morgen fein wiederumb an | Hast lust wart bey der Linden | Dein Meister bin ich du kennst mich ja schon | Lass mir die Händ nicht binden Bekomm ich dich mehr | Und kombst mir noch her | Was suchst das wirst du finden.

19. So bleib ich halt der Rauffjodel so werth | All Buben mich schon kennen | Wo man zu rauffen zu schlagen begehrt | Mit Lust werd ich zurennen | So präv als ichs mach | Thus einer mir nach | Will ihn mein Meister nennen.

Ehrliche Gemüths-Erquickung | Das ist: Unterschiedliche annehmliche Gesänger | Mit Trostreichen sittlichen Lehren untermischet | Sambt beygesetzten Melodeyen | von neuen gemacht und zusammen getragen. Cum licentia Superiorum. Gedruckt zu Wienn | bey Susanna Christina Cofmerovin | K. K. M. Hoffbuchdruckerin | 1687. S. 166. 8°. Darin No. XXX.

Ein zweiter im selben Jahr erschienener Theil, ohne Bezeichnung als zweiter, hat denselben Titel, nur: Melodeyen | so denen Liebhabern von neuen u. s. w. weicht ab. Er hat S. 111. 8°.

Elf Strophen dieses Liedes hat Franz Wilh. v. Ditfurth aus einer „alten Handschrift“ in seiner Sammlung: Deutsche Volks- und Gesellschaftslieder des 17. und 18. Jahrhunderts, Nördlingen 1872 als Anhang S. 343 f. drucken lassen. Bei ihm fehlen unsre Str. 3. 7—13. Der Text ist schlechter als der unsre.

K. W.

Nachrichten aus dem Bereiche der Volkskunde.

In Breslau hat sich am 28. Juni d. J. eine Schlesische Gesellschaft für Volkskunde fest gebildet. Den Vorstand bilden die Herren Fr. Vogt, Nehring, Jiriczek, Holz, Volz und Wagner. Wir wünschen der jungen Gesellschaft eine reiche Ernte in dem noch ungehobene Schätze bergenden Schlesien, und hoffen auf gegenseitige Unterstützung und Förderung.

Der Verein für bayrische Volkskunde und Mundartenforschung ist nun auch ins Leben getreten. Die Leitung haben übernommen in Würzburg die Herren Dr. Oskar Brenner, Universitätsprofessor; Lehrer Jakob Beyhl, Lehrer J. Schmidtkonz; in München die Herren Reallehrer A. Englert und Reallehrer V. Loesl. Ein Aufruf, der die Ziele der Sammlungen in Mundarten, Volkspoesie,

Glaube und Sage, Sitte und Brauch näher angiebt, fordert zum Beitritt zu dem Verein auf. Der Jahresbeitrag ist 1 Mark.

Unsre neuliche Mitteilung über die Sammlung der badischen Volksüberlieferungen berichtigen wir dahin: Den Entschluss zu diesem Unternehmen haben die Herren Prof. Dr. F. Kluge, Prof. Dr. E. H. Meyer und Bibliothekar Dr. F. Pfaff gemeinsam gefasst, wie sie auch Fragebogen gemeinsam aufgestellt und ausgesandt haben und gemeinsam ihr Werk auszuführen gedenken.

Für die Sammlung des Volkstümlichen in Mecklenburg ist Herr R. Wossidlo, Gymnasiallehrer in Waren, rastlos thätig. In der Rostocker Zeitung teilt derselbe ab und zu Sammelfrüchte mit, so jüngst in No. 252, 1894 allerlei Redensarten vom Tanzen. Gegen Ende des Jahres hofft er die Ausarbeitung des Rätselbuches beginnen zu können. K. W.

Bücheranzeigen.

Annuaire des Traditions populaires. Neuvième année. Paris, Em. Lechevalier, Ernest Leroux. 1894. S. III. 165. 8°.

Dieses von Hrn. P. Sébillot im Auftrage der Société des Traditions populaires in Paris herausgegebene Jahrbuch ist das sechste seit Gründung der Gesellschaft. Vorausging unter Leitung von E. Rolland als verwandte Unternehmung ein Almanach des Traditions populaires, 1882—84, worin ausser der Liste von Sammlern und Forschern in der Volkskunde, eine Bibliographie neuster Erscheinungen, sowie Lieder, Sagen, Rätsel und französische, bretonische und baskische Kalender sich fanden. Auf diesen Inhalt ist seit dem vierten Annuaire verzichtet worden, da sich Zeitschriften dafür nunmehr zur Genüge darbieten. Das Jahrbuch hat, man könnte sagen, einen rein geschäftlichen Charakter erhalten, es ist ein Adressbuch der Volkskunde, ihrer Freunde und Arbeiter, der Vereine, der Zeitschriften geworden. Zuerst werden die Sociétés des Traditions populaires aller Länder aufgeführt, mit Angabe ihrer Gründung, ihres Sitzes, des Vorstandes, der Beitrittsbedingungen, der Vereinsschriften, der Embleme. Unser Verein findet sich auf S. 18, 19 mit unserm Fleuron, der Kaulbachschen Sage. In einem zweiten Abschnitt sind die Zeitschriften mit ihren Titeln, Herausgebern, der Erscheinungsart, den Preisen übersichtlich zusammengestellt; hierauf die Museen und Sammlungen. Dann folgt alphabetisch eine Liste der Namen und Adressen der „Traditionisten“, darauf eine Gruppirung derselben nach den besonderen Richtungen ihrer Arbeit, und ein Verzeichnis der von 1886—93 Verstorbenen. Den Schluss macht eine kleine Sammlung von Bildern zur Volkskunde, grösstenteils der Revue des Traditions populaires entlehnt. Sie zeigen durch einige Muster, wie die Zeichner verschiedener Epochen Scenen aus Märchen und geisterhafte Wesen auffassten. Dann folgen einige Beispiele von Illustrationen aus Volksbüchern, Zeichnungen von eigentümlichem Gebäck, von Thonfiguren, Amuletten, Ostereiern und volksmässigen Ornamenten: eine kleine aber anregende Sammlung. Zum Bildschmuck des Buches gehören auch die kleinen, aber gerade nicht schmeichelhaften Portraits französischer, italienischer und belgischer Traditionisten.

Dieses Jahrbuch ist ein nützliches Unternehmen, das, wie Herr E. Rolland vor dem Almanach von 1882 sagte, dienen kann de lien entre les personnes du monde entier qui s'occupent de la science des Traditions populaires. In der Natur eines solchen Buches liegt es, dass es die Teilnahme und Mitarbeit vieler fordert. Möge durch Ergänzungen und Verbesserungen dem verdienten Herausgeber, Herrn P. Sébillot, der rechte Dank für seine Mühe von recht vielen gespendet werden. K. W.

Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache. — — Bearbeitet von Fr. Staub, L. Tobler, R. Schoch und A. Bachmann. Frauenfeld, Verlag von J. Huber. Heft XXIV bis XXVI. 1893—94. (Bd. III, Sp. 449—928). 4°.

Wir haben über dieses bedeutende Wörterbuch der deutschen Sprache in der Schweiz uns in unsrer Zeitschrift I, 221 und III, 107 geäussert und können das dort über die grosse Anlage und die sorgfältige Ausführung, sowie über prinzipielle Fragen bemerkte, nur wiederholen. Ein neuer Mitarbeiter, Herr A. Bachmann, hat sich zu den altbewährten gesellt, mit dessen Hilfe die Last und Mühe, welche jede lexikalische Arbeit bringt, jenen etwas leichter werden möge. Die alte Verbindung von Sache und Wort, d. i. die ausführlichere Aufnahme von Gebräuchen und Sitten unter das rein Sprachliche der Worte ist zur Befriedigung wohl der meisten Leser beibehalten, es ist damit um das Gerüst belebende Gewandung gelegt. Von den grösseren Artikeln möchte ich, hauptsächlich wegen der Vereinung des Nominalen mit dem Realen, hervorheben Karl Kerli, Chern, Chäs, Chuss, Chatz, Chlunge, Chlepfe, Chlaus, Chnab, Chnebel, Chnecht, Chnopf, Chropf, Chrût. Möge das reich beladene Wortschiff eine glückliche Fahrt auch ferner haben und seinen Steuerleuten beschieden sein, es wohlgemut ans Ziel zu führen! K. Weinhold.

Deutscher Liederhort. Auswahl der vorzüglicheren deutschen Volkslieder nach Wort und Weise aus der Vorzeit und Gegenwart gesammelt und erläutert von Ludwig Erk. Nach Erks handschriftlichem Nachlasse und auf Grund eigener Sammlung neubearbeitet und fortgesetzt von Franz M. Böhme. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1893. Bd. I S. LX. 656. Bd. II. S. 800. gr. 8°.

Zu den begeistertsten Freunden des deutschen Volksliedes in Wort und Weise und den eifrigsten Sammlern hat seiner Zeit Ludwig Erk gehört (geb. 6. Januar 1807 in Wetzlar, gest. 25. November 1883 in Berlin). Sein Hauptwerk ist der Deutsche Liederhort, mit dem er ein grosses kritisches Liederwerk zu geben beabsichtigte, eine Sammlung der wertvollsten Volkslieder in Wort und Weise aus alter und neuer Zeit. Es erschien davon aber nur der I. Band in acht Heften von 1853—56, der blos Lieder aus mündlicher Überlieferung brachte, eine gewissenhafte Frucht langer Arbeit. Dann sammelte Erk unablässig weiter für die andern zwei beabsichtigten Bände, doch gelangte er nicht zum Abschluss selbst des nächsten Bandes, und als er starb, war nur ein kleiner Teil der alten Melodien für den Druck vorbereitet, zum Teil mit Texten, alles übrige waren nur Collectaneen in grösster Fülle. Erks Erben trugen 1885 den Liederhort zur neuen Bearbeitung und

Herausgabe einem auf gleichen Wegen wandelnden Forscher an, Prof. Fr. M. Böhme in Dresden, der durch sein Altdeutsches Liederbuch (1877) und seine Geschichte des Tanzes in Deutschland (1886) sich als gründlichen Kenner und unermüdlichen Sammler deutscher Volksmusik und deutschen Volksgesanges bewährt hat. Obgleich Herr Böhme selbst mit einem dem Liederhort verwandten Werke, einem Deutschen Volksliederschatz beschäftigt war, gab er dasselbe nun auf und vereinte seine Sammlungen mit den Erkschen. Er ging an eine Umarbeitung des Vorhandenen und an die Vollendung des Ganzen. Der damalige preussische Unterrichtsminister Herr von Gossler gewährte dem Unternehmen fördernde Teilnahme. Auf seinen Vortrag wies Kaiser Wilhelm I. die Mittel zum Ankauf der Erkschen Sammlungen für die Hochschule für Musik an, und Kaiser Wilhelm II. ermöglichte huldvoll die Drucklegung. So liegen denn zwei stattliche Bände in würdigster Ausstattung des Breitkopf-Härtelschen Verlages bereits vor, denen der letzte, dritte, bald folgen wird, und wir besitzen damit einen wertvollen Schatz, eine reiche Auswahl unsrer gesungenen volksmässigen Lieder von alter Zeit bis in die Gegenwart.

Herr Böhme hat die Texte und Melodien, die Erk festgestellt hatte, möglichst beibehalten. Er hat aber, da Erk nur einen Teil druckfertig hinterliess, eine grosse Anzahl neuer Lieder nicht bloss auswählen, sondern auch selbst bearbeiten müssen. Ausserdem fiel ihm die Anordnung des ganzen Inhalts und die planmässige Verteilung in Bücher zu, die Litteraturangaben zur Vergleichung der einzelnen Texte und Weisen, ferner Wort- und Sacherklärungen, endlich das umfängliche Quellenverzeichnis und die Register

Der Erk-Böhmesche Liederhort ist für jeden Freund des deutschen Volksliedes eine Quelle des reichsten Genusses, für jeden Forscher ein unentbehrliches Hilfsmittel zum bequemen Studium der Geschichte der Texte und Melodien, der Verbreitung und Veränderungsfähigkeit derselben. Eine solche Fülle von Materialien, als sie Erk und Böhme sammelten, hat sich selten oder nie in einer Hand befunden. Den grössten Wert möchten wir dem musikalischen Teil zuschreiben.

Der 1. Band enthält die balladenartigen Lieder (220 Nummern); der 2. bringt in sechs Büchern eine Auswahl historischer Lieder, dann Liebeslieder, Abschieds- und Wanderlieder, Tagelieder und Kiltgesänge, Hochzeits- und Ehestandslieder nebst Nonnenklagen, Tanz- und Spiellieder. Dem dritten Bande fallen noch acht Bücher zu: Rätsel-, Wunsch- und Wettlieder; Trinklieder; Ansinge(Heische)lieder; Ständelieder; Scherz- und Spottlieder; Lieder vermischten Inhalts; eine kleine Auswahl Kinderlieder; endlich geistliche Gesänge.

Das grosse Werk wird ein bleibendes Andenken für Ludwig Erk und Franz Böhme bilden. K. Weinhold.

Old Celtic Romances. Translated from the Gaelic by P. W. Joyce, Ll. D. Second Edition revised and enlarged. London, David Nutt. 1894. S. XX. 446. 8°.

Elf romantische alte Erzählungen, aus gaelischen Handschriften des Trinity College und der Royal Irish Academy ausgewählt und übersetzt von Dr. P. W. Joyce, einem durch geschichtliche und grammatische Arbeiten in Irland wohlbekannten Gelehrten. Einige dieser Geschichten erschienen in der 1. Ausgabe des Buches zum ersten Male übersetzt, andre wurden bereits von andern Kennern des Gaelischen in buchstäblich treuer englischer Übertragung in den Transactions of the Ossianic Society, in der Atlantic, in den Abhandlungen der Royal Irish Academy und dem

Journal of the R. Historical und Archaeological Association of Ireland veröffentlicht. Dr. Joyce hat sich bemüht seine Texte in einer wörtlich freien, aber dem Geiste der Originale sich anschmiegenden Art zu übertragen und sie in schlichtem gutem Englisch zu erzählen, geniessbar für das grosse Lesepublikum, auf das die Old Celtic Romances überhaupt berechnet sind.

Die elf Geschichten sind: Das Schicksal der Kinder Lirs oder die vier weissen Schwäne: das Schicksal der Kinder Turenns; die Überschwemmung von Lough Neagh und die Geschichte von Liban der Meerjungfrau; Connla mit dem goldenen Haar und die Fee: die Reise Mailduns: das Feenschloss mit den Ebereschen: die Verfolgung des Riesen Gilla Dacker und sein Ross; die Verfolgung von Dermat und Grania; die Jagd auf Slieve Cullinn; die Jagd auf Slieve Fuad; Ossian in Tirnanoge: die Reise der Söhne O'Corras.

Folk-Tales of Angola. Fifty tales with Ki-Mbundu Text, literal english translation, iutroduction and notes, collected and edited by Heli Chatelain, late U. S. commercial agent at Loanda, West Africa. Boston and New-York, published for the American Folk-Lore Society by Houghton, Mifflin and Comp. 1894. S. IX. 315. 8° und 2 Karten.

Die notwendige Folge der mächtig fortschreitenden Kenntnis des schwarzen Erdteils ist die jährlich wachsende Bekanntschaft mit dem geistigen Zustand und den Sitten der Negervölker. Das vorliegende Buch des Amerikaners Helli Chatelain ist ein neuer Beitrag. Derselbe kam zuerst 1885 als linguistisches Mitglied der afrikanischen Mission des Bischof W. Taylor nach Loanda, der Hauptstadt von Angola, machte aber in seinen Bemühungen erst Fortschritte, als er im dritten Jahre ins Innere der Provinz, nach Malange, kam. 1889 begleitete er die Pensecola Eclipse Expedition nach Westafrika und kehrte 1891 als Handelsagent der Vereinigten Staaten nach Angola zurück. Ausser mit der Sprache der Stämme dieser portugiesischen Provinz suchte er sich mit den Märchen, Geschichten, Liedern, Rätseln und Sprichwörtern derselben bekannt zu machen und sammelte fleissig. Die fünfzig Erzählungen im vorliegenden Buche sind nur der Anfang seiner Mitteilungen, die er in der Ki-Mbundu Sprache mit wörtlicher englischer Übersetzung giebt.

Die portugiesische Provinz Angola grenzt im Süden an Deutsch Südwestafrika, im Südosten an Britisch Zambesia, im Osten und Norden an den Kongostaat. Eine grosse Anzahl kleiner Stämme bewohnt die grosse in vier Distrikte geteilte Provinz: im nördlichsten Teil sitzen zum Kongovolk gehörende Völkerschaften, in dem Loandadistrikt herrscht das A-mbundovolk, im Distrikt von Benguella das Ovi-mbunduvolk, im Mossâmedesdistrikt sitzen verschiedenartige Stämme. Die Geschichten dieses Buches stammen aus dem Loandadistrikt und sind in den zwei Hauptdialekten der halbcivilisirten Bevölkerung desselben, in Loanda und dem Mbaka geschrieben, welche die Grundlage für das literarische Ki-mbundu abgeben.

In der Einleitung handelt der Verf. von den politischen und ethnographischen Verhältnissen Angolas und ebenso von den socialen, worin die Sklaverei und der Sklavenhandel die Hauptrolle spielen. Der Sklavenhandel gründet sich 1. auf das Recht des Onkels über Neffen und Nichten als über eine Ware zu verfügen. 2. auf die Unfähigkeit Schulden oder Strafgelder zu zahlen, wo der Zahlungsunfähige sich selbst oder seine Geschwisterkinder in die Unfreiheit geben muss. 3. auf den Krieg: Kriegsgefangene werden an den Höchstbietenden versteigert.

Die Sklaven werden von den sogenannten wilden Völkern nicht hart behandelt und haben die Möglichkeit sich frei zu kaufen. Nur die civilisierten Sklavenbesitzer sind grausame Herren.

Die Bewohner von Angola haben die gleiche Religion als die Bantu im allgemeinen. Sie sind nach unserem Verfasser nicht eigentliche Götzendiener, noch Atheisten, noch Fetischisten, nach Polytheisten, sondern abergläubische Deisten. Sie glauben an einen grossen unsichtbaren Gott, der alles schuf und über allem waltet, aber sie sagen, sie wüssten sehr wenig von seinem Wesen. Die echten Eingeborenen haben keine eigentliche Gottesverehrung und auch keine Götterbilder. Sie schnitzen zwar Bilder, die sie Götter nennen, aber in Kreuzform, und jeder Eingeborene weiss, dass das Bild den Gott der Weissen darstellt. Wirklichen Fetischismus will der Verfasser nur unter den ungebildeten Portugiesen gefunden haben mit ihrem Krucifix- und Wunderglauben. Was die Eingeborenen sonst von Bildern haben, sind Amulete, Talismane und dergl., denen der Medizinmann durch seine Zaubersegen gewisse Kräfte verleiht, die von einem unteren Geiste ausgehen. Diese Geister (ma-bamba) vertreten Naturkräfte und werden mit menschlichen Eigenschaften und Launen gedacht. Ihre Gunst muss durch Geschenke und Opfer erworben und erhalten werden und darin besteht der einzige Cultus der Bantuneger. Die Mittler zwischen den Dämonen und den Menschen sind die Medizinmänner und -Weiber, die eine Art geheimen Orden bilden, aber nicht hierarchisch organisiert sind. Die Geister der Toten werden mit den Naturdämonen nicht vermengt, aber man schreibt ihnen auch Macht zu und verehrt sie.

In einem lehrreichen Abschnitt Angolan Folk-lore spricht H. Chatelain über das, was für das Studium der socialen und religiösen Verhältnisse und für die ungeschriebene mündliche Litteratur „that is of their folklore" der afrikanischen Völker geschehen ist. Als das eigentliche Feld betrachtet er Afrika südlich der Sahara, also die weiten Länder der Negerrasse, die gewöhnlich in Nigritier und Bantus geteilt wird. Mit Lepsius verwirft H. Ch. diese Teilung und erklärt die Bantus für die reinen Neger, die Nigritier gehörten zur selben Rasse und seien nur ein Zweig derselben, in deren Sprache hamitische Elemente sich einmengten.

In Bezug auf volkskundliche Veröffentlichungen ist Südafrika am besten bestellt. Schon 1841 erschienen die Études sur la langue Séchuana von E. Casalis (Paris), 1864 Zululand or Life among the Zulu Kaffirs von Grout (Philadelphia) und Reynard the Fox in South Africa, or Hottentot Fables and Tales von W. H. J. Bleek (London), eine durch deutsche Missionare vermittelte Sammlung von 42 kurzen Tierfabeln; Bleek liess später (1875) A brief account of Bushmann Folk-lore drucken. Es sind dann noch zu nennen die Nursery tales, traditions and histories of the Zulus von H. Callaway (Natal 1868), desselben The Religious System of the Amazulu (Natal 1868—70, 2. Ausg. London 1884), das Folk-Lore Journal, von der South African Folk-Lore Society zu Capetown 1879—81 herausgegeben; Kaffir Folk-Lore von G. M. Theal (London 1886); Brincker, Wörterbuch des Otyi-Herero (Leipz. 1886), wozu noch ein Anhang von einigen Hererorerzählungen von Brincker und Büttner kam.

Für Westafrika sind zu nennen: S. W. Koelle, African Native Literature, or Proverbs, Tales, Fables and Historical Fragments in the Kanuri or Bornu language (London 1854); C. F. Schlenker, A Collection of Temne Traditions, Fables and Proverbs (London 1861); R. F. Burton, Wit and Wisdom from West Africa (London 1865); Ch. A. L. Reichardt, Grammar of the Fulde Language, with some original Traditions (London 1876); J. G. Christaller, A collection of 3600 Tshi Proverbs in use among the Negroes of the Gold Coast (Basel 1879), vgl

Negermärchen von der Goldküste, von J. G. Christaller in unsrer Zeitschrift IV 61—71; T. F. Schön, Magána Hausa. Native Literature, or Proverbs, Tales, Fables and Historical Fragments in the Hausa language (1885).

Für Ostafrika sind zu verzeichnen: E. Steere, Swahili Tales, as told by natives of Zanzibar (London 1870); Sultani Darai, Swahili Tales (Zanzibar 1884); Kibaraka, Swahili Stories in Swahili (Zanzibar 1885); J. d'Almeida da Cunha, Usos e Costumes dos Banianes, Bathias etc. de Mozambique (Mozamb. 1885); W. E. Taylor, African Aphorisms (in Swahili), London 1891. C. G. Büttner, Lieder und Geschichten der Swaheli, übersetzt und eingeleitet (Berlin 1894).

Als die wesentlichsten Schlüsse aus einer genauen Vergleichung des veröffentlichten Materials ergeben sich nach H. Chatelain für die afrikanische Volkskunde (südlich der Sahara):

Trotz des sichtlichen Einflusses der arabischen Erzählungsstoffe und des portugiesischen Elements in Angola ist die Masse der Geschichten echt inländisch. — Im besonderen zahlreich sind die Tiergeschichten und -Fabeln. — Die Bantus haben eine merkwürdig übereinstimmende kompakte Überlieferung. — Die Überlieferungen der Nigritier zeigen sich nach Ausscheidung der islamischen Elemente als wesentlich dieselben mit denen der Bantus. — Mythen und Aberglauben der verschiedenen Negerstämme lassen sich auf einen gemeinsamen Typus zurückführen, der auffallende Ähnlichkeit mit dem arischen hat. — In den Tiergeschichten spielt jedes Tier dieselbe Rolle durch das ganze Gebiet, indem sie seiner wirklichen Natur entspricht. — Sowohl bei den Nigritiern als den Bantus giebt es sehr viele Geschichten, die bestimmt sind, den Grund oder Ursprung von Naturerscheinungen und von besonderen Gewohnheiten von Tieren und Menschen zu erklären: die ætiologische Klasse der Geschichten. Bei anderen Rassen kommen sie seltener vor.

H. Chatelain bringt dann die volkstümlichen Überlieferungen von Angola in natürliche Klassen, die zugleich für die afrikanischen überhaupt gelten können.

1. Erzählungen von wunderbarem phantastischem Inhalt; die mi-soso, die durch besondere Formeln eingeleitet und geschlossen werden. Die Tierfabeln gehören auch hierher. — 2. Anekdotenartige Geschichtchen, die maka, mit der Tendenz, eine Anweisung zur Lebensführung zu geben. — 3. Geschichtliche Erzählungen von Ursprung, Einrichtung und Veränderungen der politischen Verbände, nur im Besitz der Häuptlinge und als geheiligter Schatz der herrschenden Klasse bewahrt. Sie heissen ma-lunda oder mi-sendu. — 4. Die Sprichwörter, ji-sabu, häufig mit Klasse 2 verbunden. — 5. Gesungene Gedichte, mi-imbu, von epischem, idyllischem, satyrischem, komischem, religiösem Inhalt. Vom Reim zeigt sich wenig darin, mehr von Allitteration, rythmischer Bewegung und Parallelismus. Die afrikanischen Neger sind sehr gewandt im Stegreifdichten. — 6. Die Rätsel, ji-nongonongo, gleich den mi-soso durch bestimmte Formeln eingeleitet und geschlossen. Das nongonongo ist oft nur ein Wortspiel.

Über die Tiergeschichten macht H. Ch. folgende Mitteilungen. Die Tierwelt ist gleich der menschlichen eingerichtet. In Angola ist der Elephant der König aller Tiere. Sein höchster Vasall ist der Löwe, der Fürst der wilden Tiere. Häuptling der Reptilien ist der Python; der Flossentiere der Di-lenda, der grösste Flussfisch; des gefiederten Stammes der Kakulu ka humbi, ein sehr grosser Adler. Unter den Haustieren ist der Stier das Haupt; auch die Heuschrecken, Ameisen und Termiten haben ihre Könige oder Königinnen. Jeder Häuptling oder König hat seinen Hof- und Beamtenstaat, sein Parlament und seine Unterthanen, grade wie ein menschlicher afrikanischer Soba.

Jedes Tier tritt mit seinen natürlichen Eigenschaften in den Fabeln auf. Der Elephant ist der Höchste an Kraft und Weisheit. Der Löwe ist stark aber nicht edel, wie in unserer Fabel. Die Hyäne vertritt die brutale Gewalt und Dummheit; der Fuchs oder der Schakal die List; der Affe Schlauheit und Schnelligkeit; der Hase oder das Kaninchen Klugheit und Behendigkeit; des Hundes Charakter ist gemein, kriechend und verächtlich, dagegen die Turteltaube ist das Sinnbild der Keuschheit und Weisheit u. s. w.

Die Mitteilungen aus der Einleitung zu den Folk-Tales of Angola werden, denke ich, die Leser interessieren, da sie auf das innere Leben der Neger viele Lichter werfen. In den fünfzig von H. Ch. im Ki-mbundu mitgeteilten Erzählungen, die den verschiedenen Arten geistiger Erzeugnisse jenes Volkes angehören, finden sich die Belege. Sie sind natürlich auch sprachlich wichtig und können mit Hilfe der wörtlichen (in I. interlinearen) englischen Übersetzung auch als eine Chrestomathie dienen. K. W.

Sébillot, Paul, Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays. Ouvrage orné de 8 planches et de 428 illustrations. Paris, J. Rothschild, éditeur. 1894. S. XVI. 623. 8°.

M. P. Sébillot, der Generalsekretär der Société des Traditions populaires und Herausgeber der Revue des Traditions populaires, einer der verdientesten französischen Pfleger der Volkskunde, hat in diesem umfangreichen Buche seine Studien über die volkstümlichen Überlieferungen und abergläubischen Meinungen niedergelegt, die sich an die Verkehrsmittel und an die Bergwerke in allen Zeiten und Ländern geknüpft haben. Durch seine frühere Stellung als Kabinetchef im französischen Ministerium der öffentlichen Arbeiten, sowie durch seine Verbindungen mit grossen Sammlungen, besonders dem Musée Guimet war ihm der Zugang zu reichen Quellen, ja zu unmittelbaren amtlichen Erhebungen geöffnet. Er hat dieselben eifrig benutzt und als kundiger und fleissiger Sammler eine Fülle von Thatsachen und dieselben lehrreich erläuternden bildlichen Darstellungen gewonnen, die er in dem geschmackvollen Buche zum allgemeinen Nutzen und Vergnügen vorlegt.

Das Buch zerfällt in zwei Teile: I. Les travaux publics, II Les mines et les mineurs.

Im ersten Teile behandelt Hr. P. Sébillot die Strassen, Brücken, Eisenbahnen. Deichbauten, Kanäle, Wasserbehälter und Wasserleitungen, Häfen und Leuchtthürme, nach den Gebräuchen bei ihrem Bau, den Sagen, die sich an sie heften, den mythischen und mystischen Vorstellungen, Sprichworten und Rätseln, deren Gegenstand sie sind. Im zweiten Teil werden in gleicher Art die Bergwerke vorgeführt: der Anfang derselben, die Entdeckungen der metallischen Schätze, die geisterhaften Wesen, die Schutzpatrone der Bergleute (St. Barbara, St. Leonhard), die Gefahren in den Bergwerken, die Gebräuche der Bergleute, alles von dem Standpunkte des Traditionisten betrachtet und untersucht.

Wer die fruchtbare litterarische Thätigkeit des Verfassers kennt, weiss dass er manche Kapitel seines Werkes schon früher mehr oder minder behandelt oder dafür gesammelt hat. Namentlich sind in dieser Hinsicht seine Légendes Croyances et Superstitions de la mer (Paris 1886, 87; 2 vol.) zu nennen, die als teilweise Ergänzung der hier kürzer gefassten Kapitel dienen können. Zum Schluss heben wir die zahlreichen grösseren und kleineren Illustrationen hervor, die nicht bloss interessant und amüsant, sondern auch lehrreich sind. K. W.

Beyer, O. W, Deutsche Ferienwanderungen. Schülerreisen als Anschauungsgänge in Deutscher Landes- und Volkskunde. Leipzig Georg Reichardt, Verlag. 1894. S. IV. 73. 8°.

Der Verfasser dieses Büchleins will eine Anleitung geben, wie Schüler höherer Lehranstalten, die zugleich Söhne wohlhabender Eltern sind, Reisen durch das deutsche Land unter Führung kundiger Lehrer mit Nutzen für ihre Bildung machen können. Die Anregung des patriotischen und geschichtlichen Sinnes, die Hinweisung auf die verschiedenen Stammeseigentümlichkeiten in Sprache, Wohnung, Tracht Sitten, die Entwicklung der Empfindung des ästhetischen Gefühls sind die Ziele des Verfassers. Wir wünschen seinem löblichen Streben Erfolg. Für die Lehrer wäre, da die meisten für solche Reiseführung schwerlich vorbereitet sind, eine Litteraturbeigabe erwünscht, so namentlich die Hinweisung auf das Buch: Anleitung zur deutschen Landes- und Volksforschung, bearbeitet von Penck, Becker. Eschenhagen, Assmann. Drude, Marschall, Zacharias, Ranke, Kauffmann, Jahn. Meitzen, Götz — herausgegeben von Alfr. Kirchhoff, Stuttgart 1889. K. W.

Hempelmanns Smiede. Ein westfälischer Roman aus der „guten alten Zeit“ in münsterländisch-niederdeutscher Sprache von Ferdinand Krüger. Leipzig, Otto Lenz, 1894. 3 Bde. 8°.

Derselbe Verfasser gab im Jahre 1882 seinen Roman „Rugge Wiäge“ heraus, ein Werk, welches Klaus Groth und auch andere Kenner niederdeutscher Art als vorzüglich bezeichneten. Wir konnten somit von vornherein etwas Gutes von dem Verfasser erwarten — und in der That, auch in diesem Romane hat Krüger allen unsern Erwartungen entsprochen. Das Werk ist nicht nur für den Freund niederdeutscher Literatur beachtenswert, sondern auch für den Volksforscher eine reiche Quelle zum Studium des Volkslebens, denn Krüger führt uns lebenswahre Bilder aus demselben vor und in allen ist der rechte Ton getroffen. Der Roman führt uns nach der kleinen Stadt Ahlen und zeigt uns, wie tief die politischen Ereignisse der Jahre 1806—1813 in die Lebensverhältnisse der einzelnen Bürger eingriffen. Die Charaktere sind gesund, von altem Schrot und Korn, echte Naturen, wie man sie auch jetzt noch im Lande der biedern Westfalen findet. Welch äusserlich und innerlich gesunde Menschen sind nicht Mester Hempelmann, sein Sohn Henrich und seine Tochter Drüksken, Abel, der Sohn des Apothekers, der Jude Baruch. Libet Schulte Röhling und Marijänken!

Die an Geiz grenzende Sparsamkeit der alten Bauern vertreten Moder Sipola. Mester Leesmann, Tüensöhm; den alten Aberglauben repräsentiert Jangiärd, der Spökenkiker, den seine erregte Phantasie allerhand Vorspuk sehen lässt.

Steht das Werk auch in der Komposition dem ersten Werke Krügers vielleicht nach, so weht doch auch durch dieses der bezaubernde Hauch echter Volkspoesie. welche tief zu ergreifen vermag.

Es verdient noch besonders hervorgehoben zu werden, dass der Roman in echtem Platt erzählt ist, welches sich von den Einwirkungen des Hochdeutschen vollständig freihält. D.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 27. April 1894. Herr Stadtrat Friedel behandelte die Anfänge der Textil-Industrie und erläuterte sie durch Vorlagen aus dem Märkischen Provinzial-Museum. Der Vortrag wird in dieser Zeitschrift veröffentlicht werden. Sodann sprach Herr Gymnasial-Oberlehrer Dr. Bolte über einige Meisterlieder und Schwänke Hans Sachsens, die von volkstümlichem Inhalt sind. Er berührte die Geschichte von den sieben Schwaben, von Hansel und Gretel, von den Bremer Stadtmusikanten u. s. w. In der Diskussion teilte Herr Gymnasialdirektor Dr. Schwartz eigene Beobachtungen mit und zog einige andere volkstümliche Stoffe heran. Dann machte Herr Geheimrat Dr. Weinhold Mitteilungen über die weit verbreiteten Leichenschmäuse. Er ging von der einfachsten und klarsten Form aus, bei der es sich nur um eine Erquickung der Leidtragenden zu handeln scheint, rückte dann aber schrittweise zu immer sonderbareren, abergläubischeren und unheimlicheren Bräuchen vor, die den Leichnam in immer engere Beziehung zum Schmause setzten, bis er beim Verzehren des Toten selbst anlangte und alle milderen Cerimonien auf diese uralte Sitte zurückführte. Der Zweck einer solchen Verspeisung des Toten war, sich aller seiner guten Eigenschaften teilhaftig zu machen. Das Gegenbild weist der in England vorkommende sineater, dessen Aufgabe es ist, durch eine symbolische Handlung die Sünden und Fehler des Verstorbenen in sich zu essen und jenen davon zu befreien. An der Erörterung des Vortrages beteiligten sich die Herren Schwartz und Geheimrat Dr. Bastian. Letzterer ist sehr geneigt, in den Begräbnisschmäusen Abschiedsmähler zu sehen, an denen der unbestattete Tote sich noch beteiligen könne.

Freitag, den 25. Mai 1894 sprach Herr Prof. Dr. Martin Hartmann über Schwänke und Schnurren im islamischen Orient, wie sie namentlich von den Eulenspiegeln Nassr-ed-din und Buadem erzählt werden. Eine türkische Sammlung ist in gesäuberter Übersetzung in Reclams Universalbibliothek unter No. 2735 zu finden. Da auch dieser Vortrag den Lesern der Zeitschrift vorgelegt werden wird, begnügen wir uns mit diesen kurzen Andeutungen. — Herr Zeichenlehrer Mielke belehrte über die Laubenhäuser in der Mark Brandenburg, viele Zeichnungen vorlegend. Die Laubenhäuser finden sich häufig in der Neumark, namentlich an der Oder, freilich im Aussterben begriffen, indem man die Lauben zubaut und Zimmer daraus macht. Sie werden aber auch bei Wirtshäusern als Unterfahrt benutzt. Man kann die Lauben, abgesehen vom Süden, bis nach Schleswig-Holstein und bis zur Weichsel verfolgen. Im Osten wird die Konstruktion immer einfacher, und dort scheint die Heimat dieser Hausform zu sein, die dahin wohl aus Franken eingeführt ist. Herr Generaldisponent Walden erklärt aus den Lauben die verglasten, völlig geschlossenen Vorbauten in den Ostseebädern. Herr Syndikus Dr. Minden bemerkt, dass in Marienburg vor den Laubengängen noch ein regelrechtes Zimmer liege, während die Lauben im Riesengebirge zum Teil zusammenschrumpfen und nur in ein paar Pfosten in der Mauer Spuren hinterlassen. Herr Geheimrat Dr. Weinhold wies auf die weite Verbreitung der Lauben durch die Alpen bis nach Italien hin.

Max Roediger.

Berichtigung.

S. 226 Z. 6 v. u. lies Kota statt Hota.

Seitenfüllung aus Gossensass.

„Wie ist das, Zenze, der eine sagt hier Mond, der andere Muhne, und die verstorbene Moidl hat Mahn zu uns gesagt?"

„Die Menschen sprechen ungleich. Man sagt: Der Muhne wird heute ‚nui' (neu) oder ‚wachset', halbe u. s. w. Man kann reden, wie man will. Völlig in jedem Thal spricht man anders. Hier sagen sie Spreidel (Holzspahn), ausser dem Brenner Sprindel: im Zillerthal bei allem, was sie sprechen, ‚aft' oder ‚aften' — eine Angewohnheit. Kommt der Zillerthaler nur in den Stall, eine Kuh zu kaufen, so hebt er an: „Aft, kannst du mir eine Kuh verkaufen."

„Wir sprechen wie die Baiern", sagte der Huisum, der unter jenen lange gelebt hat, aber sie haben die ‚klügere'[1]) (feinere) Sprache, wir sprechen rauher. Die alten Wörter hört man wenig mehr! Das kann ja nicht anders sein; denn in der Schule dürfen die Kinder nicht mehr sprechen, wie die alten Leute. Zu Pfitsch ist ein Kurat gewesen, der alle Kirchen gebaut und alles Geld gehabt hat — ohne zu betteln (sammeln) — der kam einmal nach Sterzing zum Landrichter und da sagte der: „Das geht nicht, ich muss euch einen andern Schullehrer verschaffen." — „Warum geht es nicht?" fragte der Kurat. „Die Bauern bringen ihr Geld, ob sie da sagen: Hier bring i die ‚Stuire'! oder ob sie sagen: Ich bringe die Steuer!"

Darauf fragte ich die junge Magd: „Wie nennen sie hier z. B. diese Blumen?" und zeigte ihr ein paar Leberblümchen. „Wie die die Leut nennen, weiss ich nicht", antwortete sie lebhaft; „ich nenne sie Schneeglockler. In meiner Hoamit (Elternhaus) sagen sie: Wenn die Schneeglockler anheben zu blühen, kann man anheben zu bauen. Wenn der Langis anfängt, giebt man den ersten Blumen Namen, wenn sie nachher so viel kommen, nicht."

„Ich weiss es. Da habt ihr die Osterglocken (Anemonen), Petri Schlüssel (Himmelschlüssel) u. s. w., das erste Grün aber, was aus der Erde spriesst, nennt ihr, weil ihr euch darüber freut, Osterblüml, aber wenn es später so viel auf der Wiese steht und dem Graswuchs schadet, sagt ihr Stingl."

„Seine Muttersprache vergisst man nicht", sagte die Zenze und erzählte von einem Mädchen, die diese verleugnen wollte: „Eine ‚Gitsche' ist von Dux, seitwärts vom Brenner-Bad, fortgekommen und nach langer Zeit wiedergekehrt. Da sah sie eine ‚Reche' liegen und fragte: „Was ist das für ein Zeug?" Sie trat aber darauf, der Stiel schnellte in die Höhe und schlug ihr in die Pfotze[2]). „Du Teufels-Reche" rief sie erschreckt; da — wusste die Gitsche es wohl, wie die Reche hiess."

M. Rehsener.

1) Kluge (fein) wird auch von Geweben gebraucht.

2) Gesicht.

Zwei Episoden aus zwei tibetanischen Novellen in der orientalischen und occidentalen Überlieferung.

Ein kritischer Versuch von Dr. **Stanislao Prato.**

I.

Ein Kaufmann aus dem Norden machte dem König (Mahaushadha) zwei Stuten zum Geschenk und sprach zu ihm: „Diese beiden Stuten sind Mutter und Tochter, aber welche von ihnen die Mutter und welche die Tochter sei, kann man ganz und gar nicht erkennen.“ Während der König und sein Hof sich den Kopf zerbrachen, um diese Ungewissheit aufzuklären, löste Visakha, die Tochter des Tischlers, die Frage sogleich, indem sie erklärte, die mit den rauheren Haaren sei die Mutter und die mit den weicheren sei die Tochter.

Ein anderes Mal brachte ein Schlangenjäger zwei Schlangen, wovon die eine männlich, die andere weiblich war, ohne dass er irgendwie angeben konnte, welche von ihnen die männliche und welche die weibliche wäre. Als aber Mahaushadha die Visakha darüber befragte, lächelte sie verwundert, dass keiner der Minister imstande gewesen, die Frage zu lösen. Zu diesem Zwecke müsse man ein Blatt von der Baumwollenstaude an das Ende eines Rohres binden und den Rücken der Schlangen mit der Baumwolle kitzeln. Diejenige von ihnen, welche ein solches Kitzeln nicht würde ertragen können, müsse die männliche sein.

Bei einer anderen Gelegenheit brachte ein Kaufmann aus dem Süden dem König einen Stamm von einem Sandelholzbaume, ohne irgendwie angeben zu können, welches das obere und welches das untere Ende sei. Mahaushadha ging wiederum hin und befragte seine Frau, und diese sagte ihm, er solle den Stamm in einen Teich werfen; das untere Ende müsse in die Höhe gehen.

Einmal wollte der König Janaka die Probe machen, wer von seinen Ministern fähig wäre, Edelsteine wahrzunehmen. Zu diesem Zwecke befestigte er einen Edelstein an der Spitze einer Fahne, die von einem Belvedere herniederwehte, unterhalb dessen sich eine Cisterne befand. Der König versprach, den Edelstein demjenigen seiner Minister zu schenken,

der ihn wahrnehmen würde; aber keiner von denen, die zu der Cisterne gingen mit der Absicht, das Licht des Edelsteins, das man sich darin spiegeln sah, zu erhaschen, hatte den richtigen Weg, um es zu finden, bedacht. Als dann Visakha von ihrem Gatten befragt wurde, sagte sie, man müsse in die Höhe blicken, weil das Licht nur der Reflex des an der Fahne befestigten Edelsteins sei, und deshalb müsse man der Richtung der Fahne folgen, um den Edelstein zu entdecken und ihn so als Preis zu bekommen.[1])

II.

Der Sohn des Brahmanen sah einige Elephantenspuren mitten auf dem Wege und begann darüber nachzudenken; als er jedoch den Jivaka fragte, von wem die Spuren seien, gab dieser zur Antwort: „Es sind die Eindrücke von den Füssen eines Elephanten.“ Aber er fügte dann noch hinzu: „Es sind die Spuren eines Elephanten, doch nicht etwa diejenigen eines männlichen, sondern eines weiblichen, der von einem Männchen trächtig und auf dem rechten Auge blind ist. Auf ihm ritt eine junge Frau. Diese war ebenfalls auf dem rechten Auge blind und schwanger und wird vielleicht heute noch gebären.“

Atreya lächelte. Der Sohn des Brahmanen befürchtete, dass der Meister ihm zürnen möge und sprach also: „Woher habt ihr dies vermutet? Wir haben die Spuren eines Elephanten mitten auf dem Wege gesehen und Jivaka erklärte, dass es die Eindrücke eines weiblichen Elephanten seien, der auf dem rechten Auge blind sei und trächtig, und der vielleicht noch heute einen kleinen Elephanten gebären werde; auf ihm habe eine, gerade so wie die Elephantin, schwangere und auch auf dem rechten Auge blinde Frau gesessen, die gleichfalls noch heute ein Knäblein zur Welt bringen werde.“

Atreya fragte: „Jivaka, ist das wahr?“

„Ja, Meister.“

„Wie seid ihr dahingekommen zu erkennen, ob es eher die Fussspuren eines männlichen oder eines weiblichen Elephanten seien?“

„Meister“, versetzte Jivaka, „warum sollte ich denn, da ich doch aus königlicher Familie stamme, in der Kenntnis hiervon nicht gewitzigt sein? Die Spuren eines männlichen Elephanten sind rund, diejenigen eines weiblichen Elephanten hingegen länglich.“

„Aber wie habt ihr denn erkennen können, dass er auf dem rechten Auge blind sei?“

„Weil er das Gras nur an der linken Seite des Weges gefressen hat.“

1) Über diese Episode sieh Tibetan Tales, derived from Indian Sources, translated from the Tibetan of the Kah-Gyur by F. Anton von Schiefner. Done into English from the German, with an Introduction by W. R. S. Ralston, M. A., London, Trübner and Co., Ludgate Hill, 1882; No. 8: Mahaushadha and Visakha, S. 164—65. (Frei aus dem Englischen von mir übersetzt.)

„Wie habt ihr alsdann zu erkennen vermocht, dass er trächtig sei?“

„Weil er mit seinen Füssen etwas stark gedrückt hat, als er seine Spuren in den Erdboden trat.“

„Wie seid ihr zu der Erkenntnis gelangt, dass er von einem männlichen Elephanten trächtig sei?“

„Weil er den Boden auf der rechten Seite stärker als auf der linken eingedrückt hat.“

„Woran habt ihr erkannt, dass die Frau schwanger sei, gleich der Elephantin?“

„An den Fusstapfen, die sie auf der Strasse hinterlassen, als sie eben von der Elephantin abgestiegen war.“

„Wie habt ihr erkennen können, dass auch sie auf dem rechten Auge blind sei?“

„Weil die Frau, während sie dahinschritt, nur die Blumen zur linken Seite der Strasse pflückte.“

„Wie habt ihr erkennen können, dass sie mit einem männlichen Kinde schwanger gehe?“

„Weil die Fersen ihrer Füsse eine viel tiefere Spur eingedrückt hatten. Alles dies ist so, und nicht hat mich der Meister das gelehrt, wohl aber einer der Söhne des Brahmanen, bei dem ich wohne, der mir zum Reisegefährten gegeben worden.“[1])

Der Erklärer der Zeichen.

Jainistische Recension, von der vorangehnden wenig verschieden.

Eines Tages begaben sich zwei Jünglinge auf Geheiss ihres Lehrers nach einem Dorfe in der Umgebung und entdeckten auf dem Wege grosse Fussspuren. Als der nachdenkliche Schüler genug darüber nachgesonnen hatte, fragte er: „Sage, o Freund, von wem sind diese Spuren?“ Der andere erwiderte: „Ach, was verlohnt es sich der Mühe, danach zu fragen! Es sind die Eindrücke von den Füssen eines Elephanten.“ Aber der scharfblickende junge Mann sagte: „Es sind die Füsse einer Elephantin, und diese Elephantin ist des linken Auges beraubt. Sie trägt überdies eine Königin, die von ihrem Gemahl begleitet wird und schwanger und der Geburt sehr nahe ist; morgen oder vielleicht heute noch wird sie gebären, und das Kind wird ein männliches sein.“ Als jener gesprochen hatte, sagte der Unbedachtsame: „Wie kann man nur dazu kommen, dies aufzustellen?“ Der Denkende erwiderte: „Die Wissenschaft muss dem Glauben zur Grundlage dienen; wer auf dieses Prinzip seine Überzeugungen gründet, wird sie unzweifelhaft vom Erfolg begleitet sehen.“ So gelangten sie nach dem ersehnten Dorfe, und nahe bei demselben, auf einem freien

1) Sieh das oben citierte Werk No. 6: Prince Ivaka as the king of Phisicians, in meiner italienischen Übersetzung, S. 96—98.

Platze am Ufer eines grossen Teiches, sahen sie, dass die Königin sich niedergelassen hatte; sie erkannten, dass die Elephantin des linken Auges beraubt war, und gerade in diesem Augenblicke trat eine Dienerin hervor und verkündete mit lauter Stimme: „Heil, Heil! der Sohn des Königs ist geboren!“ Da rief der weise Schüler dem anderen zu: „Hörst du die Worte der Sklavin?“ und der entgegnete: „Ich habe alles ebenso erraten, wie du es erraten hast.“

Als die beiden zu Guru zurückgekehrt waren und den ganzen Vorfall von Anfang bis Ende auseinandergesetzt hatten, fragte der Lehrer den guten Schüler: „Sage, mein Sohn, wie kamst du dazu, diese Dinge zu erraten?“ Jener erwiderte: „Nach euren Unterweisungen habe ich geschlossen. Da jene Spuren offenbar die Form eines Elephantenfusses hatten, war meine erste Frage: sind sie von einem männlichen oder einem weiblichen Elephanten? Ich prüfte daher einige Absonderungen des Körpers genau und löste die Frage. Als ich sodann entdeckt hatte, dass zur Rechten eine grosse Zahl von Weinranken, die am Zaune hinaufgewachsen waren, von der Elephantin verstümmelte Reben hatten, zur Linken aber nicht, dachte ich: sie ist also des linken Auges beraubt. Und nicht jeder beliebige würde mit diesem Tross auf einer Elephantin reisen können, deshalb muss es sicher eine königliche Persönlichkeit sein, die hier durchgekommen ist. Und als ich noch weitere Untersuchungen über diese Persönlichkeit anstellte, die an einer bestimmten Stelle vom Elephanten wegen irgend eines Bedürfnisses abgestiegen war, erkannte ich an gewissen persönlichen Zeichen: es ist eine Königin. Als ich dann längs des Weges Fransenteilchen von einem Purpurgewande entdeckte, die an dem Gesträuche hingen, wusste ich: sie ist von ihrem Gemahl begleitet, und als ich auf der Erde den Eindruck sah, den der Rüssel, während man aufstieg und abstieg, hinterlassen hatte, folgerte ich: sie ist auch schwanger. Und indem ich schliesslich die Art und Weise bemerkte, mit der sie den rechten Fuss aufsetzte und ihn mühsam nachschleppte, schloss ich: sie steht nahe vor dem Gebären.“[1])

Episode aus einer anderen jainistischen Erzählung.

Der König Makaradhvaja in Vanarasi und die Königin Lakshmivati hatten einen Sohn, mit Namen Uttamacaritra (d. h. erhaben, ausgezeichnet in der Handlungsweise). Derselbe war ein schöner junger Mann, von

1) Francesco Lorenzo Pullè, Un progenitore indiano del Bertoldo. Memoria dedicata a Bologna per l'ottavo centenario del suo Studio, Venezia Tipografia Antonelli, Berlino, Gebrüder Unger, 1888, S. 28—30, No. 7 (Storia di Rohaka: der Stoff ist einem Manuskript der K. Bibliothek zu Berlin von Antarakathâsamgraha von Râgaçekhara entnommen; die Redaktion dieses Werkes würde nach Pullè bis gegen 1300 hinaufreichen, aber die Erfindung einiger Erzählungen, die darin enthalten sind, ist viel älter. Ich verdanke die wertvolle Monographie ihrem Verfasser, dem gelehrten Professor der Sanskrit-Litteratur an der Universität zu Pisa.

sanftem Gemüt, wahrheitsliebend, wohl erzogen, grossmütig, wie ein Bruder gegen fremde Frauen, mässig, ehrerbietig gegen Götter und Lehrer, hilfreich, freigebig im Spenden, bewandert in jeder Disciplin und von überaus herrlicher Erscheinung. Einstmals begab er sich auf die Reise nach fremden Ländern, um dort sein Glück zu suchen. Nach einiger Zeit gelangte er eines Nachts nach Citrakuta (einer Feste in Bandelakhanda, heute Tag genannt). Dort herrschte der König Mahasêna (ein Anhänger der Sekte des Jina). Eines Tages bestieg er, um einen Spazierritt zu machen, den Sattel eines schwarzen Fohlens, das die schönsten Eigenschaften besass; aber es wollte nicht vorwärts gehen. Niemand konnte dem König den Grund hierfür angeben. In dieser Not kam gerade Uttamacaritra hinzu und sprach zu ihm: „O König, das Fohlen hat an einer Büffelkuh gesogen, und deren Milch hat Blähung in ihm erzeugt. Deshalb kann es nicht vorwärts gehen.“ Als der König dies vernommen, sprach er zu ihm: „Mein Lieber, woher weisst du das?“ Da versetzte jener: „Dank meiner vollkommenen Kenntnis des Pferdes.“ Sogleich fügte der König hinzu: „Es ist vollkommen richtig; in der That hat der Tod des Mutterpferdes genötigt, dieses Fohlen von einer Büffelkuh säugen zu lassen, deren Milch ihm dann solche Blähung verursacht hat.“ [1])

Andere Varianten der beiden Episoden.

1.

Geschichte von dem weisen Alten.

Es war einmal in Byzanz ein weiser Mann, reich an Glücksgütern, der in einem Unglücksjahre durch einen Einfall der Araber mit einem Schlage verarmte. Da sprach er zu seinen Söhnen, sie sollten ihn wie einen Verbrecher oder Sklaven binden und zu Markte führen. Sie thaten, wie ihnen der Vater aufgetragen hatte. Der König oder der Herr der Gegend hatte kaum davon gehört, als er seine Leute schickte, um sich nach der Sache zu erkundigen. Sie fanden den Preis für den Alten übermässig hoch gestellt, aber dieser sagte ihnen, sie könnten ihn gleichwohl kaufen, denn er besitze einen sehr hohen Wert; in der That kannte er vollkommen die Natur der Männer und Frauen, den Wert eines Pferdes und auch den der Edelsteine. Der König war sehr zufrieden, einen so weisen Mann in seiner Gewalt zu haben; gleichwohl liess er ihn in ein Gefängnis sperren und lange Zeit selbst am Nötigsten Mangel leiden; er bekam täglich nur einen Zwieback und ein wenig zu trinken. Ebendorthin kam aus einem fremden Lande ein Kaufmann und bot dem Könige einen Edelstein zu einem sehr hohen Preise zum Kaufe an. Jener liess nunmehr

1) Über das Uttamacaritrakathânakam, die Geschichte vom Prinzen Trefflichst, von Albrecht Weber (Anfang der Erzählung): Sitzungsberichte der K. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XVII, 1884.

seinen Gefangenen zu sich kommen, und der Alte erkannte sofort, dass der Stein nicht so sehr kostbar sei, da er einen Wurm enthalte. Kaum war die Sache völlig bewiesen, als der arme Alte von neuem ins Gefängnis geführt wurde, aber seine tägliche Ration wurde verdoppelt. Ein anderes Mal sollte der Alte seine Meinung über ein dem Könige zum Kauf angebotenes Pferd abgeben, und er sagte, dasselbe sei mit Kuhmilch aufgezogen worden; auch diese Behauptung wurde als richtig befunden, und die Ration des Alten wurde von neuem erhöht.[1])

Urteil eines griechischen Philosophen, der sich in Gefangenschaft befand.

Novelle aus der altitalienischen Litteratur.

In Griechenland lebte ein Herrscher, der eine Königskrone trug und ein grosses Reich besass. Er hiess Philipp und hielt wegen irgend eines Vergehens einen weisen Griechen in Gefangenschaft. Dieser war von solcher Klugheit, dass er in seiner Erkenntnis die Sterne überragte. Eines Tages geschah es, dass jenem Herrscher aus Spanien ein edles Ross angeboten wurde. Man sagte ihm, dass er in seinem Gefängnisse den grössten Meister habe, der aller Dinge kundig sei. Er liess nun das Ross auf das Feld führen und befahl, den Griechen aus dem Gefängnisse zu holen und sprach zu ihm: „Meister, besieh dir dieses Ross; denn es ist mir erzählt worden, dass du sehr weise seiest.“ Der Grieche besah sich das Ross und sprach: „Herr, das Pferd ist von schöner Art, aber soviel kann ich entscheiden, dass es mit der Milch einer Eselin aufgezogen worden ist.“ Der König schickte nach Spanien, um zu erfahren, wie es genährt worden sei: es stellte sich heraus, dass das Mutterpferd gestorben war, und man das Füllen mit der Milch einer Eselin aufgezogen hatte. Diese Bestätigung setzte den König in grosse Verwunderung, und er ordnete an, dass dem Gefangenen täglich ein halbes Brot auf Kosten des Hofes verabreicht würde.

An einem anderen Tage geschah es, dass der König seine Edelsteine zusammenstellte. Er schickte wieder nach seinem Griechen und sagte ihm: „Meister, du hast ein grosses Wissen; ich glaube, dass du dich auf alle Dinge

---

1) Emile Legrand, Collection de monuments pour servir à l'étude de la langue Néo-hellénique, I[re] Série. No. 19: *Περὶ τοῦ γέροντος τοῦ φρονίμου Μουτζοκουρεμένου*; vgl. auch Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en France, 6[e] année, 1872: Mémoires et notices, pp. 53 ff.: Gidel, Histoire de Ptocholéon; eine andere Version hat Legrand gegeben in No. 1 der neuen Serie derselben genannten Sammlung: Recueil de chansons populaires grecques, Paris 1874, S. 258—84: *Ὁ σοφὸς πρεσβέτης*; über eine andere Version derselben Legende sieh noch Wagner, Carmina Graeca medii aevi, Lipsiae, 1874, S. 277—303: *Βίος, καὶ πολιτεία τινὸς δοκιμωτάτου γέροντος.* (Archiv für slavische Philologie von Vatroslav Jagić, Band III: Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos, II: Eracles und die russischen Lieder von Ivan, dem Kaufmannssohne, S. 757—80.)

verstehst; wenn du dich auf die Güte der Steine verstehst, so sage mir, welcher von diesen scheint dir den grössten Wert zu haben?“ Der Grieche untersuchte und sprach: „Welchen haltet ihr für den kostbarsten?“ Der König griff einen sehr schönen Stein heraus und sagte: „Meister, dieser scheint mir der schönste und wertvollste zu sein.“ Der Grieche nahm ihn, legte ihn auf seine flache Hand, drückte die Faust zusammen und hielt ihn an das Ohr; alsdann sprach er: „Herr, dieser hat einen Wurm.“ Der König schickte nach den Meistern und liess sie den besagten Stein in Stücke schlagen, und es fand sich darin ein lebendiger Wurm vor. Nun lobte der König den Griechen wegen seines über die Massen wunderbaren Verstandes und befahl, dass ihm täglich ein ganzes Brot auf Kosten des Hofes verabreicht würde.[1])

2.

Der Stab kommt vom kleinen Stabe.

Arabische Novelle.

Nach El Mofaddhel war der erste, der diese Worte sprach, El Af'a, der Djorhomite, und zwar bei folgender Gelegenheit. Als Nizar[2]) seinen Tod herannahen fühlte, versammelte er seine Söhne Modhar, Jyâd, Rebi'ah und Anmâr und sprach zu ihnen: „Meine Söhne, dieses rote Zelt und alles, was ich an Gütern besitze, soll Modhar gehören; dieses schwarze Pferd und das Zelt von gleicher Farbe sollen Rebi'ah zufallen; Anmâr diese Sklavin (sie hatte graue Haare) und Jyâd diese Geldsumme und diese Behausung. Wenn ihr irgend eine Schwierigkeit betreffs der Verteilung der Sachen habt, so gehet hin und fraget El Af'a, den Djorhomiten, um Rat. Derselbe wohnt in Nedjrân[3]).“ — Sie konnten sich über die Erbschaft durchaus nicht einigen und begaben sich daher auf die Reise.

Während sie dahingingen, bemerkte Modhar die Spuren eines Kameels, das dort geweidet hatte und sprach: „Das Tier, das hier geweidet hat, ist blind.“ — „Es hängt nach der einen Seite“, fügte Rebi'ah hinzu. — „Es hat keinen Schwanz“, versetzte Jyâd. — „Es hat einen wilden Charakter“, fuhr Anmâr fort.[4]) — Sie gingen ein wenig weiter und begegneten einem Manne, der sein Kameel suchte und sie bei dieser Gelegenheit nach demselben fragte. Modhar fragte ihn: „Ist es vielleicht blind?“ — „Ja“, antwortete der Mann. — „Neigt es sich vielleicht nach einer Seite?“ sprach Rebi'ah. — „Ja“. — „Fehlt ihm vielleicht der Schwanz?“ versetzte Jyâd.

1) Le Novelle antiche dei Codici Panciatichiano-Palatino 138 e Laurenziano-Gaddiano 193 con una Introduzione sulla Storia esterna del testo del Novellino per Guido Biagi, Firenze, G. C. Sansoni, editore, 1880, No. III; sieh auch No. CXLIII, S. 7—8 und 150—53.

2) Der Stammvater des grössten Teils der arabischen Stämme; in der That stammte von Modhar der Prophet Mohammed ab.

3) In Jemen.

4) In Mas'oudi sind die Antworten den Persönlichkeiten anders in den Mund gelegt.

— „Ja". — „Hat es vielleicht einen unruhigen Charakter?" fuhr Anmâr fort. — „Ja, das sind die Merkmale meines Kameels; sagt mir, wo es ist." — „Bei Gott", erwiderten sie, „wir haben es garnicht gesehen." — „Fürwahr, das ist eine Lüge!" und der Mann gesellte sich zu ihnen. „Wie kann ich euch nur glauben", fügte er alsbald hinzu, „wenn ihr mir das Kameel, wie es wirklich ist, so beschreibt?" Sie kamen endlich nach Nedjrân, und als sie dort eingekehrt waren, schrie ihr Begleiter: „Diese Leute haben mir mein Kameel gestohlen und mir eine genaue Beschreibung davon gegeben." — „Wir haben es garnicht gesehen", versetzten sie, und sie begannen vor El Af'a darüber zu streiten, welcher der weiseste der Araber war. — „Wie habt ihr es nur beschreiben können, wenn ihr es nicht gesehen habt?" — „Ich habe bemerkt", sprach Modhar, „dass es nur an einer Seite weidete und die andere Seite unberührt liess, woraus ich geschlossen habe, dass es blind sei." — „Und ich", versetzte Rebi'ah, „habe wahrgenommen, dass der eine der Vorderfüsse eine tiefe Spur hinterliess, der andere hingegen eine leichte, woraus ich gefolgert habe, dass es sich nach einer Seite neige." — „Ich", fuhr Jyâd fort, „habe beobachtet, dass es keinen Schwanz habe, weil sein Kot aufgehäuft war, anstatt auseinander zu liegen." — Anmâr endlich sprach: „Ich bin darauf gekommen, dass es möglicherweise einen unruhigen Charakter habe, weil es, nachdem es an einem Orte geweidet hatte, wo das Gras dicht war, an einen anderen ging, wo dasselbe umgekehrt spärlicher und weniger gut war." — El Af'a sprach zu dem Manne: „Geh hin und suche es." Er fragte hierauf die Söhne des Nizar, wer sie wären, und als er ihre Namen hörte, hiess er sie willkommen, und sie sagten ihm den Grund ihres Besuches .... „Ihr habt mich nötig", rief er, „wie ich euch kenne!" Dann liess er sie in seinem Hause einkehren, liess ein Lamm schlachten, reichte ihnen Wein und setzte sich so, dass er durchaus nicht gesehen werden, dagegen alle ihre Worte hören konnte. Rebi'ah begann: „Ich habe nie besseres Fleisch als heute gegessen, indessen ist dieses Lamm mit der Milch einer Hündin genährt worden." — „Ich habe niemals bessern Wein geschmeckt als diesen", sagte Modhar, „obgleich der Rebstock, der ihn hervorgebracht hat, auf einem Grabe entsprossen ist."

Diese Reden hörte El Af'a, und er murmelte bei sich selbst: „Diese können nichts anderes als Dämonen sein." Dann liess er seinen Haushofmeister kommen und fragte ihn: „Was ist das für ein Wein, und woher kommt er?" — „Von einem Rebstock, der auf dem Grabe deines Vaters entsprossen ist, und wir haben keinen bessern." — Der Fürst fragte dann den Hirten: „Was ist das für ein Lamm?" — „Ein Lamm, das ich mit der Milch einer Hündin aufgezogen habe, da die Mutter gestorben war, und kein Schaf aus der Herde damals gerade geboren hatte."[1])

1) Mas'oudi, Prairies d'Or t. III, cap. 46; S. 228—35, Übersetzung von Barbier de Meynard; Maïdani, Proverbes; die französische Übersetzung wurde nach dem arabischen

Die drei Brüder.

Eine kirgisische Variante aus dem südlichen Sibirien.

Es war einmal ein reicher Mann, der drei Söhne hatte. Er starb, und sie erbten von ihm 300 Rubel. Das Vieh kam um, und so hielten sie Rat miteinander: „Lasst uns die 300 Rubel vergraben und uns nach irgend einem fremden Reiche begeben, um dort Dienste zu nehmen.“ Drei Jahre lang dienten sie dort, dann kehrten sie nach Hause zurück. Als sie heimgekehrt waren, suchten sie ihr Geld in dem bewussten Verstecke, aber sie fanden es mit nichten wieder vor, ohne auch nur zu wissen, wer es genommen hätte. Da fragte einer den andern: „Wer anders als du kann es gestohlen haben? Sage die Wahrheit!“ Da versetzte der Erstgeborene: „Nein, ich habe es nicht entwendet. Als wir das Geld in der Erde verbargen, habt ihr es gesehen, kein andrer ausser euch hat es gesehen. Wie könnte nur einer, der es gar nicht gesehen hat, es gestohlen haben! Ihr habt es genommen. Aber was thun? Lasst uns hingehen und einen Fürsten aufsuchen; er wird uns sagen, wer der Dieb ist.“ Die anderen erwiderten: „Es sei, suchen wir einen Fürsten auf!“ Unterwegs stiessen sie auf einen Mann. „Heil über euch“, rief er ihnen zu. — Sie antworteten ihm: „Heil über dich!“ — „Ich habe ein Kameel verloren und suche es.“ — Der Erstgeborene der Brüder fragte: „Wie war dein Kameel, von heller Farbe?“ — Der zweite versetzte: „War dein Kameel blind oder nicht?“ — Darauf der dritte: „War es lahm oder nicht?“ — Alle vier kamen zu dem Fürsten. — Sie grüssten ihn und brachten ihm ihre Huldigungen dar. — „Wo geht ihr hin?“ — „Wir kommen zu euch, Herr, sieh, da sind wir.“ — Jener Mann sprach gleich zuerst: „Ich habe ein Kameel verloren, und als ich diesen drei Jünglingen begegnete, haben wir uns gegrüsst. „„Wohin gehst du?““ sprachen sie zu mir. — „„Eines meiner Kameele hat sich verirrt.““ — Da fragte mich der erste von ihnen: „„Wie war dein Kameel? Von heller Farbe?““ — „„Ja.““ — Und der zweite: „„War es lahm oder nicht?““ — Und darauf der dritte: „„War es blind oder nicht?““ — Es ist offenbar, dass diese Jünglinge mein Kameel gestohlen haben; Herr, entscheidet!“ Der Fürst fragte den Erstgeborenen: „Wieso wusstest du, dass das Kameel von heller Farbe sei?“ — „Weil, als es sich auf dem Grase gewälzt, Haare darauf zurückgeblieben waren.“ — Der Fürst fragte alsdann den zweiten: „Wieso wusstest du, dass es lahm sei?“ — „Weil ich auf seiner Fährte Spuren gesehen, die schief gingen.“ — Er wandte sich alsdann an den dritten: „Wieso wusstest du, dass es blind sei?“ — „Ich habe es an dem Grase erkannt, das es gefressen hat: auf der einen

---

Text dieses zweiten Werkes von René Basset besorgt und veröffentlicht in der Mélusine, Recueil de Mythologie, Litterature populaire etc. t. II, no. 22. (Une fable de La Fontaine et les Contes orientaux par M. R. Basset, pag. 509—10), aus der ich die Erzählung geschöpft habe.

Seite hatte es den Boden ganz abgegrast, während es auf der anderen Seite das Gras völlig unberührt gelassen hatte." — Der Fürst sagte darauf zu dem Besitzer des Kameels: „Dein Kameel ist entlaufen, geh und suche es!" Der Fremde stieg zu Pferde und ritt davon.

Den drei Brüdern wurde darauf Fleisch und Brot vorgesetzt, und der Fürst ging hinaus. Der älteste sprach: „Der Fürst ist ein Sklave." — Der zweite: „Dies ist Fleisch von einem Hunde." — Der jüngste: „Dieses Brot (es war von Korn bereitet worden) ist auf den Gebeinen eines Toten gewachsen." Der Fürst eilte zum Hirten: „Was war das für Fleisch, das man heute hat kochen lassen? Gesteh die Wahrheit; wo nicht, so schlage ich dir den Kopf ab." — „Herr, wenn ich sie sage, werde ich sterben: wenn ich sie nicht sage, werde ich gleichfalls sterben. Es befand sich ein Lamm hier, dessen Mutter keine Milch hatte. Am Tage seiner Geburt habe ich es von einer Hündin säugen lassen; es ist das Lamm von heute." Der Fürst verliess den Hirten und eilte zu dem Bauern: „Sage die Wahrheit, wo nicht, so schlage ich dir den Kopf ab. Drei Jünglinge sind in mein Haus gekommen; ich habe ihnen Brot bringen lassen, und sie sagten, dieses Brot sei aus Korn bereitet, das auf den Gebeinen eines Toten gewachsen sei." — „Ich werde dir freimütig Rede stehen, Herr; ich pflügte den Boden an einer Stelle, wo die Gebeine eines Toten lagen, ohne dass ich irgend etwas davon wusste; daselbst säete ich den Samen des Getreides, dort ist es dann aufgewachsen." — Der Fürst verliess seinen Hörigen und begab sich nach Hause zurück, wo die drei Fremden sassen. Er sprach zu dem ersten: „Junger Mann, woran hast du erkannt, dass ich ein Sklave bin?" — „Weil ihr hinausgegangen seid, als die Erfrischung kaum gebracht worden war."[1]) — Er fragte den zweiten: „Woraus hast du geschlossen, dass das Fleisch, das euch heute vorgesetzt wurde, von einem Hunde sei?" — „Weil es einen unangenehmen Geschmack, ganz wie den von Hundefleisch hatte." — Dann wandte er sich zu dem dritten: „Wieso weisst du, dass dieses Brot aus Korn bereitet sei, das auf den Gebeinen eines Toten gewachsen?" — „Was soll ich dir nur sagen? Es schmeckt nach den Gebeinen eines Toten; daran eben habe ich es erkannt."[2])

Jüdisch-deutsche Version.

Ein frommer Mann hinterliess seinen drei Söhnen eine verschlossene Kiste mit Gold und empfahl ihnen, dieselbe nicht zu öffnen, es sei denn

1) Wie ein Sklave, der sich entfernt, nachdem er eine Schüssel mit Speisen gebracht hat. An einer ähnlichen Probe in einer arabischen Legende erkennt die Verlobte des Imrou'lqaïs, dass jener, der sich als Fürst der Kniditen vorstellt, nur sein Sklave ist. (Vergl. das Leben des Imrou'lqaïs, entnommen aus Kitâb al Aghâni ap. Slane, Divan d'Amrolkaïs, Paris 1837, in 4°, S. 18 des arab. Textes, 29—30 der Übersetzung, von neuem veröffentlicht im Almanach des traditions populaires II, 99—104).

2) Radloff, Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, Sanct-Petersburg 1870, S 389, t. II; Mélusine, a. a. O., S. 511—12.

im Falle der Not. Abwechselnd behütete jeder von ihnen die Kiste, und ein anderer bewahrte den Schlüssel. Die drei Jünglinge gelobten vor der Gemeinde, sich den Anordnungen ihres Vaters zu fügen. Der jüngste, der müssig ging, nachdem er sein eigenes Vermögen und 10 000 Gulden, die er sich zur Hälfte von dem ersten und zur Hälfte von dem zweiten Bruder hatte geben lassen, verzehrt hatte, liess sich, während der dritte die Behütung der Kiste besorgte und der Schlüssel von dem zweiten aufbewahrt wurde, einen falschen Schlüssel anfertigen, öffnete die Kiste, entnahm daraus den ganzen Schatz und legte einen schweren Stein an seine Stelle. Nachdem er den Schatz ganz verbraucht hatte, veranlasste er im vierten Jahre die beiden Brüder, die Kiste zu öffnen. Kaum war sie geöffnet, und man hatte den schweren Stein statt des Schatzes darin gefunden, als er die Brüder vor allen Leuten des Diebstahls anzuklagen begann. Die Umstehenden wussten nicht, wie sie die Frage entscheiden sollten und veranlassten darum die drei Brüder, sich zu dem nicht weit entfernt wohnenden Rabbiner zu begeben, dem sie ihre Streitfrage vorlegen sollten.

Jene begaben sich auf den Weg, und während sie dahinschritten, begegneten sie einem Juden, der sie fragte, ob sie nicht vielleicht diejenigen wären, die sein Pferd gestohlen hätten. Der eine von ihnen sprach: „War es nicht etwa ein weisses Pferd?“ — „Ja.“ — „Du wirst es im Walde wiederfinden.“ — „War es nicht etwa blind?“ fragte der zweite. — „Ja.“ — „Trug es nicht etwa zwei Tonnen, eine mit Öl und die andere mit Wein?“ fuhr der dritte fort. — „Ja.“ Der Mann eilte auf die Suche nach seinem Pferde, aber vergebens. Da er indes gehört hatte, dass die drei Brüder sich zu dem Rabbiner der nächsten Stadt begäben, ging er dorthin, um sie bei ihm anzuklagen, dass sie sein Reitpferd gefunden, das Gold, das es trug, ihm geraubt und es dann verlassen hätten. Der Rabbiner liess die drei Angeklagten zu sich kommen und begann sie zu befragen. Der erste erwiderte: „Ich habe das Pferd mit meinen Augen nicht gesehen, aber an den Haaren, die es an seinem Herrn zurückgelassen hatte, habe ich erkannt, dass es weiss war.“ Der zweite fügte hinzu: „Ich habe gedacht, es müsse auch blind sein, weil ich sah, dass es das Gras nur auf der einen Seite weggefressen hatte, obgleich dasselbe weniger gut war als jenes auf der andern Seite.“ Der dritte endlich sprach: „Ich habe das Pferd ebensowenig als meine Brüder gesehen; da ich aber Weintropfen, die der Boden aufgesogen und Öltropfen auf der Oberfläche des Bodens wahrgenommen hatte, so bin ich zu dem Schlusse gekommen, dass das Pferd eine Tonne mit Öl und eine mit Wein trüge.“ — Der Rabbiner schickte den Juden fort und fragte sie dann nach dem Zweck ihrer Reise. Sie setzten ihm diesen auseinander und betrieben dann die Entscheidung ihrer eigenen Streitfrage bei ihm.[1])

1) Israël Levi über die Novelle Le Chameau borgne in no. 22 der Revue des Études juives; sie enthält die vorstehende talmudische Version, die in der Mélusine,

De sapientia.

Eine Version aus der altitalienischen Litteratur (wegen ihrer allzu grossen Länge kurz zusammengefasst).

Den Anfang bildet, ähnlich wie in der vorhergehenden Version, die Erzählung, dass ein Kaufmann aus Tana, genannt Alvisi, ein sehr reicher Mann, in Gegenwart seiner drei Söhne stirbt und ihnen die Summe von 120 000 Dukaten zu gleichen Teilen, sowie drei an einem angegebenem Orte verborgene kostbare Edelsteine hinterlässt. Einen davon entwendet der jüngste Sohn, Manasses, nachdem er all das Seinige durchgebracht hat und verkauft ihn. Nachdem die beiden anderen Brüder ihr ganzes Vermögen verprasst haben, wollen sie sich einer nach dem andern mit Manasses Zustimmung, die sie jedoch keineswegs zu erlangen vermögen, an dem Schatze vergreifen, und so gehen sie zu dem Versteck, wo sie nur zwei Edelsteine finden. Auch hier klagt der jüngste Bruder die beiden anderen des Diebstahls an dem einen Steine an. Sie kommen indes, um ihre Uneinigkeit beizulegen, überein, zu dem Cali zu gehen, dem Herrn von Mangi, dem ehemaligen Freunde ihres Vaters und dem weisesten unter den Muhammedanern. Während sie auf dem Wege dahin eine Ebene durchschreiten, sagt der älteste Bruder Arduigi zu den beiden anderen: „Ein weibliches Kameel ist hier durchgekommen, das seines einen Auges beraubt ist.“ Gleich darauf bemerkt der mittlere von ihnen: „Ein weibliches Kameel hat dort gelegen, das mit Honig und Essig beladen gewesen ist.“ Der dritte fügt alsbald hinzu: „Sicherlich ist hier eine Kameelstute ohne Schwanz gewesen“; doch keiner von den dreien, obgleich sie sich gegenseitig fragen, ist gewillt, den Grund für seine Vermutungen zu eröffnen. Nicht weit davon treffen sie einen Fuhrmann, der sie fragt, ob sie zufällig eine beladene Kameelstute gesehen hätten. Arduigi sagt zu ihm: „Dein Kameel hatte ein Auge zu wenig.“ — Der Fuhrmann sagt: „Ja!“ — Und Arduigi fügt hinzu: „Ich habe es niemals gesehen.“ Die beiden anderen stellen die vorher angegebenen vermutenden Fragen an ihn, erklären aber, das Kameel ebensowenig gesehen zu haben. Der Fuhrmann argwöhnt auf Grund dieser genauen Merkmale in ihnen die Räuber seines Kameels und begleitet sie geradeswegs zum Cali, um bei ihm wegen des vermuteten Diebstahls gegen die drei Jünglinge Klage zu führen. Als sie vor diesem angelangt und gefragt werden, wieso sie denn dem Kameelführer die genauen Merkmale seines Tieres hätten angeben können, ohne es im geringsten gesehen zu haben, spricht Arduigi, der erklärt hat, wie das Kameel des einen Auges beraubt sei: „Herr, als ich zwischen zwei grünenden Wiesen dahinschritt und die Kameelspuren sah und bemerkte, dass das Gras nur auf einer der beiden Seiten abgenagt war, kam ich zu

t. II, no. 23 reproduziert ist. Die Legende datiert spätestens aus dem dritten Jahrhundert nach unserer gewöhnlichen Zeitrechnung

dem Urteil, besagtes Kameel habe nur ein Auge, weil die Kameele die Gewohnheit haben, abwechselnd von der einen und von der anderen Seite einen Bissen zu sich zu nehmen." — Scandalco sagt: „Herr, als wir uns unter einen Baum gelegt hatten, um auszuruhen, sah ich, dass sich daselbst am Boden auf der einen Seite einige Fliegen und auf der anderen Schmeissfliegen angesammelt hatten, und darum urteilte ich, dass dort ein mit Honig und Essig beladenes Kameel gewesen sei, weil die Fliegen vom Honig, die Schmeissfliegen hingegen vom Essig angelockt werden." — Manasses endlich sprach: er habe behauptet, das Kameel sei ohne Schwanz gewesen, weil die Kameele, wenn sie sich niederlegen und harnen wollen, mit dem Schwanze eine Grube in den Sand machen und dahinein harnen und dann vermittels des Schwanzes den Harn wieder mit Sand bedecken, und da er gesehen habe, dass der Harn über den Sand verbreitet wäre, habe er geschlossen, das Kameel besitze keinen Schwanz; weiter habe er durchaus nichts bemerkt. — Als der Cali ihre trefflichen Gründe vernommen hat, entscheidet er, dass sie die Wahrheit gesprochen, befiehlt dem Fuhrmann, sich auf die Suche nach seinem Eigentum zu begeben und spricht jene von der Anklage des vermeintlichen Diebstahls an dem Kameele frei.

Alsdann lässt er sie in ein Zimmer treten, und ohne von ihnen gesehen zu werden, beobachtet er sie, verborgen im Innern einer Säule desselben Zimmers. Er lässt ihnen eine Erquickung bereiten, und während sie essen, sagt Arduigi: „Meine Brüder, das Fleisch, das uns der Cali heut Abend zu essen gegeben hat, ist von einem Tier, das mit der Milch einer Hündin genährt worden." Darauf sagt Scandalco: „Meine Brüder, ich habe bemerkt, dass dieser Wein, den uns der Cali gegeben hat, gewachsen ist, wo man die Leiber der Toten begräbt." Der Cali schickt sofort zum Haushofmeister und fragt ihn, was für Fleisch er den Fremden gegeben habe, und jener antwortet, er habe ihnen ein Lamm vorgesetzt, das er von ihrem Nachbar Nieri zum Geschenk erhalten habe. Der Cali schickt nunmehr zu dem genannten Nieri und will Näheres über jenes Lamm erfahren. Dieser antwortet: „Ich hatte ein trächtiges Schaf; aber nachdem es ein Lamm zur Welt gebracht, starb es und da ich eine Hündin besass, die Junge geworfen hatte, liess ich das Lamm mit der Milch jener Hündin aufziehen." Darauf schickt der Cali nach dem Kellermeister und fragt ihn, was für einen Wein er den Fremden gegeben habe. Jener antwortet: „Wein von jenem Weinberge, wo die Leiber der Toten begraben werden."

Als die Sonne aufgegangen war, schickt der Cali nach den drei Brüdern, und als sie gekommen waren, fragt er den ältesten, was er bei dem Abendessen über das Fleisch geäussert habe. Arduigi sagt: dass jenes Fleisch seines Erachtens wahrlich mit der Milch einer Hündin genährt worden sei. Darauf der Cali: „Woran hast du das gesehen?" Er antwortet: „Weil man sich von solchem Fleische nie gesättigt fühlt,

und als ich sah, dass ich beinahe ein Lamm aufgezehrt hatte, habe ich also geschlossen.“ Da spricht der Cali: „Du hast die Wahrheit gesagt.“ Alsdann fragt er: „Und du, was behauptetest du von dem Wein verstehen zu können?“ Scandalco antwortet: „Herr, wir aus Tana haben einen guten Kopf, infolgedessen kam ich zu dem Urteil, jener Wein sei dort gewachsen, wo man die Leiber der Toten begräbt, weil von Natur der Leib des Menschen träge ist und dem Kopfe Beschwerde macht.“ Der Cali antwortete: „Dem gebe ich Beifall.“[1])

Der Hund und das Pferd.

Variante aus der neueren französischen Litteratur.

Als Zadig eines Tages an einem Wäldchen entlang spazieren ging, sah er, dass ihm ein Eunuche der Königin entgegen eilte, gefolgt von vielen Offizieren, die sehr aufgeregt erschienen und da- und dorthin liefen, wie Leute, die voller Unruhe nach der Spur ihres kostbarsten Besitzes suchen, der ihnen verloren gegangen. „Junger Mann“, sprach der Obereunuche, „solltest du vielleicht den Hund der Königin gesehen haben?“

Zadig versetzte bescheiden: „Du willst sagen eine Hündin, nicht einen Hund.“

„Du hast Recht“, entgegnete der Obereunuche.

„Es ist eine kleine spanische Hündin“, fuhr Zadig fort, „sie hat unlängst geworfen, hinkt mit dem linken Vorderbeine und hat sehr lange Ohren.“

„Du hast sie also gesehen“, sprach der Obereunuche, der kaum wieder zu Atem kommen konnte.

„Nein“, versetzte Zadig, „ich habe sie nie gesehen und habe nie gewusst, dass die Königin eine Hündin habe.“

Gerade zur selben Zeit geschah es, dass durch einen Streich, wie ihn die irdischen Zufälle belieben, das edelste Pferd des königlichen Marstalles aus den Händen eines Stallknechts nach den Ebenen von Babylon entfloh. Der Oberjägermeister und alle anderen Offiziere eilten mit derselben Aufregung wie der Obereunuche, der die Hündin suchte, auf die Suche nach dem Pferde. Der Oberjägermeister wandte sich an Zadig und fragte ihn, ob er das Pferd des Königs habe vorüberkommen sehen.

„Ist es“, versetzte Zadig, „ein Pferd, welches die anderen im Laufe überholt, ist es fünf Fuss hoch, hat es sehr kleine Hufe, einen drei und einen halben Fuss langen Schwanz, Zaumbuckeln von dreiundzwanzigkaratigem Golde und Hufeisen aus Silber zu elf Denaren?“

„Wo ist dieses Pferd? welchen Weg hat es genommen?“ fragte darauf der Oberjägermeister.

---

1) Novelle inedite di Giovanni Sercambi, tratte dal codice trivulziano CXCIII per cura di Rodolfo Renier, Torino, 1889, no. 1, S. 9—15.

„Ich habe es nie gesehen", versetzte Zadig, „und habe nie von ihm reden hören."

Der Oberjägermeister und der Obereunuche des Königs zweifelten nicht, dass Zadig das Pferd des Königs und die Hündin der Königin gestohlen habe; sie liessen ihn deshalb vor die Versammlung des grossen Desterham führen, der ihn zur Knute und zur Verbannung nach Sibirien für den Rest seines Lebens verurteilte. Kaum war das Urteil gesprochen, als sich alsbald Pferd und Hündin wiederfanden.

Hierdurch gerieten die Richter in die peinliche Notwendigkeit, das eigene Urteil umzuändern, und sie verurteilten Zadig zur Zahlung von vierhundert Unzen Gold, weil er gesagt habe, er hätte etwas nicht gesehen, was er doch gesehen habe. Erst musste Zadig die Geldstrafe bezahlen, dann erhielt er die Erlaubnis, seine Sache vor dem Rat des grossen Desterham zu verteidigen, und er sprach folgendermassen:

„Sterne an Gerechtigkeit, Abgründe an Wissenschaft, Spiegel der Wahrheit, die ihr das Gewicht des Bleies, die Härte des Eisens, den Glanz des Diamanten und viele Ähnlichkeit mit dem Golde besitzet! Da mir gestattet ist, vor dieser erhabenen Versammlung zu sprechen, so schwöre ich bei Oromasdes, dass ich weder die verehrungswürdige Hündin, noch das heilige Pferd des Königs der Könige gesehen habe. Hört, was mir begegnete. Ich ging in der Richtung nach dem Wäldchen spazieren, wo ich später auf den ehrwürdigen Eunuchen und auf den erlauchten Oberjägermeister stiess. Ich bemerkte im Sande die Spuren eines Tieres, und leicht erkannte ich, dass es diejenigen eines kleinen Hundes waren. Gewisse leichte, langgezogene Furchen, die auf einigen höheren Stellen im Sande zwischen den Fussspuren eingedrückt waren, liessen mich glauben, dass es eine Hündin sei, deren Brüste herabhingen und die deshalb kürzlich Junge geworfen haben müsse. Anderseits zeigten andere Spuren, die seitwärts von den Vorderfüssen die Oberfläche des Sandes beständig gestreift zu haben schienen, mir an, dass sie lange Ohren habe, und weil ich beobachten konnte, dass der Sand immer von der einen Pfote weniger ausgehöhlt war als von den drei anderen, so gelangte ich zu der Erkenntnis, dass die Hündin unserer erhabenen Königin, wenn ich mir gestatten darf es auszusprechen, ein wenig hinke.

Was nun das Pferd des Königs der Könige anbelangt, so will ich euch sagen, dass ich bei meinem Spaziergange auf den Wegen des Waldes einige Abdrücke von den Hufeisen eines Pferdes und zwar alle in gleicher Entfernung von einander bemerkte; deshalb sagte ich mir: es war ein Pferd, das in vollendeter Weise galoppierte. Der Staub an den Bäumen sodann war auf einem bestimmten Wege, der nur sieben Fuss breit war, zur Rechten und zur Linken drei und einen halben Fuss weit von der Mitte des Weges ein wenig aufgewirbelt. Dieses Pferd, sagte ich da zu mir, hat einen drei und einen halben Fuss langen Schwanz, denn dadurch,

dass es ihn nach beiden Seiten hin bewegte, hat es diesen Staub weggefegt. Unter den Bäumen, die einen Bogen von fünf Fuss Höhe bildeten, sah ich, dass kurz vorher viele Blätter von den Zweigen gefallen waren; das Pferd hatte sie also berührt und musste fünf Fuss hoch sein. Sein Gebiss musste notwendigerweise aus dreiundzwanzigkaratigem Golde sein, da es mit den Buckeln gegen einen Stein stiess, der, wie ich bemerkte, ein Probierstein war und an dem ich die Probe machte. Endlich vermutete ich aus den Merkmalen, die es an einer anderen Steinart von seinen Hufen hinterlassen hatte, dass diese mit feinem Silber zu elf Denaren beschlagen seien."

Von allen Richtern wurde die tiefe Weisheit Zadigs und seine Unterscheidungsgabe bewundert, und die Kunde davon gelangte bis zum König und der Königin.

Man sprach von nichts anderem als von Zadig in den Vorzimmern, in der Kammer und im Kabinet, und obwohl viele Magier meinten, man müsse ihn als einen Zauberer verbrennen, befahl der König dennoch, dass ihm die vierhundert Unzen Gold zurückerstattet würden, zu denen er verurteilt worden war.[1])

Vergleichende Anmerkungen.

Die Untersuchung der beiden Stuten, um zu erkennen, welches die Mutter und welches die Tochter sei (erste tibetanische Novelle), wie auch die Prüfung des Sandelholzstammes, um das untere Ende von dem oberen zu unterscheiden, kommt vor in Çukasaptati, Übersetzung von Galanos, 37. und 38. Nacht. In einer speziellen Rezension der Legende des Givaka, einer bedeutenden Persönlichkeit aus der Religionsgeschichte der südlichen Buddhisten[2]) findet sich auch die Unterscheidung zwischen der Stute und dem Füllen; dem Urteil über die beiden Mütter, das dem Cyclus der salomonischen Sagen angehört, geht ein anderes vorher, das dazu dient, den wahren Besitzer eines Paares streitiger Schuhe zu erkennen; die Art indes, wie die Wahrheit hergestellt wird, ist im Wesen dieselbe.

Die Wendung, welche die Unterscheidung der beiden Stuten betrifft, ist zwar dem Umstande zufolge, dass sie in der von A. Weber übersetzten jainistischen Erzählung entstellt erscheint, nicht nur zur näheren Bestimmung des mit der Milch eines anderen Tieres genährten Pferdes, die dann zuerst in der neugriechischen Legende von dem weisen Alten

---

1) Voltaire, Zadig, Conte, Chapitre III.

2) Sie stammt von diesen nach Spence, Manual of Budhism in its modern developement translated from singhalese Mss. London, 1860, S. 220—27). Ihre Altertümlichkeit ergiebt sich klar aus der Existenz der zwei letzten Versionen, dieser nämlich und der anderen von Kandjour, der genannten Legende in der buddhistischen Übersetzung.

und dann in der Novelle von dem griechischen Weisen in den Cento Novelle Antiche begegnet, sondern sogar auch zur näheren Bestimmung eines Pferdes nach den in dem Erdboden aufgedrückten Hufspuren im voraus bestimmt. In anderen orientalischen Varianten hingegen erscheinen die beiden Züge, die verschiedenen Novellen angehören und genau von einander getrennt bestehen, die dann aber in der erwähnten jainistischen Erzählung zur Verschmelzung gelangt sind, wieder gesondert, bleiben aber ein Bestandteil derselben Erzählung.

Der Zug von der Erkennung des Edelsteines erinnert an eine analoge Erzählung in dem Kommentar der Nandî[1]), die dem Abhayakumâra zugeschrieben wird. Der Zug von dem Pferde, das mit der Milch eines fremden Tieres genährt worden (der sich wie auch einige andere Attribute später mit der Folgerung der Merkmale des Pferdes aus seinen auf dem Boden hinterlassenen Spuren verbindet und so ein organisches Ganze in einer einzigen Novelle bildet), findet sich auch in dem spanischen Buche Los exemplos, Kap. 247 (in Gayangos, Escritores en prosa anteriores al siglo XV, Madrid, Rivadeneyra, 1860, S. 508). Dort erkennt ein weiser Mann mit Sicherheit, dass ein Pferd mit Eselsmilch aufgezogen wurde. Diesem Zuge und der ganzen Erzählung begegnen wir nach Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Felix Liebrecht, Berlin, 1851, S. 212 (der den orientalischen Ursprung der Erzählung erkennt) auch in der Novelle von den drei Söhnen des Sultans von Jemen, und besser in der anderen von den drei Abenteurern und dem Sultan, übersetzt von Jonathan Scott, Tales, Anecdotes and Letters from the Arabic and the Persan, Shrewsbury, 1800. Sieh auch die deutsche Übersetzung von Tausend und Eine Nacht von Habicht und von der Hagen, No. 458, und auch dasselbe Werk, Ausgabe von Loiseleur-Deslongchamps, Paris, 1838, S. 689—94. In der Vita des Vergil von Donatus ist diese Anekdote dem grossen lateinischen Dichter zugeschrieben; aber wie Professor Comparetti (Virgilio nel Medio Evo, Livorno 1872, II, 141) bemerkt, fehlt sie in den Hdschr. des Donatus, die vor dem XV. Jahrh. geschrieben sind, so dass man sie sehr wohl für eine spätere Interpolation halten darf.

Was sodann die griechische Erzählung anbelangt, die unter den Texten mitgeteilt wurde, so ist darauf hinzuweisen, dass der Titel der Variante *Πτωχολέων* soviel bedeutet als: der arme Löwe; auch ist es nicht unangebracht zu bemerken, dass der Anfang der Erzählung, in welcher der in Armut geratene Vater die Söhne veranlasst, ihn als Sklaven zu verkaufen, sich auch in der aus einer alt-italienischen Quelle stammenden

1) Die Nandisûtra, ein Werk, das einem gewissen Devarddhigani (der auch Siddhânta abgefasst hat) zugeschrieben wird, verfasst zwischen dem 4. und 5. Jahrhundert der gewöhnlichen Zeitrechnung, ist nach Benfey eine Art von systematisch-hermeneutischer Encyclopädie mit Bezug auf die heiligen Texte.

Erzählung von dem weisen Jünglinge findet, die von Prof. Jagić im Archiv für slavische Philologie l. c. mitgeteilt ist. Dort veranlasst Hercules (der weise Jüngling), nachdem sein Vater Miriados, ein reich begüterter römischer Senator, gestorben, und er mit seiner Mutter Casina, die das ganze Erbgut auf Werke des Wohlthuns verbraucht hat, in Armut geraten, die letztere, ihn zu einem hohen Preise zu verkaufen. Über dieses Motiv vergleiche die Geschichte von dem armen Manne in einer Kollektion von Erzählungen von R. Nissim.[1]) Folgendes ist der Zug, den Jagić a. a. O., III, 578—79 erzählt: Der Prophet Elias erscheint einem armen Manne und befiehlt ihm, ihn als Sklaven zu verkaufen, um sich mit dem Erlös den nötigen Unterhalt für das Leben zu verschaffen. Jener weigert sich, dies zu thun, aber der Prophet besteht darauf, indem er sagt: „Führ meinen Befehl aus und verkaufe mich.“ Ein Offizier des Königs kauft den Elias für 80 000 Denare. Elias wird als sehr geschickter Architekt[2]) vor den König geführt, der von ihm die Vollendung eines grossen Palastes begehrt. Elias vollendet ihn in einem Augenblicke der Nacht und verschwindet dann beim Anbruch des Tages.

Die beiden genannten Erzählungen von dem weisen Alten und dem weisen Jünglinge enthalten in gleicher Weise die Motive der Unterscheidung des Edelsteins und des Pferdes; nur weichen sie in der zweiten Erzählung ein wenig ab und zwar nach folgender Richtung: In dieser bringt der König, um die Geschicklichkeit des Jünglings in der Kenntnis von den Edelsteinen zu erproben, auf einem öffentlichen Platze die allerseltensten Edelsteine des Reiches zusammen, unter welchen der Jüngling den kostbarsten herauswählen soll; derselbe lässt alle unbeachtet und kauft sich einen Edelstein von einem Droguenverkäufer für einen höheren Preis, als der Verkäufer selbst gefordert hatte, sodass der König sich zuerst darüber erzürnt, dann aber, nachdem er den unschätzbaren Wert des Steines erkannt, sich beruhigt. Um sich alsdann zu versichern, ob er ein vollkommener Pferdekenner sei, lässt er auf dem öffentlichen Marktplatze die edelsten Rosse des Reiches zusammenbringen, unter welchen der Jüngling das wertvollste herauswählen soll; indes auch bei dieser Gelegenheit lässt er alle unbeachtet und kauft zu einem viel höheren Preise, als gefordert war, ein Pferd, das ein armer Mann zum Verkauf anbietet, obgleich dasselbe ein elendes Aussehen und nur vier Zähne hat. Der König ist bei diesem Anblick auf den Jüngling erzürnt, aber dann beruhigt er sich. Der Jüngling rät dem Könige, das Pferd ein ganzes Jahr hindurch wegen

---

1) Sieh darüber Perles, Rabbinische Agada's in 1001 Nacht, ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung orientalischer Märchen, in Fränkels Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judenthums, 1873, Februar, S. 68—69.

2) Eine unbestimmte Reminiscenz an Viçvakarman (der alles ausführt, konstruiert), einen indischen Architekten des Dio Indra, der sehr geschickt und behende im Erbauen von Palästen ist.

seines zarten Alters in Ruhe zu lassen, da es sich noch nicht gut entwickelt habe; der König hingegen verlangt, dass dasselbe mit drei anderen edlen Rennpferden um den Preis laufen soll; es versucht die Probe, besteht sie, aber stirbt daran.

Vorher habe ich bemerkt, dass sich die Besonderheit, die auf die nähere Bestimmung des mit der Milch eines fremden Tieres genährten Pferdes Bezug hat, mit anderen Besonderheiten und auch mit derjenigen, welche die Bestimmung der Merkmale des Pferdes aus den auf dem Boden eingedrückten Spuren betrifft, vereinigt hat und nun in einigen Erzählungen hiermit vermischt begegnet. Dieselben fangen gewöhnlich mit der Teilung der Erbschaft zwischen mehreren Söhnen nach dem Tode des Vaters an, einer Episode, die das Objekt einer Fabel des Phaedrus (II, 5) und La Fontaine (Fabl. II, 20) bildet; von diesen beiden Fabeln geht Herr René Basset bei seiner genannten Studie in der Mélusine l. c. aus.

Einer solchen Vermischung von Eigentümlichkeiten begegnet man schon in dem Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo, per opera di M. Christoforo Armeno dalla persiana nell' italiana lingua trasportato[1]). Die Erzählung umfasst drei Teile. Die beiden ersten entsprechen den vorhergenannten Zügen; in der That geben die Söhne des Giaffar, des Königs von Serendippo, eine Probe ihres nicht ungewöhnlichen Scharfsinns, indem sie, ohne etwas davon gesehen zu haben, ein Kameel und seine Traglast beschreiben und dann erraten, dass der ihnen vorgesetzte Wein aus Trauben gepresst ist, die auf einem Grabe gewachsen sind, und dass das Lamm, von dem sie speisen, mit der Milch einer Hündin genährt wurde. Diese beiden letzteren Momente kehren in Verbindung mit einem anderen, dem des Haarschneidens, das in der Nacht an jemandem vorgenommen wird, um ihn bei Tage herauszukennen (einem Momente, der zu der Erzählung von dem listigen Räuber gehört), in einer volkstümlichen ungarischen Novelle bei Stier (Ungarische Sagen und Märchen, Berlin 1850) wieder. Die Novelle führt den Titel: Der Traum. Der Inhalt ist folgender: Einem Magyaren und einigen seiner Genossen, die verkleidet in das Lager des Königs der Tataren eingedrungen sind, lässt dieser ein Abendessen bereiten, und da er ihnen misstraut, veranlasst er seine Mutter, eine geschickte Zauberin, auf sie aufzupassen. „Was für einen guten Wein hat doch der Fürst!" sagt die Frau. — „Ja", erwidert einer von ihnen, „aber er enthält Menschenblut." Die folgende Nacht drängt sich die Zauberin in gleicher Weise in die Kammer der Gäste ein und sagt: „Was für gutes Brot hat doch der König der Tataren!" — „Sehr wahr", sagt ein anderer, „aber es ist mit der Milch einer Frau zubereitet." Der König sagt alsdann zu einem der Jünglinge, er solle

1) Herausgegeben von Heinr. Gassner, Erlangen, 1891; genauer Abdruck nach der ersten Ausgabe von Venedig, Trammezzino, 1557, der viele andere von den Bibliographen verzeichnete Ausgaben folgten.

beweisen, inwiefern Menschenblut in dem Weine enthalten sei. Jener fordert ihn darauf auf, seinen Kellermeister zu sich zu bescheiden, um es sich sagen zu lassen. Am ganzen Leibe zitternd erscheint dieser und bekennt, dass er sich beim Füllen des Fasses mit dem Messer in den Finger geschnitten habe, wobei ein Tropfen Blut in das Fass gefallen sei. Der König fragt alsdann, wieso sie denn hätten sagen können, dass in dem Brote Milch von einem Weibe enthalten sei. Der Jüngling erwidert, er möge die Bäckerin rufen lassen, um es sich sagen zu lassen. Man befragt diese, und sie erwidert, dass, da sie ihr Kind gerade an der Brust hielt und säugte, die Milch da, wo sie das Brot knetete, hineingetropft sei. Die beiden Züge wiederholen sich viermal in einer volkstümlichen kanaonianischen Novellette, die von Herrn Minayef (Professor an der Universität zu Petersburg) im Norden von Hindustan aufgefunden worden ist. Sie ist betitelt: Die vier scharfsinnigen Brüder und steht bei J. P. Minayef, Indiyskiya skazki i legendi (in russ. Sprache), St. Petersburg. 1877, S. 69—71. Die vier Brüder befinden sich hier auf der Suche nach Bräuten: einer errät, dass sich ein Pferdehaar unter den vier Tüchern seines Bettes befindet; der zweite spürt einen Büffelgeruch in der Kuhmilch; der dritte spürt den Geruch von einem Urd (Dolichos pilosus) in der Halava (einer süssen Speise); der vierte den Geruch von Menschen in dem Fleische eines jungen Bocks.[1])

Der Zug von den Merkmalen des Pferdes, die aus den auf dem Boden eingedrückten Spuren erschlossen werden, ist ebenfalls in zwei gleich der vorangehenden in der Mélusine a. a. O. mitgeteilten Novellen verschieden. In der Novelle von Aammamallen und Elias (Hanoteau, Grammaire tamachek', Paris 1860, VI, No. 7, S. 146—52)[2]) stellt nämlich der erste, um den Scharfsinn seines Enkels zu prüfen, drei alte Kameele im Thale auf, das eine blind, das andere räudig, das dritte mit verstümmeltem Schwanz. Er schickt den Enkel nach der Stelle hin und befragt ihn dann bei seiner Rückkehr: „Woran erkennst du denn, dass ein altes Kameel blind sei oder dass es umgekehrt seine beiden Augen habe?" — „Das blinde Kameel frisst immer an der Seite seines gesunden Auges." — „Und das räudige Kameel?" — „Man erkennt es daran, dass es sich an allen Bäumen reibt, auf die es stösst." — „Und was bestimmt dich, ein Kameel mit verstümmeltem Schwanze zu unterscheiden von einem Kameel, dessen Schwanz nicht verstümmelt ist?" — „Wenn das Kameel, das keinen Schwanz mehr hat, mistet, so bleibt der Unrat auf einem Haufen liegen, während hingegen dasjenige, das seinen Schwanz hat, sich desselben bedient, um den Mist da- und dorthin auseinander zu streuen."

In einer volkstümlichen Novellette der Südslaven[3]) sind die eigen-

1) M. Dragomanoff in Mélusine, Bd. II, No. 24 (vom 5. Dezember 1885).

2) René Basset in Mélusine, Bd. III, No. 6 (vom 5. Juni 1886).

3) R. B., Mélusine, Bd. II, 1885.

tümlichen Züge so umgestaltet, dass sie fast gar nicht mehr zu erkennen sind. Dieselbe ist betitelt: Die drei weisen Brüder und trägt ein sehr deutliches muselmännisches Gepräge; man findet sie in Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne skupio N. Tordinae, 1884; Krauss, Sagen und Märchen der Süd-Slaven, Bd. II, Leipzig, 1884, No. 122. Der betreffende Zug lautet: Drei Brüdern stiehlt ein Unbekannter die Stute; kaum haben sie es bemerkt, als sie beschliessen, mit Hilfe ihres Verstandes zu ergründen, wer sie ihnen geraubt habe. Der eine sagt: „Es muss ein grosser Mann gewesen sein.“ — „Wenn er gross ist, ist er auch blond“, sagt der zweite. — „Wenn er blond ist, trägt er einen langen, schönen Bart“, fügt der dritte hinzu; „gleichwohl ist die Stute nicht zu sehen; verfolgen wir ihn“! Sie durchstreifen die Ebene und begegnen unterwegs einem Manne mit denselben Merkmalen, die eben genannt worden sind, nämlich von hoher Figur, mit blondem Haar und langem, schönem Bart; indes sehen sie keine Stute bei ihm. Sie fallen wütend wie Hornisse über ihn her, packen ihn, fordern Rechenschaft von ihm über die Stute und verlangen, dass er sie ihnen zurückstelle. Als jener sich in einer so schlimmen Lage sieht, sucht er sich von ihnen zu befreien und bittet und beschwört sie, ihn in Frieden ziehen zu lassen; denn weit entfernt, die Stute gestohlen zu haben, habe er sie nicht einmal gesehen. Aber die drei Brüder verharren bei ihrer Forderung, sie ihnen zurückzustellen und ihrer Drohung, ihn des Diebstahls anzuklagen. Als sie dann sehen, dass sie nichts damit erreichen, lassen sie ihn vorangehen und führen ihn zum Qadhi von Travnik. Dieser fragt sie, was sie von ihm wollen; sie antworten ihm einstimmig: „Dieser Schurke hat uns die Stute gestohlen; deshalb haben wir dich aufgesucht, damit du dafür sorgst, dass sie uns bezahlt werde.“ — „Woraus schliesst ihr, dass er sie euch gestohlen habe?“ — „Mit Verlaub, edelmütiger Effendi, wir haben uns gegenseitig beraten und haben volle Gewissheit, dass er allein der Dieb sein kann.“ Nach Beendigung der Unterredung zieht sich der Qadhi in das anstossende Zimmer zurück, umwickelt eine Citrone mit einem grossen Tuche, hüllt das Ganze in einen Sack ein, bringt es so vor die Brüder und sagt zu ihnen, wenn es ihnen gelingen würde, zu erraten, was in den Sack gehüllt sei, werde er ihnen die Stute bezahlen; wo nicht, werde er ihnen hundert Stockhiebe auf die Fusssohlen geben lassen. Der Erstgeborene beginnt: „Mag jenes sein, was es will, es ist rund.“ — „Wenn es rund ist, ist es gelb“, sagt der zweite. — „Wenn es gelb ist“, schliesst der letzte, „ist es eine Citrone.“ In der That findet man, als man das Ding aus dem Sacke nimmt und das Tuch loslöst, eine Citrone darin versteckt. Der Qadhi indes, noch nicht ganz überzeugt, behält, um noch eine Probe zu haben, die drei Brüder während der Nacht bei sich. Zum Abendtisch lässt er sein Hündchen für sie schlachten und auftragen. Als sie sich gar wohl daran hatten sein lassen, sagt er zu ihnen, wenn sie erraten würden, wovon

das Fleisch herrühre, würde er ihnen die Stute bezahlen[1]); wo nicht, würde er ihnen hundert Stockhiebe auf die Fusssohlen geben lassen. Der Erstgeborene beginnt: „Mag es sein, was es will. es streift umher.“ — „Wenn es umherstreift, schnüffelt es überall herum.“ — „Wenn es herumschnüffelt, ist es ein Hündchen.“ — Der Qadhi springt von seinem Stuhle empor und ruft laut: „Ihr habt es erraten, ich werde euch bezahlen“, und er giebt ihnen den vollen Preis für die Stute.

Mit dem Gegenstande, der in der neugriechischen Erzählung von dem weisen Alten und der weiteren von dem weisen Griechen in den Cento Novelle Antiche behandelt ist, ist auch die dritte der Cinque novelle antiche inedite verkettet, die von dem verstorbenen Giovanni Papanti, der dieselben aus anonymen Predigten des 15. Jahrhunderts hervorzog, zur Hochzeit D'Ancona-Nissim in Livorno, gedruckt bei Francesco Vigo, 1851, veröffentlicht wurde. Zum Zwecke fernerer Vergleiche sieh über unseren Gegenstand mit Bezug auf die genannte Novelle des Novellino (vergl. über diese die Anmerkungen des Professors A. D'Ancona in seiner Arbeit: Le fonti del Novellino, veröffentlicht in der Pariser Romania, Bd. III, 1874, S. 164—165) Dunlop in dem oben citierten Werke, S. 487, Anm. 282: über die summarisch im Texte mitgeteilte Novelle des Sercambi den Artikel von Giuseppe Rua, Einige Erzählungen des Giovanni Sercambi (übersetzt von D. Brauns), No. 1: De sapientia in Veckenstedts Zeitschr. für Volkskunde, Bd. II, S. 250. Rua bemerkt, dass die Novelle dem Cyclus von Novellen angehört, über den Prof. A. Wesselofsky eine Untersuchung im Archiv für slavische Philologie, IX, S. 308 unter dem Titel: Eine Märchengruppe veröffentlicht hat; für die Erzählung: Peregrinaggio dei tre figliuoli del re di Serendippo, sieh die bibliographischen Nachweise im XVIII. Bd. des Giornale storico della letteratura italiana, S. 473—74 rücksichtlich der letzten Ausgabe von Gassner; und für die Erläuterung dazu vergleiche auch Th. Benfey in Orient und Occident, Fränkel in der Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judenthums, Februar 1873, und Huth in der Zeitschrift für vergleichende Litteratur-Geschichte und Renaissance-Litteratur, neue Folge, Bd. II, S. 404 ff.: Die Reisen der drei Söhne des Königs von Serendippo. Über neue Analysen und Vergleichungen sieh ferner Albertazzi, Romanzieri e romanzi del 500 e del 600, Bologna, 1891, S. 113 ff.; endlich über die verschiedenen Varianten der orientalischen Erzählung vergl. den oben schon citierten Artikel von René Basset: Une fable de La Fontaine et les Contes orientaux in der Mélusine, Bd. II, No. 22 und die Ergänzung dazu von ebendemselben in

1) Es ist interessant, diese Probe mit derjenigen zusammenzustellen, welcher Krösus die Orakel unterzieht, bevor er sie befragt, infolgedessen nur die Orakel von Delphi und des Amphiaraus siegreich hervorgehen (Herodot, I, 46—49).

der Mélusine, Bd. III, No. 6, wie auch zwei andere Ergänzungen von Israël Levi, Mélusine, Bd. II, No. 23 und von Prof. Michael Dragomanoff, Mélusine, Bd. II, No. 24. Es sei auch an den mehrfach citierten Artikel von Jagić im Archiv für slavische Philologie, Bd. III erinnert.

Und nun, nachdem die vergleichenden Hinweise zu den verschiedenen Novellen der von uns behandelten Gruppe, sowie die bibliographischen Notizen über dieselben und die an sie geknüpften Untersuchungen beendet sind, sei es mir gestattet, dem Scharfsinn und der Kraft des menschlichen Geistes, die in den Hauptthelden und anderen Persönlichkeiten derselben Erzählungen hervortritt, einige Bemerkungen zu widmen. Der Schluss der oben citierten Erzählung Voltaires (die, wie in Parenthese angenommen werden darf, zwar wie die andere von Sercambi aus orientalischen Quellen geschöpft ist, wenn man auch das Bindemittel davon nicht klar erkennt, die uns aber eher eine geistvolle Parodie als eine wirkliche Reproduktion wegen der scharfsinnigen Vervielfachung der Merkmale des Hundes und des Pferdes, die den von ihnen unterwegs auf dem Boden hinterlassenen Spuren entnommen sind, darbieten mag) jener Schluss, sage ich, zeigt klar die Absicht der Erzählung, sowohl in den späteren Bearbeitungen, als auch, und vielleicht noch viel mehr, in der ursprünglichen Form. Und hier erinnere man sich der ersten Verse der Canzone Petrarcas (Nr. 2 im 4. Teil des Canzoniere), die auf die berühmte Persönlichkeit anspielen, an die sie gerichtet sind (Cola di Rienzi, Tribun der römischen Republik, oder Stefano Colonna il Giovane, Senator von Rom):

> Spirto gentil che quelle membra reggi
> Dentro le qua' peregrinando alberga
> Un signor valoroso, accorto e saggio . . . .

und der verständigen Erklärung, die Carducci dazu gegeben hat: Der Dichter spricht zu dem vornehmsten Teil der Seele, in dem Tüchtigkeit, Kraft, Klugheit und Weisheit wohnen, Eigenschaften, die auch in ungebildeten Leuten möglich sind, daher das bekannte toskanische Sprichwort: Contadini, scarpe grosse e cervelli fini. Und so that Sallust einen treffenden Ausspruch, als er in der Einleitung zum Jugurthinischen Kriege § 1 auf diese Macht des Geistes in den Worten hinwies: Dux atque imperator mortalium animus est, qui ubi ad gloriam virtutis via grassatur, abunde pollens, potensque et clarus est . . .; und dann fügt er hinzu: Quod si hominibus bonarum rerum tanta cura esset, quanto studio aliena, ac nihil profutura, multumque etiam periculosa petunt . . . . . . eo magnitudinis procederent, ubi pro mortalibus gloria aeterni fierent. In der Einleitung zur Catilinarischen Verschwörung sagt Sallust, dass der Mensch mit den Göttern den Geist gemein habe, der zur Herrschaft über den Leib bestimmt sei (auch Cicero nennt den Geist ein Teilchen von der Gottheit); er fügt hinzu, dass man, bevor man irgend etwas

beginne (ein Urteil, eine Rede, eine Schrift, eine Handlung). sich erst vom Geiste Rat holen und darauf handeln müsse, sodass der Rat des Intellects (d. h. die Reflexion) und die Handlung sich gegenseitig unterstützten (daher die den Menschen betreffende Formel des Descartes: Cogito, ergo sum; daher auch das Motto G. Mazzinis: Pensiero e azione). Er bemerkt dann noch: In bello plurimum ingenium posse, und darauf: Quodsi regum atque imperatorum animi virtus in pace ita ut in bello valeret, aequabilius atque constantius sese res humanae haberent, neque aliud alio ferri, neque mutari ac misceri omnia cerneres. Voltaire drückt in folgenden zwei Denksprüchen die Bedeutung des Geistes aus: L'argent fait tout, mais la vertu passe tout; Tous les hommes sont égaux, ce n'est pas la naissance, ce n'est que la seule vertu qui fait leur différence. Deshalb sagte ehedem Giusti in einem seiner Epigramme zum Marchese Gino Capponi: Gino mio, l'ingegno umano, | Partori cose stupende, und Sallust schrieb in der Einleitung zur Catilinarischen Verschwörung den Spruch: Quae homines arant, navigant, aedificant, virtuti omnia parent. Man verzeihe mir diese doktrinäre Abschweifung zur Rechtfertigung des Umstandes, dass der menschliche Scharfsinn in einigen legendenhaften Persönlichkeiten aus der Tradition bisweilen in übertriebener Weise personificiert erscheint, so im Bertoldo aus der italienischen, im Marcolfo aus der slavischen (woraus später in der italienischen eine Frau Marcolfa geworden ist), im Sanct Josaphat aus der christlich-occidentalischen Tradition, einer christlichen Vermummung des Gotama Buddha, mit denen sich nicht minder als Jivaka der indische Bertoldo, der aus einem Bauer König Mahausadha wurde, die indische Marcolfa, die zur Königin Viçakha wurde, und der jainistische Rohako, nach der geistreichen Hypothese des Prof. F. L. Pullé in der gelehrten Vorrede zu seinem schönen Werke: Un progenitore indiano del Bertoldo verknüpfen. Hier wäre es auch am Platze, an Virgil, „il savio gentil che tutto seppe“ (Inf. 7,3), „il mer di tutto il senno“ (Inf. 8,7), zu erinnern, der bei Dante die Wissenschaft von den letzten Ursachen und in der Volkstradition die Geheimwissenschaft oder die Nekromantie versinnbildlicht, die Wunder wirkt (wie in den von uns behandelten Novellen der Scharfsinn des Hauptthelden oder der Hauptheldin, dank der induktiven Verknüpfung der sichtbaren Wirkungen, d. h. der Spuren, die Elephant, Kameel, Hund und Pferd in den Boden gedrückt, mit der Ursache, d. h. ihren physischen Merkmalen, eine feine Reminiscenz, wie ich glaube, an Mahaushadha, den grossen Arzt (Mahaushadha — gâtaka), in welchem Buddha versinnbildlicht ist, der dasselbe Attribut hatte, da er mit einer wunderbaren Spezerei in der Hand geboren wurde[1]), und auch eine Reminiscenz

1) Es ist dies eine von den früheren Legenden des Buddha; der Originaltext von diesem gâtaka, sagt Pullé, ist noch nicht bekannt, aber einen Teil davon, der aus einer

an Jivaka oder Givaka (d. h. Verleiher des Lebens), dessen Name fast synonym mit dem vorigen ist und welcher, weil ein Fürst, auch als König der Ärzte begrüsst wurde und der sich in der Heilkunde ausserordentlich berühmt gemacht hat.[1]) Wir wollen auch darauf hinweisen, dass die Plumpheit und Hässlichkeit des Körpers an Bertoldo und andern von der Volksphantasie geschaffenen Typen die grösste Geistesschärfe und Schlauheit nicht ausschliesst, im Gegenteil sogar voraussetzt, wodurch das lateinische Sprüchwort: Cave a signatis vollkommen bewahrheitet und die nicht gerade seltene Ausnahme von der bekannten Regel: Mens sana in corpore sano bestätigt wird. Augenscheinliche Belege für dieses Verhältnis sind unter den Gelehrten unser Giacomo Leopardi und der Franzose Blaise Pascal, und im gewöhnlichen Leben die Frau, die das sogenannte schwache, aber auch anmutige Geschlecht darstellt (sodass Schwäche und Anmut bei der Frau, wie auch die Schönheit und Lieblichkeit der Blumen miteinander gehen) und deren unglaubliche Feinheit des Geistes und Schlauheit bekannt sind, sodass nach einem bekannten Sprichwort das Weib eine List mehr besitzt als der Teufel, die Personificierung der Bosheit und Verschlagenheit: daher der Teufelscharakter der Schlange, des Sinnbildes der Klugheit. Und nicht ohne Grund erzählt schon Franco Sacchetti in einer seiner Novellen von einem Blinden, dass ihm durch den ausserordentlichen Scharfsinn seines Geistes gelingt, den Ort zu entdecken, wo ein Dieb das ihm gestohlene Geld verborgen hat, um anzudeuten, wie auch in der intellektuellen und moralischen Ordnung sich das Gleichgewicht der Kräfte vollkommen bewahrheitet, sodass die Natur den körperlichen Defekt mit einem geistigen Überschusse ausgleicht: infolgedessen sieht der körperlich Blinde um so schärfer mit dem Auge des Geistes und ist das körperlich schwache Weib um so stärker an durchdringender Kraft des Geistes, d. h. an Schlauheit. Es verlohnt sich daher, mit Pullé zu fragen: „Darf es uns also Wunder nehmen, wenn vom Glücke weniger begünstigte, aber nicht weniger rechtmässige jüngere Brüder St. Josaphats, ein Marcolfo und ein Bertoldo, durch Vermittelung Mahaushadhas und Rohakos auf das Erbe Buddhas Anspruch machen? Zwischen dem indischen Vorbilde und Bertoldo bewegen sich aber dieselben Unterschiede, die schon zwischen der Zeit, der Gesellschaft und dem idealen Zwecke bestanden, der beide jeweilen hervorgebracht hat. Zudem drückte auf die occidentalische Persönlichkeit die traurige Erbschaft des missgestalteten Körpers, den von der Sphinx

---

anderen buddhistischen Quelle entnommen ist, bietet uns Rhys Davids in seinen Buddhist Birth Stories dar.

1) Weil „primus et ultimus sunt in honore pares“, lassen sich Virgil, das Symbol der Wissenschaft der letzten Ursachen, Mahaushadha (Buddha, der Weise, der Erleuchtete par excellence) und Givaka, sein allegorisches zweites Gesicht, die Personifikationen der Ayur (Medizin), der ersten unter den Wissenschaften des Sichtbaren, der Wissenschaft des Lebens bei den Indiern, sehr wohl miteinander verbinden.

des Ödipus bis zu Thersites und Äsopus die klassische Tradition, von Asmodeus bis auf Marcolfo die mittelalterliche dem Typus des verlumpten Wahrsagers und des geilen Volksweisen aufgedrückt hatten und für den sie das Kostüm aus der Zeit der Zwerge und Possenreisser bewahrten. — Indes auch durch den rohen Stoff des Bertoldo weht der Hauch einer gewissen Idealität. Es ist das Gewissen der unter der brutalen Gewalt seufzenden Volksmassen, welches zwischen der Schlauheit und dem Spott hindurch seinen Protest erhebt, welches unter einem den Schmerz schlecht verhehlenden Lächeln die Rechte der Natur und der Vernunft gegen die verwegene Gewalt verficht. — So erhält sich hinter den mannigfaltigen Arten der Erscheinung doch immer der Grundgedanke einer und derselben Erzählung. Der Stoff ist ewig. Er zieht durch die Jahrhunderte dahin, indem er von dem Geist und den Neigungen, die ihn bewegen, Gestalt und Ausdruck annimmt. Auch nicht die Wiederklänge der alten Weisheit Buddhas, des Erleuchteten, in dem Bewusstsein des rohen apenninischen Volkes, das aus dem halbgebildeten Verstande Croces zurückstrahlte, konnten uns eine von Bertoldo verschiedene Erscheinung einbringen. Aber die Forschung, welche die Reihe der Umgestaltungen wieder vereinigt, setzt aus den zerstreuten Gliedern das vollständige Urbild der Schöpfung wieder zusammen; jenes Urbild, in dem der Mensch zu verschiedenen Zeiten und nach seiner verschiedenen Manier dieselbe ihm immer gleich teure That zu idealisieren suchte: „die That des Verstandes, der über die armselige Form hinaus die Wirklichkeit der Dinge trifft; der über das Wort des Gesetzes den Geist der Humanität triumphieren lässt.“[1])

Dass in Wahrheit diese Schlussabschweifung über den ausgezeichneten Scharfsinn des menschlichen Geistes und seine ungewöhnliche Kraft nicht unpassend war, beweisen die vorhin angestellten Vergleiche über die verschiedenen Typen des Erzählungsstoffes, die kurz zuvor mitgeteilten geistvollen Bemerkungen Pullés, das Wesen selbst der behandelten Novellen und die Stelle, die eine von ihnen, die jainistische, in dem Werke einnimmt, dem sie entnommen wurde. In der That bildet letztere mit den anderen Novellen eine Gruppe, die dem Kommentar des Malayagiri zu einem der Werke des jainistischen Siddhânta, dem Nandisûtra, entnommen ist; auf den Text dieses Kommentators bezieht, wie der genannte Prof. Pullé bemerkt, Râgaçekara direkt seine eigene Bearbeitung. Nach einer Einleitung von fünfzig Versen, die das Lob des Mahâvîra, die Liste der vierundzwanzig Gina, die Reihenfolge der Patriarchen und Lehrer der jainistischen Lehre bis zum Vorgänger des Dvarddhigani enthält, beginnt

1) Ich bitte den gelehrten und anspruchslosen Professor des Sanskrit an der Kgl. Universität zu Pisa um Vergebung wegen des Plagiats, das ich an einer der enthusiastischesten und feinsten Stellen aus seiner vortrefflichen Monographie begangen habe, womit ich den deutschen Lesern ein anmutiges Geschenk habe machen wollen.

die Nandî mit der Behandlung des Begriffs ṇâṇa = sanskr. gnâna, und seiner verschiedenen Kategorieen. — Eine davon, die bedeutendste, ist der parokkhaṇâṇa = sanskr. paroksagnâna[1]), welche wieder eingeteilt wird in âbhinivahiya = sanskr. âbhinibodika und in sua-parokkhaṇâṇa = sanskr. çruta-paroksagnâna, oder in die Erkenntnis, in das durch Unterweisung erworbene Wissen (çruta) und in die intuitiv gewonnene Wahrheit, die durch die Kraft des Intellekts erworben ist. Dann werden eben bei der Besprechung dieser Ordnung von Arten des Erkennens als Beispiele die Titel der Erzählungen angeführt, die der Kommentator weitläufig erklärt.[2]) Soweit Pullé, dessen hochbedeutsamer Monographie ich diese Angaben entlehnt habe, die geeignet sind, vorstehende Abschweifung über den Scharfsinn des menschlichen Geistes zu rechtfertigen. Darum hat dann der wackere Mann im Besitze seines Wissensschatzes, jenes unvergleichlichen Reichtums, der ohne Zweifel jeden anderen weit übertrifft, weil er wohl erworben ist und deshalb niemals verloren gehen kann, inmitten der Trostlosigkeit eines Schiffbruchs oder der Feuersbrunst einer Stadt vollkommen Recht, mit Simonides oder Bias ruhig und leidenschaftslos zu bleiben und auf die Frage der um den Verlust ihrer Habe besorgten und über solche Ruhe betroffenen Genossen zu antworten: Omnia bona mea mecum porto; und mit vollem Recht darf daher Petrarca in der Canzone an Giacomo Colonna folgende begeisterte Verse an diesen richten:

Tu ch'hai, per arricchier d'un bel tesauro,
Volto l'antiche e le moderne carte,
Volando al ciel con la terrena soma . . . .

Sessa Aurunca, Prov. Caserta, Italien.

---

1) Paras + aksa wörtlich: jenseits der Augen, was ausserhalb ist, sich dem Gesicht entzieht und nur für den inneren Sinn wahrnehmbar ist; es ist das Gegenteil von pratyaksa, wörtlich: vor den Augen, mit dem Sinnesorgane wahrnehmbar.

2) Der Ausdruck âbhinibodhika, abgeleitet von einem mutmasslichen abhiniboda, findet sich in den Sanskritwörterbüchern nicht, da Wort und Sinn rein buddhistisch und jainistisch sind. Zusammengesetzt aus der Wurzel bud (dessen part. perf. pass. buddha = der Wache, der Erleuchtete ist) und den Präfixen abhi + ni, bezeichnet er das Erwachen und Sichhinwenden des Geistes zu dem Objekt; das charakteristische psychologische Verfahren, durch das sich die buddhistische und jainistische Auffassung von der brahmanischen bei der Grundthätigkeit der Erkenntnis unterscheidet (Pullé).

Die Zahlen im dänischen Brauch und Volksglauben.

Von **H. F. Feilberg.**

(Schluss von S. 256.)

Ausserhalb des religiösen Unterrichts und der Novelle haben die Zahllieder noch eine andere Verwendung gefunden. Man hat bei uns eine ganze Menge von „Ramser"[1]); die Auszählreime übergehe ich, lange, sinnlose, hin und wieder gereimte Hersagungen, deren Wirkung auf einem ernsten Gesicht und der Zungenfertigkeit des Vortragenden beruhen und die oft ein schallendes Gelächter erwecken. Es müssen deren ja doch wohl auch anderswo vorkommen; aber nur eine erinnere ich mich im Auslande gedruckt angetroffen zu haben, in den Blättern für Pomm. Volkskunde, I, 29, 4: „Eine ergötzliche Predigt", welche unseren „Ramser" sehr ähnlich ist. Unter diesen werden einige für gesellschaftliche Pfänderspiele benützt; beispielsweise nenne ich ein Zahllied, das sich in sehr vielen Varianten unter uns findet und noch heutzutage oft bei gesellschaftlichen Zusammenkünften junger Leute benutzt wird. Ich führe zwei Hauptvarianten an. Man sitzt um einen Tisch; der Anführende nimmt eine Karte, die er seinem rechten Nachbarn mit dem ersten Satze reicht; der Empfänger reicht sie mit denselben Worten weiter. Wenn die Karte zum ersten zurückkehrt, fügt er einen neuen Satz hinzu, womit sie wiederum von Mann zu Mann die Runde macht, und so wird fortgefahren, bis die Karte mit der ganzen „Predigt" ihre Runde vollendet; man geht dann wieder rückwärts, bis man zum ersten Satze allein gelangt; wer aber etwas vergisst, stottert oder fehlspricht, muss Pfand geben.

I.

Første juledag Sankte Morten vi gav
1 fugl på min hånd, og den tager ingen.
Anden juledag Sankte Morten vi gav:
1 fugl på min hånd, og den tager ingen,
2 fiske i min flod.

Und auf diese Weise wird fortgefahren, bis die ganze Predigt lautet:

	Am ersten Weihnachtstage gaben wir St. Martinus
1 fugl på min hånd, og den tager ingen,	1 Vogel auf meiner Hand, niemand kann ihn nehmen,
2 fiske i min flod,	2 Fische in meinem Flusse,
3 höns udi min gård,	3 Hühner in meinem Hofraum,
4 spanske haner,	4 spanische Hähne,

1) Franz. randonnées; Predigten?

5 får, ja, visselig et svin,	5 Schafe, ja, wahrhaftig ein Schwein,
6 horn,	6 Hörner,
7 gårde,	7 Gehöfte,
8 gangere grå,	8 graue Zelter,
9 søer og 9 grise i hver so,	9 Sauen, in jeder Sau 9 Ferkel,
10 køer og 10 kalve i hver ko,	10 Kühe, in jeder Kuh 10 Kälber,
11 byer, 11 gårde i hver by, 11 huse i hver gård, 11 stuer i hvert hus, 11 kamre i hver stue, 11 vråer i hvert kammer, 11 kjællinger i hver vrå.	11 Dörfer, 11 Gehöfte in jedem Dorfe, 11 Häuser in jedem Gehöfte, 11 Stuben in jedem Hause, 11 Zimmer in jeder Stube, 11 Winkel in jedem Zimmer, 11 alte Weiber in jedem Winkel.
12 sogne, 12 kirker i hvert sogn, 12 altre i hver kirke, 12 præster for hvert alter, 12 kjoler på hver præst, 12 bælter om hver kjole, 12 ringe om hvert bælte, 12 punge ved hver ring, 12 skillinger i hver pung.	12 Kirchspiele, 12 Kirchen in jedem Kirchspiele, 12 Altäre in jeder Kirche, 12 Prediger vor jedem Altare, 12 Pfarröcke an jedem Prediger, 12 Gürtel an jedem Rocke, 12 Ringe um jeden Gürtel, 12 Beutel an jedem Ringe, 12 Pfennige in jedem Beutel.

II.

1 stegehöne,	1 Huhn zum braten,
2 kokke,	2 Hähne,
3 trapper,	3 Treppen,
4 fede galte,	4 fette Barge,
5 flåede får,	5 geschundene Schafe,
(6) en so med 6 grise,	eine Sau mit 6 Ferkeln,
7 ottinger sild,	7 Fässer Heringe,
8 par tamme okser,	8 Paar zahme Ochsen,
9 nybære kør foruden patter og yver,	9 frischmilchene Kühe ohne Zitzen und Euter,
10 himmelblå kattepander, stegte i en kobberpande, til de bliver sorteblå, så kan du selv strø peber og salt på.	10 himmelblaue Katzenschädel in einer kupfernen Pfanne gebraten, bis sie schwarzblau werden, du magst dann selber Pfeffer und Salz aufstreuen,
11 gråhårede bukke, deres horn er både hårde, hule og trinde, dem kan du slå i dine træsko med pinde, så at du ikke skal gå dem vinde,	11 grauhaarige Böcke, ihre Hörner sind hart, hohl und rund, du kannst sie in deine hölzerne Schuhe durch Pflöcke festmachen, dass du sie nicht schief gehest,
12 abildgrå heste, der står i kongens stald med forgyldte sadler og bidsel på, somme er rumphalede, giver agt derpå, slå din næse deri.	12 apfelgraue Pferde, sie stehen im Stalle des Königs, haben goldene Sattel und Zäune, einige sind stumpfschwänzig, andere rumpfschwänzig; nehmet alles in acht, stecke deine Nase darein!

Diese „Predigten“ werden immer damit eingeleitet: Am ersten Christtage die Frau oder mein Bruder mir gab, oder: Was will die Frau am ersten Christtage zu Mittag essen? am zweiten u. s. w. Ebenso anderswo; denn es ist mit diesen sinnlosen Reden wie mit so vielen anderen Volksüber-

lieferungen der Fall, dass sie in weiten Kreisen verbreitet sind; sie kommen, wer weiss woher, fliegen umher wie mit Flaum versehene Samen, nisten sich ein, bald hier, bald dort, ändern Form und Farbe in den neuen Umgebungen und sind doch überall kenntlich. Ich lasse eine schwedische Variante[1]) folgen:

Jag gick till min broder 13. dag jul; jag fick 13 gårdar (Gehöfte), 13 byggningar (Gebäude) på hvar gården, 13 rum (Zimmer) i hvar byggning, 13 sängar (Betten) i hvart rummet, 13 bolstrar (Kissen) till hvar sängen, 13 pigor (Dirnen) till hvar bolster, 13 drängor (Burschen) till hvar piga, 13 vaggor (Wiegen) till hvar drängen, 13 barn (Kinder) i hvar vagga, 13 käringer (alte Weiber) till hvart barnet, 13 skålar (Schüsseln) till hvarje käring, 13 skedar (Löffel) till hvar skålen, 13 spiror (Stiele) på hvar skeden, 13 ringor (Ringe) på hvar spira, 13 gryn (Graupen) i hvar ringen, 13 kycklingen (Küchlein) till hvart grynet; 12 kyrkor, 12 altare i hvar kyrka, 12 prester till hvart altar, 12 bälten (Gürtel) om hvar presten, 12 väskor (Taschen) till hvart bälte, 12 rum (Fächer) i hvar väskan, 12 daler i hvart rummet; 11 klockare väl plockade (Glöckner wohl gerupft), 10 gangare grå, alla hade de guldsadlar uppå, svansarne stodo långt derifrå (die Schwänze stunden weit davon), med stora valknutar (Knoten) på, 9 nyburna kjöö (frischmilchene Kühe), 8 oksar grå, 7 grisar söö (Mutterschweine), 6 års säde (Saat von 6 Jahren), 5 spanska får (Schafe), 4 feta svin, 3 grå gäs (Gänse), 2 välplockade höns (wohlgerupfte Hühner).

Dieser „Predigt" stelle ich eine norwegische zur Seite: Sante Maria gav meg julegaova i julo', tolvtande kvelden i julo': elleve gjeiter uti fjella alle va' kvite som mjelle'; tie bukkane dao, nie fiskane smao, otte gaongare grao mæ forgjyllt sal på, sjau skjep og drengje' mæ aonker å strengje', seks uksa, fem feite svin, fira gjæse, try får, den fjerande fuglen kann fljuga [2]).

Sie scheint irgend einem Spiele entnommen zu sein, welchem ist mir unbekannt.

Ich fahre mit einer färöischen Variante fort:

Már gáv sankti Mortan tjúgunda kvöldið jóla tjúgu stútir, nú eru jólini úti; nitjan kvígur, nu munu jólini liða; átjan stakkar, nú munu jólini lække; seytjan kjolar gáv han teim (sínum dreingjum) til jóla: sextan hindir, allar vóru blindar; fimtan svánir, allir vóru trænir; fjúrtan ostar fullu so væl i tostar; trettan húðir søkja sinar búðir; tolv dreingir, bað við reip og streingir; ellivu bukkar, fullu so væl i tokkar; tiggju tunnur

1) J. Nordlander, Svenska Barnvisor (1885), S. 146.

2) O. Sande, fraa Soogn (1887), I, 78. — Sancta Maria gab mir am zwölften Weihnachtsabende Weihnachtsgeschenke zu Weihnachten: 11 Ziegen auf dem Berge, alle weiss wie Schnee, 10 Böcke dazu, 9 kleine Fische, 8 graue Zelter mit goldenem Sattel an, 7 Schiffe und Mannschaft mit Anker und Taue, 6 Ochsen, 5 fette Schweine, 4 Gänse, 3 Schafe, der Vogel mit Gefieder kann fliegen.

bjór, tá vóru hansara dreingir góðir; níggju langskip við rá; átta gangarar grá', giltan sádil á; sjey silvurskálir; sex inskir; fimm kýr; fyra fár; trý flikki og tvær gæs, eina fjöður áf teim fugli, íð væl kundi at fljuga.[1])

Die „Predigt“ ist in weitere Kreise verbreitet. Zunächst eine englische Variante:

The twelfth day of Christmas my true love (mother) sent to me: twelve bells a-ringing, eleven ladies spinning, ten ships a-sailing, nine lords a-leaping, eight ladies dancing, seven swans a-swimming, six geese a-laying, five gold rings, four canary birds, three French hens, two turtle doves, a partridge upon a pear tree.[2])

Ich muss den freundlichen Leser bitten, sich noch ein wenig zu gedulden, nur noch ein paar Varianten, und ich bin fertig; zunächst eine flämische:

12 coqs chantants, 11 plats d'argent, 10 pigeons blancs, 9 boeufs cornus, 8 vaches moudants (!), 7 moulins à vent, 6 chiens courants, 5 lapins, courants par terre, 4 canards volant en l'air, 3 rameaux des bois, 2 tourterelles, une perdrix sole.[3])

Noch eine französische:

12 chevaux avec leur selles, 11 coqs chantant, 10 poul' pondant, 9 boeuf avec leur cornes, 8 moutons blancs, 7 chiens courant, 6 lièvr' aux champs, 5 lapins grattant la terre, 4 canards volant en l'aire, 3 avis au bois, 2 tourterelles, 1 patriole, qui va, qui vient, qui vole dans ce bois.[4])

Ferner: Les vèpres des grenouilles aus der Bretagne in französischer Übersetzung:

Chante bellement, Killoré! — Jolie, que te faut-il? — Les douze plus belles petites choses que tu saches: 12 épées mignonnes, démolissant avec rage un pignon, menu comme son; grognant, dégrognant, 11 truies, 11 pourceaux, 10 navires sur le rivage, chargès de vin, de drap; 9 fils armés, revenant de Nantes, leurs épées rompues, leurs chemises sanglantes, le plus terrible fils, qui porte haut la tête, s'effraye à les voir; 8 petits

1) Antiquarisk Tidskrift, 1849—51, S. 314, 12. Probst Hammershaimbs Güte verdanke ich die nachfolgende Übersetzung: Mir gab St. Martinus am 20. Weihnachtstage 20 Ochsen, jetzt ist Weihnachten vorüber; 19 Starken, jetzt gehen die Weihnachtstage zu Ende; 18 Weiberröcke, es neigt sich die Weihnachtzeit; 17 Röcke gab er seinen Jungen als Weihnachtsgeschenk; 16 Hirschkühe, alle waren blind; 15 Schwäne, alle wurden mager (?); 14 Käse, wohl im Bereiten gelungen (?); 13 Häute, die suchen ihre Buden (?): 12 Bursche sowohl mit Seil und Tau; 11 Böcke, sie fielen so leicht in Gunst; 10 Tonnen Bier, seine Burschen wurden dann freundlich; 9 Langschiffe mit Rahen; 8 graue Zelter mit goldenen Sätteln; 7 silberne Schalen; 6 Wünsche; 5 Kühe; 4 Schafe; 3 Speckseiten: 2 Gänse; eine Feder des Vogels, der das Fliegen wohl wusste.

2) W. Henderson, Notes on the Folklore of the Northern Counties of England, S. 71, cfr. Halliwell, Nursery Rhymes (1843), S. 155, 153; Chambers, Popul. Rhymes of Scotl., S. 42: The king sent his lady on the first Yule day.

3) Coussemaker, S. 133.

4) Revue d. Tradit. Popul. VII (1892), S. 36.

batteurs sur l'aire, battant des pois, battants des cosses; 7 jours et 7 lunes: 6 frères et 6 soeurs, 5 vaches très noires, traversant une tourbière: 4 acolytes, chantant l'Exaudi; 3 reines dans un palais, possédant les 3 fils Henri, jouant, fredonnant, un anneau d'argent avec chacune; 2 anneaux d'argent à Marie; 1 anneau d'argent à Marie; les douze plus belles petites choses, que je sache. Dis au clerc de venir souper, qu'il ne reste pas (plus) longtemps en peine.[1])

Diese „Predigt“ habe ich ausführlicher besprochen (es ist mir nicht bekannt, dass die Sache früher behandelt worden wäre) weil sie eine gewisse Berühmtheit erhalten hat. Monsieur de la Villemarqué hat in seinem Barzaz-Breiz versucht die bretonische Variante als ein kurzgefasstes Lehrsystem des Druidismus aufzufassen: zwölf Fragen, zwölf Antworten, welche das Schicksal, die Welterschaffung, die Astronomie, die Geographie, die Magie, die Medizin, die Seelenwanderung und noch mehr dazu behandeln. Vielleicht hat er geglaubt, dass dies geheimnisvolle Lied sich allein in der Bretagne fände. Dass das der Fall nicht ist, zeigt die oben angeführte Reihe von Varianten, und meiner Meinung nach leidet es keinen Zweifel, dass das Lied, so wie es vorliegt, eher ein Spielreim oder eine Zungenübung sei, die vielleicht als Nachahmung oder durch Einwirkung des Liedes von der heiligen Zwölfzahl entstanden ist. Das Lied ist gewiss nicht von gestern, worauf seine weite Verbreitung nur zu deuten scheint; der Vollständigkeit wegen führe ich noch eine italienische Variante an:

Che si mangiavo la sposa alle dieci sere? dieci cuoppi di confetti le mettivo accanto a u lietto, nove puorci ingrassaturi, otto agnelli allattaturi, sette galli cantaturi, sei sfoglie de lo mare, cinque anguille strafilate, quattro lávane ben tagliate, tre colombe violacee, duo tortorine, miezzo picciongino.[2])

Deutsche Varianten giebt es auch, sieh E. Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben, S. 281, No. 83. Ob es slavische giebt, ist mir unbekannt, aber es ist wahrscheinlich genug.

Aus der Spielsprache der Kinder haben wir eine ganze Menge von Reimen, Liedern, „Predigten“, die zum Zählen gehören. Mit Ausnahme eines einzigen Beispiels übergehe ich sie alle, sie sind wohl in jedem Volke verbreitet, und das eine Lied hebe ich nur hervor, weil es etwas von einer Schnurre an sich hat. Die Frau war unordentlich, dem Trinken ergeben, und eines Tages kam sie aus dem Kruge nach Hause, ein bischen benebelt, eben als der Mann im Begriff war, Tüder (Stricke) an seine Schafe zu legen. Sie fing zu keifen an, er konnte nicht schweigen, und so ging es zwischen ihnen los, während er zugleich die Schafe zählte; das „Lied“ lautet im jütländischen Dialekt:

1) F. M. Luzel, Soniou Breiz-Izel (1890), S. 105

2) F. Corazzini, I Componimenti minori della Letteratura popol. Italiana (1877), S. 378, 3.

Walkommen hjem — 1!	Willkommen zu Hause — 1!
a hår it sit dæ sin igor — 2.	ich habe dich nicht seit gestern gesehen — 2.
do gor imell' — 3, 4	Bisweilen gehst du — 3, 4
å slajre 5;	und klatschest — 5;
go no ind — 6,	geh' jetzt hinein — 6,
å bestil noed — 7.	verrichte etwas — 7
for føjen — 8!	für den Unterhalt — 8!
Gu hjælp mæ — 9	Helfe mir Gott — 9
å dæ mæ — 10!	und dir zugleich — 10!
imùen — 11	Morgen — 11
skal a tæsk dæ — 12,	werde ich dich dreschen (prügeln) — 12,
så do skal ett' kryv' — 13.	dass du nicht kriechen kannst — 13.
fræ mi fædder — 14;	von meinen Füssen — 14;
de burd' mæ — 15	mir geziemt es — 15
å go te kros — 16,	ins Wirtshaus zu gehen — 16,
men do gor — 17	du aber gehst — 17
å drikker — 18	und saufst — 18
å slajrer — 19,	und schwatzest — 19,
skam ska sættes i di lyw — 20![1])	der Teufel fahre in deinen Leib — 20!

Das Zählen ist eine Sache, die nicht Jedem geläufig ist. So gab es mal eine sehr einfältige und ungebildete Frau, die kannte die Zahlen nicht, denn vor ein paar Menschenaltern wurden die Mädchen in den Volksschulen nicht im Rechnen unterrichtet. Ohne Zählen zu können, wusste sie jedoch genau, ob alle ihre Hühner am Abende kamen, wenn sie dieselben rief; sie sagte: „Dort kommt das weisse Huhn und das schwarze Huhn und das bunte und das braune Huhn und Peters Huhn und Kirstinas Huhn und des Mannes Huhn und mein Huhn und zuletzt, bei meiner Seligkeit, das ist der Hahn!“ [2])

Nun, die Zahlen haben ihre Geheimnisse und Gefahren, ich werde einige Beispiele heranziehen. Auf dem Rittergute Bygholm liegt ein Hügel, um welchen eine Reihe von grossen Steinen gestellt ist. Im Hügel soll der Sagenheld, Holger Danske, begraben sein. Man kann diese Steine, so oft man will, zählen, nimmer erhält man dieselbe Zahl, und wenn zwei Personen gemeinschaftlich die Steine zählen, wird es ihnen ebenso gehen, sie werden sich nie über die Zahl der Steine einigen können[3]). — Eine fehlerhafte Zahl kann verhängnissvoll sein. In einer gewissen Gegend, es war übrigens in Fjends Harde, waren die Leute übel von allerlei Gewürm geplagt. Eines Tages langte ein Bettler an, der sich erbot, sie von den Lindwürmern zu befreien, vorausgesetzt, dass die Leute ihm genau sagen könnten, wie viel deren seien. Die Antwort war bestimmt: „Ihrer sind Neune.“ Der Bettler zündete ein grosses Feuer an,

1) E. T. Kristensen, Almuel., III, 124.
2) Kristensen, Sagen, VI, 106.
3) Kristensen, Sagen, II, 332.

und einer nach dem andern kamen die grossen Würmer gekrochen und mussten ins Feuer. Nun kam aber nach ihnen noch der Zehnte, da musste der Bettler selber ins Feuer hineinspringen, wohin ihm der letzte Wurm folgte[1]). — Ein übermütiges Wort zur unrechten Zeit kann gefährlich werden. Eines Abends spät kam ein alter Mann auf dem Heimwege dahin, wo der Weg, der von Düppel nach Fackebüll (Ragebüll?) führt, mit dem von Stendrup sich vereinigt. Da schien es ihm, als ob drei weisse Bettlaken, die an den Ecken mit einander verbunden waren, nach einander von der Düppeler Kirche her angeflogen kämen und dass sie sprächen: ein, zwei, drei, worauf er, der gutes Muts war, sagte: vier, fünf. Das hätte er aber nicht thun sollen, denn im kleinen Dorfe, wo nur sieben Hufen sind, starben zuerst drei von den Bauern, und kurz nachher wiederum zwei, der fünfte und letzte der Gestorbenen war der Mann, welcher das Gesicht gehabt hatte[2]).

Das Zählen kann eine Qual werden. In Gespenstergeschichten ist es ein überall wiederkehrender Zug, wenn Spukgeister gebannt werden, dass ihre Bannung einen Richterspruch enthält; sie müssen irgend eine endlose Arbeit verrichten: Brunnen oder Bäche mit einem bodenlosen Eimer leerschöpfen (vgl. die Danaiden); sämtliche Rüschen (Binsen) im Moore spalten oder sämtliche Bäume des Waldes mit einem hölzernen Beil umhauen[3]). Wenn der Wiedergänger vom Geisterbanner überwunden ist, kann ihm erlaubt werden, alle Jahre in der heiligen Christnacht einen Hahnenschritt nach dem Orte, wo er seinen Unfug getrieben, zu machen.

Oftmals trachten verdammte Geister nach Jerusalem zu kommen oder Christi Grab zu erreichen, so in dänischen Sagen der Nachtrabe; aber immer nur in winzig kleinen Schritten, damit eine unendlich lange Zeit darüber hingehen möge. Es ist, als ob die Phantasie des Volkes ein sichtbares Bild einer ewigen Qual in solchen Strafen gesucht habe. In einheimischen Spukgeschichten kennen wir, meines Wissens, nur den Pfahl, womit der ruhelose Geist festgemacht ist; vergeblich müht er sich ab, denselben loszumachen, um sich zu befreien, auch wird ihm bisweilen der Hahnenschritt nach seiner alten Heimat erlaubt, aber niemals wird ihm als Strafe das endlose Zählen aufgelegt. In norddeutschen Sagen dagegen wird den Geistern aufgegeben, dass sie die Sterne am Himmel, die Schneeflocken im Gestöber, die Regentropfen im Meere, die Sandkörner am Meeresufer, die Haide, die Halme im Moore, die Blätter an den Bäumen zählen müssen, und sollten sie je damit fertig werden, so müssen sie immer wieder von vorn anfangen, bis der jüngste Tag erscheint.[4])

1) Kristensen, Sagen, II, 204. Vgl. unsere Zeitschr. IV, 122. J. Zingerle, Sagen², S. 182.

2) Müllenhoff, Sagen, s. 245.

3) Strackerjan, Sagen, I, s. 205, g. 207, m. 210, p. 211, r. 214 a. b.

4) Strackerjan, I, S. 202, 204, 206, i. k. 207, m. 213.

Besonders hat dieses endlose Zählen einen starken Ausdruck in einer südslavischen Besprechung gegen die Mahre und andere böse Geister; sie dürfen die Schwelle eines Hauses nicht eher betreten, „als bis sie die Sterne am Himmel abgezählt, im Gebirge das Laub, am Meere den Sand, an der Hündin die Haare, an der Ziege die Haarzotteln, an dem Schafe die Wollzotteln und in den Zotteln die Haare.“ Die Menschen fressenden Hexen werden von der Beschwörerin ins Gebirge geschickt, „damit sie alles Laub abzählen, ins Meer, damit sie den Sand ausmessen, in die Welt, dass sie alle Wege abzählen.“[1]) Noch führe ich aus einer Beschwörungsformel an, dass der Dieb stehen soll wie ein Bock, „bis er alle Sternlein am Himmel, alle Schneeflocken, alle Regentropfen im Meere, alle Sandkörnlein hin und her gezählt hat.“[2]) In nordischen Teufelsagen habe ich das Zählen als Aufgabe an den Teufel angetroffen; ist er gerufen, will er Arbeit, augenblicklich. Eine Dienstmagd sollte im Zimmer des isländischen Zauberers, Sæmundur Fróði, aufräumen, er hatte ihr verboten, irgend etwas anzurühren, das ihr besonders oder ungewöhnlich vorkommen möchte. Sie entdeckte eine kleine Pfeife und konnte natürlich nicht lassen, dieselbe zu versuchen; augenblicklich stand ein Teufel vor ihr: „Was soll ich machen?“ Sie verlor ihre Geistesgegenwart nicht, eben hatte sie geschlachtet und zehn Schafsfelle lagen auf dem Boden vor ihr. Sie antwortete, dass er alle die Haare an den Fellen zählen möchte, und würde er mit seiner Arbeit eher als sie mit dem Aufräumen fertig, möge er sie mitnehmen. Als sie aber fertig war, hatte der Teufel nur die Haare von neun Fellen gezählt, und sie war gerettet.[3]) — Da der Teufel Sæmunds Tochter wegführen wollte, befahl sie ihm, alle Federn im Pfuhle vor der Zurückkunft Sæmunds zu zählen. Als der Teufel mit der letzten Handvoll beschäftigt war, kam der Zauberer nach Hause, und der böse Geist musste fort.[4])

Verwandt mit diesen Geschichten, obwohl das Zählen nicht geradezu genannt ist, scheint mir die Sage von dem Unhold, dem Bobbe auf Musgjerd in Norwegen. Er war ein so arger Poltergeist, dass der Bauer erzürnt, mit Hilfe seiner Nachbarn ihn am Ende erhaschte und ihn im Klingfelsen einschloss, wo er seine Heimat hatte. Zwei ungegerbte Ochsenhäute wurden neben ihn gelegt, jede Christnacht durfte er ein Haar ausziehen, und wenn er mit allen fertig war, durfte er wieder frei ausgehen.[5]) — In schwedischen Sagen wird erzählt, dass man da, wo der Weg den Zaun durchbricht, eine Garbe hinsetzt. Kein Wiedergänger vermag dann einzutreten, ehe er alle die Knie der Halme gezählt hat.[6]) Nur ein Beispiel

1) Krauss, Hexensagen, S. 36 a. b.
2) Wuttke, Aberglaube, No. 241.
3) Arnason Þjódsögur, I, 496.
4) l. c., S. 486.
5) Overland, Fra en svunden tid (1888), S. 9.
6) Wigström, Folkdiktning, I, 149; II, 327.

habe ich angetroffen, wo der Böse an einen Mann die Forderung stellte, alle Steine im Flensburger Meerbusen zu zählen; könne er das thun, solle er frei sein, wo nicht ihm angehören. Der Ritter Jörgen auf dem Schlosse Broacker zählte sie und rettete seine Seele.[1])

Dass das endlose Zählen als Ausdruck des Unmöglichen mit einer gewissen Macht die Volksseele ergriffen, schliesse ich daraus, dass man dasselbe auch unter halbbarbarischen Völkern antreffen kann. So finden sich unter den Besprechungs-Formeln der Wotjaken folgende: „Wenn du die Nadeln von 40 Tannen zählend, sie zu Ende hast zählen können, dann, feindlicher Geist, iss, trink diesen Menschen!“[2])

Auf eine andere Weise wird das Zählen in den Mahrtsagen benutzt. Man schützt sich gegen sie, wenn man ein grosses Sieb über seinen Kopf beim Bettgehen legt; die Mahrt kann niemand was anthun, ehe sie zuerst die Sieblöcher gezählt hat, das aber vermag sie nicht, denn über die heilige Zahl drei kann sie nicht hinaus. Andere sagen, sie könne doch bis fünf zählen.[3])

Wie es unter barbarischen Völkern gewöhnlich ist, dass dem ausgesprochenen Worte eine magische Kraft zum Bösen oder Guten oder, was wohl oft dasselbe bleibt, zum Nachteil oder Heil des Sprechenden oder anderer beigelegt wird, so ist es auch mit dem Zählen und den Zahlen. Ich übergehe ganz die geraden und ungeraden Zahlen; die letzteren sind ja wohl in den meisten Fällen vorzuziehen; ebenso die oft wiederkehrenden Zahlen 3, 7, 9, 12, um nur einzelnes hervorzuheben. Allgemein wird 13 als eine gefährliche Zahl angesehen, doch vielleicht besonders, wenn ich mich nicht irre, unter den Gebildeten, weniger oder gar nicht unter dem Volke. Ob der Aberglaube christlichen Ursprungs sei, lasse ich dahinstehen.[4]) Eine schwedische Fischerfrau hat ausgesagt, dass gewisse Zahlen in ihrer Heimat eine böse Bedeutung haben und so viel wie nur möglich gemieden werden. Solche sind sieben und siebenzehn, welche Krankheit bedeuten, dreizehn, das auf Gezänk deutet.[5]) Und, fügte sie hinzu, ich kenne Leute, die nimmer etwas mit diesen Zahlen weder im Handel noch Wandel zu thun haben wollen. Nimmer backen sie 7, 17, noch 13 Brote; thäten sie es, würden sie Krankheit oder Gezänk im Hause behalten, so lange auch nur eine Brosame übrig wäre. Nimmer kaufen sie 7, 17 oder 13 Ellen von irgend einer Art Leinewand oder Tuch, auch nehmen sie

---

1) Lorenzen, Minder fra Sundeved, S. 8.

2) Krauss, Urquell, IV, 49. Cfr. die biblischen Ausdrücke: kann ein Mensch den Staub auf Erden zählen, der wird auch deinen Samen zählen, 1. Mos. 13, 16. Sieh gen Himmel und zähle die Sterne, kannst du sie zählen? 1. Mos. 15, 5.

3) Kristensen, Sagn, II, 242, 244, 248. J. Kamp, Folkeminder, S. 421.

4) Cfr. Wuttke, No. 109.

5) Der Grund ist aus dem schwedischen Text offenbar: sju, sjutton, sjukdom, tretton, träta (zanken), sie haben eine gemeinschaftliche Lautsilbe.

nimmer Geld in den genannten Zahlen an.[1]) Betreffend die ominöse Zahl 13 bin ich dem Herrn Dr. Fr. Krauss in Wien folgende Erläuterung schuldig: Im Judentum haben weder Zahlen noch Tage irgend welche übernatürliche Kraft, alle Kraft und Macht ist bei Gott. Symbolisch heilige Zahlen giebt es allerdings, eine solche ist die Zahl 13. Die Gnade Gottes wird in 13 Ausdrücken gefeiert; die Opfer am Suckothfeste betrugen am ersten Tage 13 junge Stiere, dann jeden Tag um einen weniger bis zum 7. Tage 7 Stiere; mit 13 Jahren ist der Jude grossjährig; Maimonides hat 13 Glaubensartikel festgesetzt; im Heiligtume zu Jerusalem gab es nach der Mischna Schekalim, VI, 1. Folge, 13 Kassen, 13 Füllhörner, 13 Tische und 13 Verbeugungen. Sollen vielleicht die 13 Fragen am Passachabend das „Echad mi jodea" (die heiligen 12 Zahlen), welche mit 13 Gnadenerweisungen Gottes schliessen, eine Polemik gegen den christlichen Aberglauben über die Zahl 13 sein?[2])

Mittelst Zahlen kann man einen gewissen Aufschluss über die Zukunft erhalten. Man zählt alle die Buchstaben, die sich im vollen Namen der Braut und des Bräutigams finden, und dann fängt man an: „Adam stirbt" — „Eva stirbt", der letzte Name ist entscheidend, ist es Adam, stirbt der Mann zuerst, ist es Eva die Frau.[3]) Dieser Aberglaube ist noch in Westjütland bekannt, und er ist nicht von gestern. In Aubreys Remains of Gentilisme and Judaisme (1686) finde ich: The woemen have a way of divining whether the husband or wife shall die first by number of the letters in Latin or the husbands and wives Christen names.[4])

Das Zählen bringt sonst nimmer Glück.[5]) Das Gesetz könnte wohl so ausgedrückt werden: Zählen stört; was gut und dem Menschen dienlich ist, leidet Schaden, was schlecht oder böse ist, gewinnt Kraft. Vielleicht hat es hiermit einen gewissen Zusammenhang, dass man bei Zauber am oftesten rückwärts zählt.

Man darf nimmer die Eier unter dem Huhne zählen; thut man es, werden die Küchlein von der Mutter tot getreten. Auch die Küchlein dürfen nicht gezählt werden, geschiehts dennoch, werden sie eine leichte Beute des Weihen oder des Habichts. Dasselbe gilt von Blütenknospen und Früchten, gezählt verwelken die Blüten, und die Früchte fallen unreif zur Erde.[6]) Brote im Ofen dürfen nicht gezählt werden, sonst gedeihen sie nicht, sie sind auch etwas unfertiges wie Eier und Küchlein (Oberpfalz, Böhmen); der Aberglaube findet sich auch anderswo. In Schottland sagt

1) Wigström, Folkdiktning, II, 286.

2) Jüdisches Familienblatt, Beilage zur israelitischen Wochenschrift, Dr. M. Rahmer, Magdeburg 1893, 8. Sept., S. 146.

3) Thiele, Overtro, No. 357.

4) Brittens Ausgabe, London 1881, S. 197.

5) Cfr. 2 Samuel 24, 2, 1 Chronic. 21.

6) J. Kamp, 199, 126. Wigstr. Folkdiktn., II, 270, 273. Skattegraveren, VIII, 43.

man, dass die Elfen gezählte Brote essen, sie werden eher verzehrt als ungezählte.[1]) Zeigt man, sie zählend, mit dem Finger auf Schiffe, die von Land aus gesehen werden können, gehen sie unter (Island). Aus Schottland dasselbe. Böte dürfen nimmer, wenn sie auf der See sind, gezählt werden, auch nicht irgend eine Versammlung von Männern, Weibern oder Kindern. Auf keine andere Weise brachte man die Fischerfrauen, wenn sie ihre Fische verkaufen gingen, so gegen sich auf, als wenn man, mit dem Finger auf sie zeigend, laut zu zählen anfing:

Ane, twa, three,
faht a fishers and see
gyain our the brigg a' Dee!
Deel pick their muckle greethy ee![2])

Zählt man sein Geld oft, so wird es immer weniger.[3]) Bringt das Zählen den Menschen Störung und Unglück, um so günstiger ist es allem Ungeziefer. Zählt man Mäuse, die man zufälligerweise entdeckt, oder hält man darüber Rechnung, wie viel die Katze fängt, so vermehren sie sich; dasselbe gilt von Läusen, Flöhen und aller Art von Ungeziefer (Nordjütland). Aus Schlesien kann hinzugefügt werden, dass man Blattern, Pickeln, Warzen, Hühneraugen nicht zählen darf, sonst werden es noch mehr; dasselbe gilt beim Suchen und Fangen von Ungeziefer und Unkraut.[4]) — Zählt man die Warzen eines anderen, so bekommt man sie selbst. Auch wird gesagt, dass Neugriechen und Armenier es als ein Unglück betrachten, Warzen zu zählen, „if counted, they increase in number.“[5]) Sie können aber auch weggezählt werden. Man muss in dem Falle seinen besten Freund kommen lassen, er sowohl, wie derjenige, welcher die Warzen hat, müssen beide fasten. Der Freund muss schweigend die Warzen zählen, dann verschwinden sie. Hier ist nicht angegeben, ob man vorwärts oder rückwärts zählen soll.[6]) Ein kurioses Beispiel von der Macht des Zählens kann noch aus England angeführt werden. Ein Knabe war übel von Warzen an den Händen entstellt; eines Tages, als er am Fenster eines alten Weibes vorging, rief sie ihm, dass er seine Warzen zählen solle. Gesagt gethan. Sobald der Knabe die Anzahl angab, erwiderte sie: „An dem Tage“ (sie nannte einen bestimmten Tag im Laufe zweier Wochen) „sollst du ihrer los sein.“ Am bestimmten Tage war keine Warze mehr übrig.[7])

1) Wuttke, No. 620. W. Gregor, Folkl. of Scotland, S. 65.
2) Arnason, Þjóðsögur, II, 550. W. Gregor, Folklore, S. 200.
3) Thiele, No. 143. Wuttke, No. 633.
4) Krauss, Urquell, III, 41.
5) W. Henderson, Folklore of the Northern Counties, S. 140. Mélusine, III, 43, 16 (Lausitz).
6) Kristensen, Folkeminder, IX, 64, 709.
7) W. Henderson, S. 140.

Vielleicht könnte man nun so raisonnieren: durch Vorwärtszählen verliert man, durch Rückwärtszählen wird gewonnen; man zählt gewissermassen Krankheiten, Warzen, Beulen u. dergl. zu nichts. Ich gebe einige Beispiele. Im östlichen Teile Jütlands zählt man seine Warzen ab; soll es gelingen, muss man aber deren mehr als 3 haben. Man legt den Finger auf die erste, fünf-fünf sprechend, darnach auf die nächste, vier-vier; bis eine-eine, und zuletzt keine-keine. Wenn man damit fertig ist, spuckt man so viel Mal aus, als man Warzen hat.[1]) — Aus Island wird berichtet: Wenn jemand eine Blase an der Zunge hat, muss er sagen: „Eine Blase auf meiner Zunge, keine morgen", und so setzt man bis 20 fort, darnach zählt man zurück: „20 Blasen auf meiner Zunge, keine morgen" u. s. w., bis man zuletzt spricht: „Eine Blase auf meiner Zunge, keine morgen." So muss man siebenmal vorwärts und rückwärts lesen — einige sagen dreimal — abends, ehe man einschläft, dann ist die Blase am Morgen verschwunden.[2]) Wuttke bemerkt, dass man, indem die Krankheit als eine Mehrzahl behandelt wird, wie schon in den Veden, von der vermeintlichen Zahl der Krankheitsträger abwärts bis zu nichts zählt, damit die Krankheit auf nichts zurückgeführt werde.[3])

In England sind diese Besprechungen auch üblich: Ist jemand von einer Natter gebissen, legt man ein Kreuz von Haselholz sanft auf die Wunde und spricht zweimal „blowing out the words aloud like one of the commandments":

Underneath this hazelin mote
there is a braggoty worm with a speckled throat
    nine double is he;
now from nine double to eight double,
and from eight double to seven double . . . . .
and from one double to no double,
    no double hath he!

Und eine Variante aus Cornwales:

Tetter, tetter, thou hast nine brothers,
God bless the flesh and preserve the bone,
perish thou tetter and be thou gou gone, in the name etc.

Dann wird fortgefahren auf dieselbe Weise: thou hast eight brothers . . . . bis: no brother . . . perish thou tetter and be thou gone.[4])

Ein südslavisches Beispiel findet sich durch Dr. F. Krauss im Urquell, III, 279 in einer Besprechung für Frauen, die keine Kinder gebären: neunmal hat die Frau das Ave Maria zu sagen und dabei zu knieen, am zweiten Tage betet sie nur achtmal, bis sie am neunten nur einmal

1) Kamp, Folkeminder, S. 376.
2) Arnason, Þjódsögur, II, 553.
3) Wuttke, Aberglaube, No. 481. Beispiele No. 231, 492.
4) Black, Folk Medicine (1883), S. 122.

betet.[1]) Noch kann ich in dieser Verbindung anführen, dass man in Schweden es als unrecht ansieht, wilde Gänse rückwärts, d. h. zehn, neun, acht u. s. w. zu zählen, denn in dem Falle verlieren sie ihren Weg.[2]) Solche Zahlbesprechungen mögen zuletzt in den Auszählreimen der Kinder einen Zufluchtsort gefunden haben. So ist Charles Leland der Meinung, dass ein (amerikanisches) Lied von John Brown, worin vorkommt: „ten little, nine little, eight little, seven little, six little Indian boys" mit solchen verwandt sei. Und er führt[3]) ein Zeugnis für das Alter solcher Formeln aus Marcellus Burdigalensis, einem romanisierten Gallier im 5. Jahrhundert an, indem er auf einen Aufsatz von J. Grimm „Ueber Marcellus Burdigalensis (Berlin 1849) hinweist. Hier findet sich ein Zauberlied, das ein carmen mirum ad glandulas ist; man soll sprechen:

Novem glandulæ sorores,
octo glandulæ sorores, ...
una glandula soror!
Novem fiunt glandulæ,
octo fiunt glandulæ . . . . .
una fit glandula,
nulla fit glandula![4])

So sind im Volksglauben die Zahlen wie so viele andere Worte verhängnisvolle Mächte, die man mit grosser Vorsicht anwenden muss. Ganz gewöhnlich war es in meiner Kindheit und ist wohl auch noch, wenn etwas einem Käufer nach der Zahl übergeben werden sollte, dass man beim Ausmessen von Korn z. B. sagte, wenn der Scheffel gefüllt war: „Den ersten zählen wir nicht!" Erst wenn der nächste Scheffel ausgemessen war, hiess es: „Jetzt sagen wir zwei!" Ob dies mehr als eine Redensart ist, kann ich nicht mit Bestimmtheit behaupten, so viel ist gewiss, dass die Worte jetzt nicht als ein omen detestor verstanden werden. Ich führe diesen Brauch an, weil vor kurzem Dr. Kr. Nyrop bei Besprechung einer neuen Ausgabe von Le Mystère de Saint Laurent, Helsingfors 1890, eine wahrscheinliche Berichtigung des Textes vorgeschlagen hat, statt

En pren! et deux! et trois! et quatre!

zu lesen: En preu! Er führt mehrere Beispiele an, wie man das Zählen mit En preu! anfängt und legt in das Wort eine Bedeutung, ungefähr wie: bon preu vous fasse! möge es euch Glück bringen! und, fügt er hinzu: ist dies richtig, so dürfte ein Aberglaube mit dem Zählen verbunden gewesen sein; man hat sich dagegen durch ein omen detestor wehren wollen. Das Zählen wurde daher mit einem „en preu" angefangen, da

---

1) Urquell, IV, 26, 2. Krauss, Volksglaube d. Südslaven, S. 44, 3; Mélusine, III, 4 (Frankr.).

2) Wigström, Folkdiktning, II, 162.

3) Journal of Amer. Folklore, II (1888), S. 113.

4) Kleinere Schriften von Jakob Grimm, II. Band, Berlin 1865, S. 132.

nach und nach, möglicherweise wegen Gleichartigkeit im Laute mit premier, das erste Zahlwort verdrängte und seine Bedeutung annahm. Die schützende Kraft des Wortes wurde, wie es scheint, gleichzeitig vergessen. Wenn man das hier von dem Aberglauben Entwickelte, das sich an das Zählen knüpft, im Auge behält, so drängt sich einem eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem französischen und dänischen Brauche auf.

Askov, Vejen St., Dänemark.

Altes und Neues zur Melusinensage.

Von **Ludwig Fränkel.**

Obschon wir über diesen weiten litterarischen, völkerpsychologisch ungemein ergiebigen Stoff ausser zahlreichen gelegentlichen Übersichten die Sonderbehandlungen von E. B(laches), Essai sur la légende de Mélusine. Étude de philologie et de mythologie comparée (Paris 1872), und Nodot, Histoire de Mélusine. Avec une introduction sur l'origine des légendes concernant la Mélusine (Niort 1876)[1]), sowie die tüchtige Züricher Doctor-Dissertation von Marie Nowack (1886, 101 S.)[2]) besitzen, liegen doch die Materialien zu einer vollkommenen Zusammenstellung, methodischen Gruppierung und volkskundlichen Charakteristik der wirklich märchenartigen Variationen, der Anspielungen und Parallelen dieses uralten Naturmythus so arg zerstreut in allen möglichen Winkeln, dass es ein spezielles und, im Hinblick auf die mustermässige Nutzbarkeit, ein allgemeines Verdienst bilden würde, jene Aufgabe zu lösen. Seit mehreren Jahren habe ich dafür gesammelt; nachdem nun aber andere Dinge leider die Ausführung des Planes für mich gar zu sehr in die Ferne rücken würden, will ich hier eine Anzahl wichtiger Belege und förderlicher Citate zum Gebrauche jemandes mitteilen, der glücklicher über freie Zeit verfügen kann.

Eine Fülle von einschlägigen Notizen steht in einem Buche, wo man solche gewiss nie sucht, das ich aber für vergleichende Sagen- und Märchenkunde in hundert Fällen mit Vorteil zu Rate gezogen habe, in W. Menzels Geschichte der deutschen Dichtung, I, 193—197, nebst vielen Litteratur-

1) Die von Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 505 f., nach einer Notiz in der ‚Rivista di Letteratura Popolare‘ citierte „interessante confronto fra la leggenda di Mélusine di Normandia, Poitou e Lusignan ed una del Delfinato, della famiglia Sassenage“ in der Rubrik Chronique des Bandes VII der Zeitschrift „Polybiblion“ (Paris 1878) kenne ich auch nicht.

2) Die Melusinensage, ihr mythischer Hintergrund, ihre Verwandtschaft mit anderen Sagenkreisen und ihre Stellung in der deutschen Litteratur. (Zur Litteratur gehört auch Desaivre, Le mythe de la Mère Lusine. Saint Maixent 1883.) K. W.



nachweisen, die darum hier zu wiederholen unnötig. Auf dem schon daselbst (S. 195 u.) berührten internationalen Rahmen, dem das Melusinenproblem rein nach Seiten der Fabel einzufügen ist — nämlich das vielvariierte Thema, dass die mysteriös-überirdische Hälfte des Liebespaares die Frage nach der Herkunft verbietet und für den etwaigen Bruch des dahin zielenden Versprechens mit Abschied droht — deutete Liebrecht hin in der Abhandlung „Amor und Psyche — Zeus und Semele — Purûravas und Urvaçî“, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung, Band XVIII, im Abdruck seines Sammelbuches „Zur Volkskunde“, S. 247 [1]), neuerlich Reinh. Spiller, Zur Geschichte des Märchens vom Dornröschen [2]), S. 8, Anm. 3. Ende. Gustav Meyer, Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde, I (1885), S. 204—207, modificierte diesen Zusammenhang und liess ihn überhaupt nur bedingt zu. Liebrecht i. d. German. XXII, 184, „Zur Volkskunde“, S. 101 entdeckte gleichfalls in einem indischen Märchen „The Fairy who punished her human Lover“ [3]) ein Seitenstück, während ich sonst keine in der reichhaltigen hergehörigen Litteratur Indiens aufzustöbern vermochte, namentlich in den beiden Hauptbänden: Miss Frere, Old Deccan Days (2. Ausgabe, Lond. 1870), und Maive S. H. Stokes, Indian Fairy Tales (Calcutta 1879 u. Lond. 1880) [4]) nicht.

Das Fortleben der Melusinenhistorie in der Neuzeit ist wesentlich der geschickten deutschen Bearbeitung des Berner Schultheissen Thüring von Ringoltingen in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts zu verdanken. Über sie empfangen wir jetzt verschiedenfache Auskunft in G. Röthes Artikel in der „Allgem. dtsch. Biographie“, 28, 634 f., in Hans Frölichers Züricher Inauguraldissertation über ihn (Solothurn 1889), endlich in Karl Biltz' Beitrag „Zur deutschen Bearbeitung der Melusinasage“ in der von O. Lyon herausgegebenen „Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Rudolf Hildebrands“ [5]), S. 1—15. Eine kritische Ausgabe dieses zahllose Male erneuerten Denkmals steht in Aussicht. Alle späteren Bearbeiter des Stoffes, so auch Hans Sachs' „Tragedia“ (1556) und die J. Ayrers (1598), fussen auf

---

1) Die beim „vorläufigen“ Eingehen bekundete Absicht, durch „weitere Forschung die gemutmasste Verwandtschaft zu einer sicheren zu machen“, blieb unerfüllt. Auch J. Fischart verglich (1582) Melusine, Staufenberger (s. u.) und Schwanritter.

2) Beilage zum Programm der Thurgauischen Kantonsschule zu Frauenfeld 1892; vgl. meine Anzeige Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde IV, 222—224.

3) Leitner, Results of a Tour in Dardistan, Kashmir etc., I. The Languages and Races of Dardistan (Lahore und London 1873), p. 5.

4) Wassernymphen erscheinen daselbst blos in No. XV, „How King Burtal became a Fakir“ im Flusse Jamná, indisch Yamuná (so betont Benfey handschriftlich in seinem zugehörigen Dedikationsexemplare des nur in 100 Abzügen hergestellten Büchleins). Allerdings handelt es sich auch da um Schwestern, und auch da verfolgt ein irdischer Fürst die eine, die er zufällig trifft, mit seiner Liebe.

5) (3.) Ergänzungsheft zum 8. Jahrgange der „Zeitschrift für den deutschen Unterricht“ 1894. Vgl. meine Glossen dazu, Ztschr. f. dtsch. Philol. 27, 410.

ihm. Sogar im 17. Jahrhunderte erhielt sich das Gedächtnis daran[1]), und im vorigen lebte mit der ganzen Volksbücher-Litteratur auch das von der schönen Melusine wieder auf, und wie Goethes Werther[2]) schildert: „Da ist gleich vor dem Orte ein Brunn' ein Brunn', an den ich gebannt bin, wie Melusine mit ihren Schwestern“, so sagt der junge Uhland, als ihn die Zauber der Romantik zu umfangen anhuben, Februar 1809 in seinem bierzeitungsähnlichen „Zweiten Nachtblatt“: „Dort denk' ich .... bei jedem Bronnen an die Melusina“[3]) und lässt seinen Freund Felix Schaber gekleidet sein „in einem langen und weiten Dragonermantel von blauer Farbe, dessen Schleppe wie der Fischschweif einer Meerfrau hinten nachwegt.“[4]) Und für wenig spätere Zeit erzählt ein Augenzeuge[5]): „(Das Volksbuch von) Melusine ..... fand man in jeder Buchbinderbude, auf Wochen- und Jahrmärkten. neben den schönen neuen Liedern.“

Man hält die Geschichte von der Melusine in der Dichtung, gewiss auch mit einigem Rechte, für romanischen Ursprungs[6]), und wenigstens für die geläufige Ausprägung scheint dieser über jeden Zweifel erhaben. Daran ändert auch nichts das anderweitige Vorkommen einzelner ihrer äusseren Requisiten, wie es litterarisch fixiert ist, z. B. in „A strange report of a monstrous fish that appeared in the form of a woman from her waist upward, seen in the sea“, der 1604 in das Londoner Buchhändler-Register eingetragen und von Malone als Gegenstand der Anspielung bei Shakespeare, The Winters Tale, II, 4, 281 ff. betrachtet wurde.[7]) Ebenso wenig darf das versprengte Auftauchen von thatsächlichen Gestaltungen des Märchens selbst auf deutschem Boden irre machen. Daher, wo die germanische

1) In Henrici Kornmanni „(De) linea amoris (.) commentarius“ (1629, fast gleichlautend 1610), p. 35 f. steht unter den volksmässigen ‚historiae amatoriae‘, durch deren Lektüre der angehende Liebhaber ‚ad colloquium sese praeparet‘, Melusina. Vortreffliche Analyse von Sachs' Stück: Roquette, Gesch. d. dtsch. Dchtg.[3], II, 254–56.

2) (Hirzel-Bernays), der junge Goethe, III, 237. Ob zu Goethes ‚Knabenmärchen‘ in ‚Wahrheit und Dichtung‘, II. Buch, „der neue Paris“ (vgl. G. v. Loepers Kommentar), nicht auch der Melusinenstoff mitgewirkt hat? Man denke an den geheimnisvollen Brunnen, die drei nymphenartigen Märchenjungfrauen u. ä. darin. Dass er sich als Knabe „die schöne Melusine“ nebst anderen Volksbüchern beim Büchertrödler gekauft habe, erzählt er ebenda im I. Buch. In seiner Lyrik ist auch aus der Abteilung „Antiker Form sich nähernd“ ‚die neue Sirene‘ zu vergleichen.

3) Uhlands Werke. Herausgegeben von Ludwig Fränkel, I, 478.

4) Ebda., I, 482 (Anm. 2). Der Sinn und Hintergrund der ganzen heiteren Parodie, der diese Stelle angehört, sind dunkel; für den Anlass möchte ich auf Cl. Brentanos verkappte Scherze von der Äpfelhüterin und dem Sohne der Holzhändlerin (1808) hinweisen, wozu jetzt R. Steigs Mitteilungen in der Zeitschrift „Euphorion“, I, 124 ff. zu vergleichen sind.

5) Gustav Klemm, Vor fünfzig Jahren. Kulturgeschichtliche Briefe (1865), II, 284.

6) Wofür als neuer Beleg die bisher unbeachtete Geschichte von einer Meerfrau in Sicilien diene, die ihr Gatte niemals nach der Herkunft fragen darf, bei Paulus Frisius Nagoldanus, Dess Teuffels Nebelkappen u s. w. (Frankfurt a. M. 1583), fol. E_5—F; als Quelle giebt er dazu an: „Vincentius in naturali Speculo lib. 3.“

7) L. Fränkel, Shakespeare und das Tagelied, S. 35, Anm. 1.

Volkspoesie sich so gut wie rein erhalten hat, aus Skandinavien, ist mir kein Beispiel bekannt geworden, und umfängliche Sammlungen, wie Jón Árnasons Islenzkar þjoðsögur og Æfintýri“ [1]) bringen trotz der erstaunlichen Unmasse von Stücken, die sich mit Elfen, Wassergeistern, Wiedergängern u. ä. beschäftigen, gar nichts ähnlicher Art. Da liefert das ostasiatische Schrifttum weit eher annähernde Nummern, z. B. die von B. H. Chamberlain ins Englische übersetzten 16 „Japanese Fairy Tales“, deren jede in Tokyo in zierlich und originell koloriertem Sonderheft erschien; No. 13. „The silly Jelly-Fish“, wäre vielleicht erwägungshalber zu untersuchen. Und wenn die reichhaltigen „Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren“, die uns Willibald Müllers begeisterter Fleiss 1893 bescherte [2]), ein „Melusine“ überschriebenes Märchen eröffnen (S. 29—37), so dürfen wir nach genauer Einsichtnahme darüber nur urteilen, dass sich hier das in romanischer Erde wurzelnde, allerdings von deutschem Gemüt erfüllte Volksbuch, „die Krone aller jener Volksromane“ [3]), im Munde einer vorgeschobenen Diaspora völlig festgesetzt hat. Diese Fassung bewegt sich mit ganz geringfügigen und nebensächlichen Abweichungen in demselben Geleise, das wir z. B. aus der zur Zeit wohl üblichsten gemeindeutschen bei Gustav Schwab „Die deutschen Volksbücher für Jung und Alt“ wiedererzählt [4]), kennen. Wenn Müller (S. 29, Anm.) auch behauptet, seine Variante „schliesst sich der allgemein bekannten Melusinensage innig an, zeigt aber doch eine sehr interessante lokalmährische Färbung“, so bin ich letztere lediglich für den Ortsnamen Ullersdorf, die Residenz des Grafen, in dessen Dienst Melusinens Geliebter anfänglich steht, einzuräumen imstande. Ja, aus der Benennung der Hauptperson möchte ich sogar ein schlagendes Beweismoment für meine Annahme der Entlehnung schmieden: Melusinens Geliebter heisst da Gottfried, wie im Original beider starker Sohn (Geoffroy), sein Bruder aber Raimund, wie er selbst im alten Urtexte. Sonach liegt der bei Verpflanzungen so häufige Wechsel der Namen vor. [5])

Man vergesse nicht die, teilweise innigen Anklänge in verwandten Sagen, z. B. in der von dem Ritter Peter von Staufenberg und der schönen Meerfei [6]), die schon im 13. Jahrhunderte litterarisch fixiert

---

1) Für deutsche Leser sind die typischen Nummern bequem zugänglich in M. Lehmann-Filhés' guter Auswahl-Übersetzung. Bd. I, Berlin 1889, Bd. II, ebda. 1891 (vgl. mein Referat im „Ausland“, 1891, S. 560).

2) Vgl. mein Referat „Am Ur-Quell“, V, 200 f. (Piger in unsrer Zeitschr., III, 342

3) Biltz a. a. O., S. 1.

4) Von der stereotypierten Original-Ausgabe (Gütersloh, Bertelsmann) liegt mir die 6. Auflage (1870) vor; daselbst steht die Bearbeitung (im Anschluss an „das Volksbuch“ und eine Handschrift auf der königlich öffentlichen Bibliothek zu Stuttgart“, S. VI) S. 342—406. Ein undatiertes Linzer Volksbuch und eins o. O. 1796 im Katalog der Bibliothek .... des Franz Haydinger, Wien 1876 (A. Prandel), I, S. 62, no. 870 u. 871.

5) Etwas Ähnliches erwähnte ich Ztschr. f. vrglch. Littgesch., N. F., IV, 49.

6) Häufig als die Geschichte von dem Stauf(f)enberger angeführt.

wurde[1]) und sich in den Grundzügen, wenn man den Schluss abrechnet, kaum anders denn als eine Variante der Melusinenfabel ausnimmt.[2]) Schon Menzel[3]) hat nach (Baader in) Mones Anzeiger f. Kunde d. dtsch. Vorzeit, III, 88, eine Variante der Melusinensage angeführt, wonach das Schlangenweib „im grossen Stollenwalde des Durlachthales hausen“ soll und von einem Sebald von Staufenberg im Walde gefunden, aber bereits nach drei Tagen verlassen wird. Das getäuschte Zaubermädchen rächt sich am Ende gerade so, wie die Nixe in der Geschichte vom Staufenberger, und so meint Menzel (196): „hier ist die Sage von Melusinen mit der von der Staufenberger Fee aufs engste verbunden.“ In der Periode der deutschen Romantik wurde man in demselben Kreise wie auf die Melusine (s. oben) auf dieses Seitenstück aufmerksam und zwar durch einen modernisierten Auszug jenes alten Gedichtes in „Des Knaben Wunderhorn“, I, 407—418. Seitdem ist die Melusine ein Lieblingsstoff der romantischen Dichtgattung geblieben, wofür nur drei, aber völlig verschiedene Belege genannt sein mögen: Franz Grillparzers verunglücktes Opern-Libretto, Theodor Apels Epos (1844) und Adolf von Tschabuschniggs († 1877) schöne vierstrophige Romanze[4]).

Den Ausgang dieser Sammelnotizen sollen, als ein kräftiges Zeugnis aus der unmittelbarsten Gegenwart, einige Sätze aus einer „Die schöne Melusine“ überschriebenen Feuilleton-Erinnerung bilden, auf die ich soeben im Schwäbischen Merkur vom 7. August 1894 (No. 182; S. 1457) stiess[5]): „Am 7. August waren es 500 Jahre, dass das älteste und beste der Volksbücher, wie Wackernagel es nannte ‚noch heute ein unentbehrliches Stück der blauen Bibliothek und die Freude des leselustigen Volkes in ganz Deutschland‘, die Geschichte der schönen Melusine, zum ersten Male in einer europäischen Volkssprache erzählt vorlag. Am Donnerstag, den 7. August 1394 (nach meinem ewigen Kalender war jener Tag übrigens ein Freitag) vollendete Jehan d'Arras die Geschichte von der Meerfei französisch, die er schon einige Jahre vorher (1387) lateinisch nach einer alten Lokalsage bearbeitet hatte.“ Danach wird ein knapper Überblick über die neuere Forschung, Goedeke, Frölicher, Nowack, Biltz, geliefert, also über die von uns zu Anfang erwähnten Arbeiten, und die Bedeutung des Problems an der Benennung des hervorragendsten französischen „Recueil

1) Jetzt durch Edward Schröders Sorgfalt („Zwei altdeutsche Rittermären“, 1894) genauer Betrachtung zugänglich; S. XLVIII f. handelt er über den Zusammenhang: danach entstammten beide „der gleichen keltisch-germanischen Mythenwurzel“ und wurden später zufällig verquickt. Vgl. auch Schröder, Ztschr. f. dtsch. Altert., 38, 112. Die vorherige Litteratur verzeichnet K. Goedeke in Vilmars Gesch. d. dtsch. National-Litt.[22], S. 669, Anm. 131.

2) Man lese z. B. die gedrängte Analyse bei O. Schwebel, Tod und ewiges Leben im deutschen Volksglauben, S. 44 f., die nicht etwa eigens darauf zugeschnitten ist.

3) Geschichte der deutschen Dichtung, I, 195 f. (vgl. oben).

4) „Aus dem Quell im Waldesdunkel“ in ‚Nach der Sonnenwende‘ (1876), S. 34.

5) E. N. gezeichnet (ich vermute Gymnasialprofessor Eberhard Nestle in Ulm).

de mythologie, littérature populaire, traditions et usages“, d. i. an H. Gaidoz' „Mélusine“, verdeutlicht. Der Schlusspassus lautet: „Zufällig auf obiges Datum gestossen, dachte ich, die Vielen, die in ihrer Jugend einst an der schönen Melusine ihre Freude gehabt haben, werden sich gerne aus diesem Anlass wieder an sie erinnern lassen. In Gustav Schwabs Buch der schönsten Geschichten und Sagen für Jung und Alt wieder erzählt. mit Königl. Württemberg. Privilegium Stuttgart, Verlag von G. S. Liesching 1836/37, ziert ein einziger Kupferstich den zweiten Teil, eben die schöne Melusine, gezeichnet von Fellner, gestochen von Wenng, gedruckt von Ch. Dammel in Stuttgart. Wie lang ists her, dass uns das Bild und Bad erfreute!“ [1])

München.

Der volkstümliche Kalenderglaube in Ungarn.

Mitgeteilt von **Anton Herrmann.**

(Schluss von S. 324.)

Wer am Palmsonntage drei geweihte Weidenkätzchen isst. der bekommt im Jahre das Fieber nicht; in manchen Ortschaften sagt man: er wird an keinem Halsweh zu leiden haben. Geweihte Weidenkätzchen ist auch gut bei Zahnschmerzen zu essen. Bei Gewitter wirft man einige solcher Weidenkätzchen ins Feuer, damit der Blitz nicht ins Gebäude einschlage. Wer während des Gottesdienstes aus geweihten Weidenkätzchen ein Kreuz macht und dasselbe an die Stallthür annagelt, von dessen Kühen kann man die Milch nicht wegzaubern. Die geweihten Weidenkätzchen steckt man unter den Querbalken der Stube, damit die Kühe gute Milch geben sollen. Sind viele Fliegen in der Stube, so treibt man sie zu Fenster und Thür mit einem Tuche hinaus und streut die Asche verbrannter, geweihter Weidenkätzchen kreuzförmig auf Fensterbrett und Thürschwelle, und die Fliegen kehren nimmer zurück. Im Honter und Nográder Comitat trägt an diesem Tage die Jugend einen Strohpopanz, Kisze genannt, auf den Hattert der Nachbargemeinde, damit die Feldfrüchte vom Hagel verschont bleiben. Wer vom Stroh dieses Popanzes ein Hälmchen heimlich verzehrt, der bleibt im Jahre gesund und wird glücklich (s. Ipolyi a. a. O., S. 296). In Deés stellt die Maid einen wasser-

1) In der Kunst hat (1868) bekanntlich Moritz v. Schwind, der Meister volkstümlicher Märchen-Malerei, das Thema verewigt (vgl. Allg. dtsch. Biogr. 33, 467).

gefüllten Napf vor ihr Bett und kämmt sich vor dem Schlafengehen dreimal die Haare von rückwärts nach vorwärts, wobei sie vor dem Napfe steht. Im Traume erblickt sie dann ihren zukünftigen Gatten. Will man schöne Blumen haben, so säe man den Samen am Palmsonntage (magyarisch: virágvasárnap = Blumensonntag) aus. Sieht man an diesem Tage aus dem Erdboden eine Flamme emporzüngeln, so werfe man auf die Stelle hin ein Gebetbuch oder eine Bibel u. dergl., dann bleibt der Schatz dort liegen; wenn man aber am nächsten Tage ihn heben will, so darf man nicht fluchen, sonst sinkt er tiefer in die Erde hinab. Bei Körmöczbánya (Kremnitz) befindet sich in einem Felsen, dem sogenannten Mendelstein, eine Höhle voll mit Schätzen. Nur am Palmsonntage, während des Gottesdienstes, öffnet sich diese Höhle und schliesst sich nach dem Gottesdienste wieder. Eine Frau ging einmal mit ihrem Säuglinge am Arme gerade zu dieser Zeit am Felsen vorbei. Sie sah die Öffnung, legte ihren Säugling neben den Eingang nieder und trat ins Innere hinein, wo sie sich mit Schätzen belud, die sie ins Freie hinausschaffte. Sie wollte nun zum zweiten Male in die Höhle hinein, um sich noch Schätze zu holen, aber da schloss sich die Höhle, und ihr Säugling blieb drinnen. Im folgenden Jahre ging sie zu derselben Zeit wieder dahin, fand die Höhle offen und ihr Kind frisch und gesund an derselben Stelle, wohin sie es vor einem Jahre hingelegt hatte. Sie nahm ihr Kind zu sich, worauf sich die Höhle schloss und sich nimmermehr öffnete (Versényi, S. 30).

Viel Volksglauben hat sich auch hier zu Lande um die Charwoche geschaart. Wer in dieser Woche einen falschen Schwur thut, heisst es im Kalotaszeger Volksglauben, dem wächst nach seinem Tode die Zunge aus dem Grabe als Dornenstrauch (Wlislocki, II, 70). Wer viel „böse Gedanken“ gehabt hat, der macht im Kalotaszeger Bezirk mit geweihter Kreide, d. h. mit einer in Weihwasser eingetauchten Kreide am ersten Abende der Charwoche das Zeichen des Kreuzes unter seine Bettstätte, damit ihn der Teufel nächtlicher Weile nicht besuche, der um diese Zeit gern die Menschen besucht und ihnen seinen Beistand anbietet (Wlislocki, I, 51). Auf Haus- und Stallthür macht man gegen die Hexen das Zeichen des Kreuzes mit einem Besen, den man dann ins Feuer wirft.

Wer am Mittwoch dieser Woche eine Fledermaus fängt, dieselbe in ein irdenes Gefäss einschliesst und in die Erde vergräbt, nach Ostern aber herausgräbt, das Gefäss zerschellt und mit einem Stückchen desselben eine Maid bewirft, der erweckt bei derselben rasende Liebe. Am Gründonnerstage versammeln sich einige Maide und kochen Speckknödel. Jede erhält einen. Am Samstage stellen sie die Knödel der Reihe nach auf und rufen die Katze herbei. Die Maid, deren Knödel die Katze zuerst frisst, heiratet vor allen anderen. Wer am Gründonnerstage sich morgens auf ein Grab setzt und einen Spiegel in der Hand haltend, bis Abend dort verweilt, wird im Spiegel eine kleine Flamme sehen. Das ist ein

sicheres Zeichen, dass er im Jahre einen vergrabenen Schatz finden wird. Eine Sage aus Szöreg berichtet: „Das Wöchnerinbett (dort Liebfrauenbett genannt) darf man nicht ohne Haube besteigen, denn die liebe Jungfrau lief am Gründonnerstage, als sie hörte, dass Jesus gefangen sei, ohne Haube hinaus und fiel auf den Boden, weil die Weiber, die gewaschen, die Lauge auf die Strasse gegossen hatten. Damals sagte sie: Verflucht seien alle, die am Gründonnerstage waschen . . .“ (Kálmány, Boldogasszony 1).

In der Charfreitags- und Georgsnacht „reinigen“ sich die vergrabenen Schätze, d. h. eine bläuliche Flamme züngelt aus dem Erdboden hervor (Varga, Babonák könyve = Buch des Aberglaubens, S. 93). Sieht man am Charfreitage zur Zeit des Passionsgottesdienstes ein Geldstück auf dem Boden rollen, so greife man sich schnell mit der Hand an den Kopf; wie viel Haare man anfasst, so viel Geldstücke findet man im Jahre; die angefassten Haare aber fallen aus. Während der Passion soll man sich an diesem Tage die Haare überhaupt nicht anfassen, denn man wird kahlköpfig. Aus demselben Grunde darf man sich an diesem Tage in vielen Ortschaften auch nicht kämmen (Versényi, S. 31). In manchen Gegenden dagegen kämmt sich an diesem Tage die Maid unter einem Weidenbaume, um schöne lange Haare zu bekommen. Wer sich die Haare an diesem Tage abschneiden lässt, der bleibt im Jahre von Kopfschmerzen verschont. In der Szegeder Gegend heisst es: „Am Charfreitage soll man sich nicht in der Stube waschen, sonst wird dieselbe das ganze Jahr hindurch voll Flöhe sein“ (Kálmány, I, 110). Wer den Mut hat, am Charfreitage um Mitternacht mit einem Lucienstuhle (s. oben bei Lucientag) auf einen Berg zu gehen, wo die Hexen ihre Versammlungen halten, der kann sie, wenn er sich auf dies Gerät stellt, unbemerkt beobachten, und wenn er dann einen Pferdeschädel unter sie schleudert, auch vertreiben (Wlislocki, I. 10). Sind die Hexen verschwunden, so beeile er sich, die heilkräftige und sehr gesuchte Pflanze nagyfű-gyökér (= Grossgraswurzel, atropa belladonna) sich anzueignen (s. darüber bei Georgstag). An diesem Tage darf man kein Tier einspannen, weder pflügen noch graben, denn Jesus ruht in der Erde. Wer an diesem Tage vor Sonnenaufgang in fliessendem Wasser badet, der kann im Jahre zeitig in der Frühe erwachen. Das gegen die Strömung geschöpfte Wasser ist gut für Augenweh. An diesem Tage soll man beim ersten Läuten (oder bei den Katholischen beim ersten Klappern) die Obstbäume schütteln, damit sie reichlich tragen sollen. Wer am Charfreitage Speck isst, der stirbt vor seinem 30. Lebensjahre. In katholischen Gemeinden herrscht hie und da der Glaube, dass wer an diesem Tage nicht faste, ein Zwitter werde. Hat man den ganzen Tag über nichts gegessen, so nimmt man am Abende eine Knoblauchsuppe zu sich, um das ganze Jahr hindurch gesund zu bleiben (Wlislocki, I, 51). Regnet es an diesem Tage, so gedeihen die Saaten, aber die Schafe werden im Jahre wenig Milch geben. An diesem Tage pflegt man den Mohn zu säen

Putzt man die Bienenkörbe an diesem Tage, so sammeln die Bienen im Jahre viel Honig. Wenn jemand noch vor der Dämmerung an diesem Tage von solchem Gehöfte, wo sich Kühe befinden, in ein Gefäss den Tau sammelt und dabei spricht: „Ich sammele den Nutzen!", so behext er dadurch die Kühe. Nagelt man in der Nacht dieses Tages Rosshaare an die Stallwand, so behext man die Kühe. Während man zur Kirche läutet, soll man einen grossen Nagel in den Fussboden der Stube einschlagen; nur der kann die Kuh behexen, der diesen Nagel mit seinen Zähnen herauszieht. Im Kalotaszeger und Aranyosszéker Bezirk baden an diesem Tage die Hirten das Vieh, damit es gesund bleibe.[1]) Ebenda glaubt die Maid, dass wenn sie am Charfreitage vor Sonnenaufgang auf einen am Bache stehenden Weidenbaum steigt, sie bei Sonnenaufgang im Wasser das Bild ihres zukünftigen Gatten erblickt (Wlislocki, II, 24). Haare und Nägel darf man an diesem Tage nicht abschneiden, noch sich rasieren (Jankó, Torda etc., S. 225). Nägelabschneiden verursacht Augenweh. In der Gegend von Komárom reinigt man an diesem Tage den Tieren Maul und Augen, damit sie gedeihen. Kehrt man am Charfreitagmorgen vor Sonnenaufgang die Stube aus, so gehen alle Frösche in der Umgebung zugrunde.[2]) Und wenn zu dieser Zeit ein Jäger einen Vogel schiesst und mit dessen Blute den Flintenlauf ausputzt, so verfehlt er mit dieser Flinte nie das Ziel. Wer am Charfreitage reist, den trifft Unglück. Wer im Jahre einen Schatz heben will, der ziehe keine reine Wäsche an. Am Vormittage des Charfreitags nehme man drei Fingerhüte voll Mehl, einen Fingerhut voll Salz, knete daraus einen Teig, backe ihn nachmittags und trage ihn dann mit sich in die Kirche, abends aber beisse man ihn in drei Teile und lege dieselben über Nacht unter den Kopfpolster, dann sieht man im Traume seine zukünftige Ehehälfte. Geht ein Mann um Mitternacht dieses Tages nur in Hemd und Unterhose auf den Friedhof und blickt daselbst durch seine ausgespreizten Beine hindurch, so sieht er seine zukünftige Gattin (Versényi, S. 32). Als die Juden Jesum verfolgten, erzählt eine magyarische Sage, verkroch er sich unter einen Hagedornstrauch. Eine Piplerche setzte sich auf den Strauch und rief in einemfort: „Zinzere, zinzere!"[3]) Der Wiedehopf aber schrie: „Ott, ott!"[4]) Da richtete sich der Hagedorn empor und Jesus ward entdeckt. Zur Strafe dafür wurde der Hagedorn aus einem Baum in einen Strauch verwandelt, der Wiedehopf aber muss seither im Kote seine Nahrung suchen (Versényi, S. 32). Wer am Charfreitag stirbt, dessen Knochen werden nie verwesen (Jankó, S. 256).

---

1) Jankó, Torda etc., S. 225.

2) Ebenda.

3) Nachahmung der magyarischen Worte nincs erre = er ist nicht hier.

4) Magyarisch = da, da!

Findet man am Charsamstag Zäcken in den Schafen, so geben die Kühe im Jahre reichlich Milch. Wenn an diesem Tage jemand in eine Kirche geht, in der er noch nie gewesen und sich dort das Gesicht mit Weihwasser befeuchtet, gleich darauf die Hand in den Busen birgt, so gehen seine Sommersprossen vom Gesicht auf die Brust über. Erklingen die Glocken am Charsamstage, so soll man sich waschen; dadurch verliert man die Sommersprossen und wird glücklich. Am Abende dieses Tages soll man vom Tische nichts abräumen, sonst leidet man im Jahre oft an Kopfschmerzen. Das Wasser von den an diesem Tage gekochten Hülsenfrüchten soll man abseihen und mit Essig gemischt aufheben; es ist ein gutes Mittel gegen Bauchschmerzen. Erklingen die Glocken am Charsamstage, so laufen die Hausfrauen, mit dem Schlüsselbunde rasselnd, im Hause herum und rufen: „Schlangen, Frösche, weicht von dannen, denn die Glocken klingen wieder!“ Auch wenn man blos vor dem Hause zu dieser Zeit kehrt, so vertreibt man diese Tiere aus der Umgegend (Versényi, S. 34). Zu dieser Zeit des Glockengeläutes holt sich die Maid Wasser, um sich damit zu waschen und schön zu werden; die Hausfrau aber begiesst damit das Vieh, damit es gesund bleibe (Wlislocki, I, 51).

Wenn man zu Ostern ein weisses, ungesottenes Ei versorgt, so tanzt es nach 100 Jahren. Während des Festmahles darf sich die Hausfrau von ihrem Sitze nicht erheben, sonst wird sie im Jahre Nahrungsmangel leiden. Von den Ostereiern, Schinken, Knoblauch, Brot wird etwas aufgehoben und bei Gelegenheit an Zahnschmerzen leidenden Menschen, oder Kühen, die Milch nicht geben wollen, zu essen gegeben. Speisen werden in katholischen Kirchen am Ostermorgen vom Pfarrer eingesegnet. Wer sich im Jahre irgendwo verirrt, der denke nach: mit wem er das erste geweihte Osterei gegessen, und er wird den richtigen Weg finden. Wer, ohne dabei zu kauen, ein Stückchen vom geweihten Kren hinabschluckt, der wird im Jahre kein Halsübel haben, und wer vom geweihten Salz isst, der wird klug. Wasser, vor Sonnenaufgang am Ostertage geschöpft, ist ein wirksames Mittel gegen Augenkrankheiten, die man auch vertreiben kann, wenn man eine Wachskerze an diesem Tage in der Kirche brennen lässt, dann den Rest der Kerze mit Milch und Safran aufkocht und damit lauwarme Umschläge auf das kranke Auge macht (Wlislocki, I, 127). Damit die Bienen schon vor Pfingsten schwärmen sollen, wirft man vor Ostern eine Hand voll Ameisen in den Stock (ebenda, 149). Spaltet man einen vom zu Ostern geweihten Fleische abgelösten Knochen in vier Teile und steckt diese in die vier Ecken eines Ackers, Gartens u. s. w., so wird auf dem Gebiete kein Maulwurf die Erde aufwühlen. Wenn ein Mann am ersten Ostertage Knoblauch in der Kirche bei sich trägt, so kann er daselbst die Hexen sehen, die alle Hörner haben. In Deés legt man an diesem Tage ins Waschwasser ein rotes Ei, grüne Brennesseln und eine

Silbermünze; wer sich darin wäscht, wird im Jahre rot wie das Ei, stark wie die Brennessel, frisch wie das Wasser und reich und glücklich (Versényi, S. 35). Zu Ostern und Pfingsten soll man begonnene Arbeiten beendigt haben, sonst wird man mit denselben kein Glück haben.

Zahlreich ist auch in Ungarn der Volksglaube, der sich an den Georgstag knüpft. An diesem Tage soll man nichts verkaufen, heisst es im Kalotaszeger Bezirk, sonst verkauft man sein Glück. In der Nacht dieses Tages schweifen die Hexen umher und bringen Unheil über Mensch und Tier. Um sie vom Gehöfte fernzuhalten, steckt man an Thor und Fenster Dornenzweige. Sitzt die Katze an diesem Abende in der Nähe des Herdes, so streicht die Hausfrau mit einem Messer ihr dreimal quer über die Kehle, damit sie den bösen Geist in ihr töte. In vielen Ortschaften streut man an diesem Abende um Haus und Hof herum Hirse, denn nur dann kann jemand die Tiere behexen, wenn er alle Hirsekörner vorerst aufgesammelt hat. In vielen Gegenden wird an diesem Tage das Vieh über Ketten, Besen, Körbe hinweg zur Weide getrieben, damit es von Krankheit und von den Hexen verschont bleibe. Wer an diesem Tage ein vierblättriges Kleeblatt mit sich zur Kirche trägt, kann dort die Hexen sehen, die alle Hörner haben. Das Bettzeug soll man an diesem Tage nicht lüften, noch im Freien liegen lassen, denn die Hexen können einen Schaden anrichten. Hexen und Zauberer sammeln in dieser Nacht in Leintüchern den Tau von den Feldern, aus dem Milch wird, von der sie sich ernähren. Deshalb werden in vielen Gegenden am folgenden Tage (Markustag) die Felder eingesegnet, damit die Saat nicht durch die Hexen zugrunde gehe. Wenn man sich auf einem Kreuzwege auf einen Ofenwisch setzt und mit geweihter Kreide einen Kreis rings um sich herum zieht, so kann man die Hexen in der Nähe des Kreuzweges belauschen und dadurch die Zauberkräuter kennen lernen. Lässt man nach der Feldarbeit im Herbste die Egge auf einem Berge den Winter über liegen, so stelle man sie am Georgstage vor sich auf und durch ihre Zähne blickend, sieht man dann die Hexen der Umgegend durch die Luft fahren (Kozma[1]). Die berüchtigte Zauberpflanze nagyfü-gyökér (s. oben bei Charfreitag) kann man auch in der Georgsnacht holen, wenn man sich nackt auf den Berg begiebt, wo die Pflanze wächst. An Stelle der ausgegrabenen Pflanze muss man aber einen Bissen Brot, in den man ein Pfefferkorn, etwas Gewürz und Salz knetet, legen, wobei man das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis hersagt, sonst wird man vom Teufel geholt (Kozma, S 39). Im Kalotaszeger Bezirk heisst es, wer einen Bund mit dem Teufel schliessen will, der gehe in der Georgi- oder Johannisnacht mit einer

1) Mythologiai elemek a székely népköltészet és népéletben = Mythologische Elemente in der Volksdichtung und im Volksleben der Szekler (Budapest, Verlag der Akademie, 1882), S. 39.

schwarzen Hündin auf einen Berg, grabe dieselbe lebendig in die Erde ein, nachdem er vorher ihr einen Zettel an den Hals gebunden, und dann rufe er dreimal: „Teufel, dir gehöre ich!“ Nun grabe er rasch die Hündin aus und nehme den Zettel von ihrem Halse. Ist die Schrift auf demselben verwischt, so kann er hoffen, dass der Teufel mit ihm ein Bündnis eingehen wird. Auf den Zettel muss man mit dem eigenen Blute schreiben: „Teufel, dir gehöre ich! Ich verleugne Gott und bete dich an, so du deinem getreuen Diener hilfst! N. N.“ (Wlislocki, I. 22). In der Umgebung von Nagy-Kálló treibt jeder Knecht seine Rosse in dieser Nacht auf den Hattert der Gemeinde, pflückt unterwegs hier und da eine Hand voll Gras, treibt dann die Rosse heim und giebt ihnen dies Gras zu fressen, damit sie fett werden und ihnen die Hexen nichts anhaben können. Dieser Tag ist in den meisten Gegenden der Tag des ersten Viehaustreibens im Jahre. Der Besitzer treibt das Vieh über eine vor das Thor gelegte Pflugschar hinüber, damit den Tieren die „Bösen“ nichts anhaben können. In Oberungarn bestreut dann der Hirte auf der Weide jedes Viehstück einzeln mit einem Pulver, das er aus Sargbrettern, Totengebein, Knoblauch und Hostien gebrannt hat. Mit dem Reste des Pulvers bestreut er noch die Grenzmarken des Weidegebietes, und kein Raubtier wird diese Marken überschreiten, noch ein Viehstück sich darüber hinaus auf verbotenes Gebiet verirren. In manchen Gegenden läuft die Hausfrau dreimal nackt um das Vieh herum. Damit das Vieh nicht Läuse bekomme, bestreut man es an diesem Tage mit der Asche vom Christklotze, oder man reisst ihm (wie im Kalotaszeger Bezirk gebräuchlich) einige Haare aus und vergräbt sie unter einen Baum, oder die Hausfrau nimmt einen Feuerstahl und indem sie ihre Schürze nach hinten, auf den Rücken sich bindet, schlägt sie Funken auf das Tier und betet dann drei Vaterunser ohne Amen. Den Stall verlässt sie dann rückwärts gehend, mit dem Gesicht dem Vieh zugekehrt. An diesem Tage etwas Salz und Graberde auf den Acker geworfen, schützt die Saat vor Vogelfrass (Kalotaszeg). Gegen Vogelfrass stecken die Székler an diesem Tage eine Stange in den Acker, deren oberes Ende kreuzförmig gespalten und mit einem Knoblauch versehen ist (Ethnographia, II. 338). In Südungarn läuft in der Georgsnacht ein Weib nackt um den Acker herum, damit die Saat kein Hagel vernichte; uriniert dabei der Mann an die vier Ecken des Ackers, so hat er vor Überschwemmung nichts zu fürchten. Im Torda-Aranyoser Bezirk läuft in der Nacht der Mann nackt auf den Friedhof, holt von einem frischen Grabe Erde und streut dieselbe gegen Vogelfrass auf seinen Acker (Jankó, Torda etc. S. 237). Ratten und Mäuse vertreibt man im Kalotaszeger Bezirk durch die Saatformel: „Ratten und Mäuse! heute ist der Tag des hl. Georg. Ich beschwöre euch im Namen des Heiligen, geht in das schwarze Meer. Aus dem schwarzen Meere sollen euch schwarze Frauen ins weisse Meer [illegible]; aus dem weissen Meere sollen euch weisse Frauen

ins rote Meer werfen; im roten Meere sollen euch die roten Frauen fressen.“ In derselben Gegend wirft man an diesem Tage ein frisch gelegtes Ei an einen Obstbaum, um die Bäume vor Raupenfrass zu schützen (Wlislocki, I, 48). In der Georgi- und Johannisnacht machen die Schäfer in manchen Gegenden aus neunerlei Holz ein Feuer an, um die Schafe vor Schaden zu bewahren. Vor dem Georgstage ist es nicht gut, im Freien zu schlafen, denn die Zauberinnen können einem ein Leid zufügen. Sammelt man in dieser Nacht in Leintüchern den Tau und giebt man ihn der Kuh zu trinken, so giebt sie das Jahr hindurch viel Milch. Mit diesem Tau kann man das schönste Brot herstellen. Stiehlt man in dieser Nacht Holz von einem Hofe, so benimmt man den Kühen des betreffenden Gehöftes die Milch. Wer an diesem Tage einen Laubfrosch fängt, der wird im Jahre nicht grindig. In der Dämmerung dieses Tages badet man noch vor Sonnenaufgang die Pferde, damit sie im Jahre nicht räudig werden. Auch für Menschen ist das Baden in der St. Georgsnacht gegen jeglichen Schaden heilsam (Szatmárer Comitat, Ethnographia, III, 295). Fängt man an diesem Tage einen Laubfrosch, so sperre man ihn in einen mit Deckel und vier Bohrlöchern versehenen, irdenen Topf ein und grabe diesen in einen Ameisenhaufen ein. Die Ameisen fressen den Frosch auf, doch soll man seinem Jammergequack nicht zuhören, sonst bekommt man Ohrenschmerzen. Nach drei Tagen gräbt man den Topf heraus und findet darin ein gabel- und ein rechenförmiges Knöchlein. Will man bei einer Person Gegenliebe erwecken, so berühre man sie mit dem rechenförmigen Knöchelchen; will man sie aber von sich abwendig machen, so steche man sie mit dem gabelförmigen Knochen (Versényi, S. 39). Hält man einen an diesem Tage gefangenen Laubfrosch so lange im Busen, bis er ausgehungert ist und lässt man ihn dann erst frei, so nimmt er das Fieber vom Menschen fort. An diesem Tage ist es nicht gut zu Markte zu gehen, denn man erleidet Schaden. Wer an diesem Tage vierblätterigen Klee findet, der grabe an der Stelle nach, denn dort liegt ein Schatz verborgen. In der Georgsnacht „reinigt“ sich das Geld in der Erde. Wer die Flamme bei dieser Gelegenheit emporzüngeln sieht, der grabe dort nach und er wird den Schatz finden, aber nur er soll den Schatz aus der Erde herausheben, denn wenn ein anderer ihn anrührt, so stirbt er. Im Szilágyer Comitat versorgt man den grünen Zweig, den man an diesem Tage von jemandem erhält, denn dieser Zweig bringt einem Glück. Wer in der Georgsnacht eine doppelt geschwänzte Eidechse findet, dieselbe dörrt und in seinen Rock einnäht, der ist gegen jede Gefahr gefeit. Donnert es zu Georgi, so werden viele Raupen im Jahre sein. Donner vor Georgi aber zeigt eine gute Ernte an (Jankó, Torda etc., S. 238). Wer den Donner vor Georgi hört, der lege sich auf die Erde nieder, dann bekommt er im Jahre das Fieber nicht. Sind die Sperlinge fett, so kann man auf reiche Ernte hoffen, ebenso wenn das Wetter kühl ist. Für den Landwirt hat der Georgstag noch die Be-



deutung, dass an diesem Tage noch einmal „Georg seinen Bart schütteln kann“, d. h. dass es von diesem Tage an nicht mehr anhaltend schneien wird. Wer an diesem Tage geboren wird, der wird einen frommen Lebenswandel führen. Wenn man in der Frühe dieses Tages zum Fenster hinausblickt und einen Sperling sieht, so wird man im Jahre für jede Arbeit doppelt belohnt. Fällt der Georgstag auf einen Freitag, so wird im Sommer viel Hagel fallen. Vor dem Georgstag soll man keine Blumen in die Stube bringen, sonst hat man kein Glück mit dem Geflügel. Wer vor dem Georgstag eine Schlange sieht, der wird im Jahre nicht krank. Splitter von einem Baume, den der Blitz vor diesem Tage getroffen hat, sind gut gegen die Wasserscheu. Donnert es vor dem Georgstage, so ist eine reiche Ernte zu erwarten. Einen vor diesem Tage gefangenen Schmetterling soll man sich ans Halstuch heften; dadurch wird man glücklich (Kálmány, I, 110). Ein solcher Schmetterling lockt der Maid einen Bräutigam heran. Ruft der Kuckuck vor diesem Tage, so giebt es im Jahre keine Raupen. In der Szegeder Gegend heisst es: Stiehlt man vor dem Georgstage ein junges Gänschen, zerhackt dasselbe zu Brei und mischt diesen unter das Futter, so wird das Pferd davon sehr stark (Kálmány, I, 110). Wenn viele Küchlein krepieren, soll man den übriggebliebenen Schweif einer vor dem Georgstage gefangenen Eidechse in den Wassertrog legen. Wirft man den Kopf einer vor diesem Tage gefangenen Schlange in den Wassertrog der Hühner, so können Raubvögel ihnen nichts anhaben. Räuchert man mit einer solchen Schlange ein Rind, so wird dasselbe nie auf der Weide bleiben, sondern stets weglaufen. Zieht man die Haut einer solchen Schlange auf einen Stab, so kann man damit selbst Eisen zerbrechen; wer aber diese Haut um seinen Hals gewickelt, bei sich trägt, der wird glücklich. Wickelt man in den Flügel einer vor dem Georgstage gefangenen Fledermaus ein Geldstück ein, so kehrt dies Geld das ganze Jahr hindurch stets zu seinem Besitzer zurück; ebenso das Geldstück, womit man den Kopf einer zu dieser Zeit gefangenen Eidechse abschneidet. Aus dem Fett einer solchen Fledermaus machen Hexen das Flugfett, womit sie sich einreiben und dann fliegen können. Die Kuh gedeiht, wenn man ihr eine vor diesem Tage gefundene Schnecke pulverisiert ins Trinkwasser mengt. Streichelt man den Hals einer vor dem Georgstage gefangenen Eidechse, so bleibt man das ganze Jahr hindurch von Halsweh verschont; in der Szegeder Gegend spricht man während des Streichelns: „Eidechschen, Eidechschen, dann soll mir die Kehle schmerzen, wenn ich dich wieder ergreife!“ Dann lässt man das Tier frei (Kálmány, I, 110). In manchen Gegenden glaubt man, dass selbst die Hand, mit der man den Hals der Eidechse gestreichelt hat, das Halsweh fremder Leute im Laufe des Jahres durch blosse Berührung des wehen Halses heilen kann. Wenn die Maid einen vor Georgi gefangenen Laubfrosch in ihren Kittel einnäht, so heiratet sie ihr Liebster gewiss. Aus der Haut einer vor

diesem Tage gefangenen Zieselmaus kann man sich eine Geldbörse machen, in der das Geld nie abnimmt. Wer vor diesem Tage einen Storch oder eine Schwalbe sieht, der zähle ihre Flügelschwingungen während ihres Fluges ab, denn so viele Jahre wird er noch leben (Versényi, S. 39).

Ein altes magyarisches Sprichwort sagt: Wie viel Tage der Frosch vor St. Markus quackt, so viel Tage wird er nach St. Markus schweigen (d. h. es wird regnerisches Wetter sein).

Am 1. Mai stellt man in vielen Ortschaften Siebenbürgens vor dem Hause kranker Leute Lindenzweige auf, aus deren Rinde man nach drei Tagen mit Zucker, Zwiebel und Hanfsamen einen Brei kocht, dessen eine Hälfte der Kranke verzehrt; die andere Hälfte wird in fliessendes Wasser geworfen, damit seine „Krankheit wegfliesse“. Den Maibaum verbrennt man in Südungarn, damit man das Jahr über vor Hungersnot bewahrt bleibe; die Brunnenschwengel aber bekränzt man an diesem Tage deshalb, damit keine Dürre eine Missernte verursache (Wlislocki, II, 87). In der Kecskeméter Gegend schmückt man die Dachfirste mit grünen Zweigen, „damit der heilige Geist einkehre.“ Dies thut man auch zu Pfingsten (Ipolyi, S. 301). Von zwei Menschen, die sich am 1. Mai zeitig in der Frühe begegnen, stirbt derjenige zuerst, der zuerst spricht.

Pankratius, Servatius und Bonifacius (12., 13., 14. Mai) sind die frostbringenden Heiligen; der letzte ist Urbanus (25. Mai). Säet man an diesem Tage, so wird man eine spärliche Ernte haben.

Wem am Christihimmelfahrtstage beim Abendmahl die Hostie aus dem Munde fällt, der stirbt bald und kommt in die Hölle.

Am Samstage vor Pfingsten soll man schwarze Rettige säen, dann werden sie dick und gross. In der Pfingstnacht sammelt man in der Szegeder Gegend Brennesseln und schlägt mit verkehrter Hand damit die Kühe, auf das die Hexen sie nicht schädigen können (Kálmány, I, 111). Die Schwelle muss man am Abend vor Pfingsten mit Salz bestreuen und mit Knoblauch einreiben, damit die „Bösen“ den „Segen Gottes“, der in dieser Nacht vom Himmel fällt, vom Hause nicht nehmen. Aus demselben Grunde uriniert die Kalotaszeger Frau auf einen Besen und wirft ihn auf das Hausdach. Die Kuh schlägt man mit einem Birkenbesen, damit sie reichlich Milch gebe. Auf dass man das ganze Jahr hindurch keinen Brotmangel leide, schütteln im Kalotaszeger Bezirk zwanzig bis dreissig Frauen ihre Mehlsäcke in einen Sack ab, der dann an diesem Abende von einer Frau auf den Friedhof getragen wird, wo sie den Mehlstaub auf ein beliebiges Frauengrab schüttelt (Wlislocki, I, 59). In einer alten magyarischen Handschrift, die Vorschriften für Schatzgräber enthält (s. die Zeitschr. „Ethnographia“, I, 247), heisst es: „Am ersten Pfingsttage gehe, bevor die Sonne aufgeht, dahin, wo man Spiegel verkauft, aber grüsse nicht, sprich nichts, sondern den Spiegel erblickend, frage nach seinem Preise und gieb, was man verlangt: von da gehe gleich weg, aber auch



dann sprich nichts und schreibe gleich auf den Spiegel dies: oh Holon — Taller + Ihatal + Thaler + Theja + ganelei +. In der folgenden Nacht vergrabe ihn in die Mitte eines Kreuzwegs, aber merke dir die Stunde, wann du ihn vergraben hast; in der siebenten Nacht gehe zur selben Stunde hin und grabe ihn aus, aber blicke nicht hinein, sondern lass zuerst einen Hund hineinblicken, dann kannst du auch getrost hineinblicken." Im Spiegel erblickt man dann den Ort, wo der Schatz vergraben liegt.

Am Frohnleichnamstage darf man kein Brot backen; es wird sonst zu Stein. Bevor man in die Kirche geht, muss man sich zweimal waschen, sonst bekommt man anhaltende Zahnschmerzen. Die bei diesem Feste gebrauchten Kränze, Zweige, Sträusse soll man sammeln und damit Leute, die an Epilepsie leiden, räuchern (Versényi, S. 40). In vielen Ortschaften schiesst man während der Prozession aus Mörsern. Den ausgeschossenen Holzpfropf hält man in der Szegeder Gegend für ein gutes Mittel gegen Zahnschmerzen. Man stochert mit Spänchen von diesem Pfropf den wehen Zahn (Kálmány, I. S. 111).

Regnet es am Medardustage, so hält der Regen 40 Tage lang an (allen Völkerschaften des Landes bekannt).

Bei allen Völkerschaften des Landes ist es üblich, am Johannistage auf Anhöhen Feuer anzuzünden.[1] In Kiliti zünden sechs Hirten das Feuer an; die Hausfrauen begiessen mit dem an diesem Feuer gewärmten Wasser den Kohl, damit ihn die Raupen nicht fressen. In Nográd-Ludány hält man einen Buschen Gliedkraut ins Feuer mit den Worten: „Keine Beule werde an meinem Leibe, kein Bruch an meinem Fusse!" (Ipolyi, Magyar mythologia = Magyar. Mythologie, S. 194). Das geschickte Überspringen des Feuers von seiten der Maide gilt als günstiges Vorzeichen für baldige Verheiratung. Bisweilen winden die Maide während des Johannisfeuers Kränze aus roter Ochsenzunge (Anchusa) und werfen sie auf einen Baum; das Mädchen, dessen Kranz nach einmaligem Werfen am Baume hängen bleibt, das heiratet noch im selben Jahre (Lindner, G., Das Feuer, S. 131). Im Honter Comitat gehen an diesem Tage die Kinder in der Morgendämmerung von Haus zu Haus mit Stahl und Feuerstein und werfen den Stahl mit den Worten: „Stahl bringe ich und habe euch Feuer geschlagen!" so auf die Erde, dass er sich eine Zeit lang dreht. Es heisst, dass dadurch das Haus vor Feuerschaden, die Saat vor Dürre beschützt werde (Ipolyi, 194). Kohlen vom Johannisfeuer vergräbt man in Oberungarn neben das Haus, um es vor Blitz zu schützen. Ebenda wird eine nackte Maid in den Brunnen hinabgelassen, wo sie zu demselben Zwecke Stahl und Feuerstein ins Wasser wirft. In Siebenbürgen lassen manche Landwirte am Johannismorgen auf ihren Acker auf einige Augen-

[1] S. Csaplovics, Gemälde von Ungarn, 2. 226; Wlislocki, I. S. 39 ff.; II. S. 402

blicke ein entkleidetes Weib sich niederlegen und es die Worte der Sonne zurufen: „Junger Sonnenherr, thu mir und dem, was um mich ist, keinen Schaden!“ Es heisst aber, dass solche Weiber bald am hitzigen Fieber sterben, weshalb sich hierzu gewöhnlich nur Zigeunerinnen hergeben (Wlislocki, II, 44). In manchen Ortschaften werden im Johannisfeuer auch Kränze verbrannt, und wenn eine Maid ein brennendes Kranzstück erhaschen kann, so heiratet sie noch in demselben Jahre. Auch stellt man in vielen Ortschaften einen Balken in die Mitte des Scheiterhaufens und befestigt daran einen Kranz, nach dem die Maide, während der Scheiterhaufen brennt, mit Steinen werfen. Die Maid, welche den Kranz herabschlägt, heiratet bald. Die Blumen dieses Kranzes suchen die Maide zu erhaschen und legen sie dann über Nacht unter ihr Polster, um ihren zukünftigen Gatten im Traume zu sehen. In manchen Gegenden geht man an diesem Tage auf den Weideplatz der Rosse, und findet man bei dieser Gelegenheit ein Hufeisen, an dem sich noch alle Nägel befinden, so reisse man das Gras von der Stelle, wo das Hufeisen gelegen, aus und werfe es in ein raschfliessendes Wasser. Die Grashalme, die gegen die Strömung fliessen, nehme man heraus, denn mit ihnen kann man jedes Schloss öffnen (Versényi, S. 41). In Görgény sagt man, dass der Schatz des Darius dort vergraben sei, wohin an diesem Tage der erste Strahl der aufgehenden Sonne fällt. Auf Berge, die im Rufe stehen, dass in ihrem Innern Feen oder Riesen bei ihren Schätzen schlafen, soll man in der Johannis-, Neujahrs- oder Pfingstnacht mit den menses einer Jungfrau das Zeichen des Kreuzes machen. Dann kommen diese Wesen aus dem Innern hervor, um sich im Freien zu ergehen, und man kann unterdessen von ihren Schätzen nehmen (Wlislocki, I, 102). An diesem Tage ist jedes Wasser gesegnet, das man gegen Osten gekehrt schöpft; es hilft gegen allerlei Krankeit. Gegen die Tollwut kocht man Marienkäfer, vor dem Johannistage gesammeltes Tausendguldenkraut, Splitter eines vor dem Georgstage vom Blitze getroffenen Baumes, Canthariden, Knospen vom Eschenbaume, Speisereste vom Weihnachtstische und Eierschalen von Eiern, die zu Weihnachten gelegt worden sind; schliesslich Kräuter und Gräser, die an den Sohlen und Fusszehen des Besprechers am Morgen des Johannistages haften geblieben sind, als er barfuss die Auen beschritten. Dies Dekokt muss der Kranke trinken (Varga, Babonák könyve = Buch des Aberglaubens, S. 148). Am Abende dieses Tages soll man im Garten die Spitzen zweier Blätter eines Knoblauchs in gleicher Höhe abzwicken und einem Blatt die Bezeichnung „Glück“, dem anderen „Unglück“ geben; am nächsten Morgen sieht man nach, welches Blatt grösser geworden ist; ist das des „Glücks“ grösser gewachsen, so wird man im Jahre glücklich und umgekehrt (Versényi, S. 41). Regnet es an diesem Tage, so werden die Nüsse gut gedeihen. — In der Szegeder Gegend springt man deshalb über das Johannisfeuer hinweg, damit man im Jahre keine Flöhe habe;

die Tiere aber führt man deshalb über das Feuer hinweg, damit sie nicht grindig und lausig werden. Wer einen juckenden Schmerz (magyar vak tetü = blinde Läuse) an den Fusssohlen verspürt, der stampfe das Johannisfeuer mit den Füssen aus. In derselben Gegend wirft man beim Überspringen des Feuers Obst in die Glut, das man dann hervorscharrt und als gutes Mittel gegen Zahn- und Bauchschmerzen aufbewahrt (Kálmány I, 111). In manchen Gegenden ziehen die Schweinehirten an diesem Tage eine Stange nach Art einer Achse durch ein Rad, dessen Nabenöffnung mit Werg fest verstopft wird. Sie drehen nun das Rad so lange, bis es raucht und sich entzündet; durch den Rauch wird das Vieh getrieben, damit es vor Krankheit bewahrt werde (Ipolyi, S. 194). Im Kalotaszeger Bezirk giebt man an diesem Tage dem Vieh bei Sonnenaufgang gesalzenes Brot zu essen und wirft eine Hand voll Salz der Sonne zu mit den Worten: „Gieb, was man braucht; nimm, was man nicht braucht!" (Wlislocki, II, 44). Am Johannistage aber soll keine Maid lange barhaupt in der Sonne stehen, denn sie verunglückt sonst im Kindbett (Wlislocki, II, 44).

Setzt man sich am Peter-Paulstage (29. Juni) auf den Rücken eines Menschen, so wird derselbe buckelig (Versényi, 42). Reicht der Mais an diesem Tage bis zur Wagenachse, so ist gute Ernte zu erwarten (Jankó, Torda etc., 238).

Von dem am 1. Juli gemähten Heu soll man zu Weihnachten den Tieren zu fressen geben; dann bleiben sie das Jahr hindurch gesund. Isst man an diesem Tage ein Stückchen Roggenbrot und trinkt darauf Wein, so wird man im Jahre nie hungrig sein.

Am Tage Mariä Heimsuchung (2. Juli) darf man kein Brot backen, denn es würde zu Stein.

Bis zum Margarethentage (13. Juli) sind wenig Fliegen vorhanden; an diesem Tage aber zieht die heilige Margarethe herum und lässt aus ihrer Schürze die Fliegen in die Wohnungen der Menschen fliegen; deshalb soll man an diesem Tage die Thüren nicht offen halten (Kálmány[1])).

In Csurgó sagt man, dass wenn am Aposteltage (15. Juli) kein Wind bläst, keine Teuerung eintritt. In Göcsej aber glaubt man, dass wenn an diesem Tage Wind bläst, im Frühjahre die Frucht teuer wird.

Am Magdalenentage (22. Juli) soll man im Freien nicht baden, denn die Magdalene zieht einen mit ihren langen Haaren ins Wasser hinab.

Am Eliastage muss irgend jemand an der Hitze ersticken. Donnert es an diesem Tage, so werden die Haselnüsse würmig. An diesem Tage

1) In der Zeitschr. Ethnol. Mitteilungen aus Ungarn, II, 7.

darf man in den Weinbergen nicht arbeiten, sonst bekommen die Reben Rostflecken (Jankó, Torda, S. 238).

Wer am Portiunkulatag (2. Aug.) Birnen isst und darauf nicht gleich Wasser trinkt, der bekommt das Fieber (Versényi, 42).

Am Laurentiustage (10. August) tritt Laurentius auf die Zuckermelonen und dann sind sie nicht mehr geniessbar. Nach anderer Auffassung pisst er auf Melonen und Gurken; die letzteren werden daher wässerig. Schlangen, die sich bis zu diesem Tage nicht für den Winter verkriechen können, gehen zugrunde. Wenn die Sperlinge in den Hirsefeldern grossen Schaden anrichten (was dann geschieht, wenn man beim Säen spricht), so soll man in der Laurentiusnacht das Feld nackt umgehen. An diesem Tage pisst der Hirsch ins Wasser, dann wird die Witterung kühl und man darf nicht mehr baden (Jankó, Torda etc., 238).

Wer am Stefanstage (20. August) mit einer Flinte schiesst, trifft das Ziel, auch wenn er vorher nie eine Flinte in der Hand gehabt hat. Von diesem Tage an darf man im Freien nicht mehr baden, denn der Hirsch pisst ins Wasser und man wird davon krank.

Regnet es am Aegidiustage (1. Sept.), so kaufe sich der, welcher zwei Ochsen hat, noch zwei, damit er seine Felder zu pflügen imstande sei.

Am Tage Mariä Geburt (8. Sept.) soll man in der Morgendämmerung den Aussaatweizen ins Freie stellen, aber noch vor Sonnenaufgang hereinnehmen, dann wird der Weizen nicht brandig. Wer behext ist, den soll man mit Kräutern, die man in der Zeit von Mariä Heimsuchung (2. Juli) bis Mariä Geburt gesammelt hat, räuchern. Wenn zwei Wochen vor diesem Tage kein Reif fällt, so gedeihen die Trauben gar gut (Jankó, Torda, S. 238).

Hagelt es am Michaelstage (29. Sept.), so wird der Winter gar streng sein. Säet man an diesem Tage bei heiterem Himmel, so wird man reiche Ernte haben. Donner an diesem Tage zeigt einen langen Herbst an (Jankó, Torda etc., 238). Am letzten September soll niemand säen, denn das Korn bleibt grün und wird nie reif.

Vom Simon-Judastage (28. Okt.) sagt das magyarische Sprichwort:

Es naht Simon-Judas,
Weh dem, der in blosser Unterhose ist!

Sieht man am letzten Oktober einen Wolf, so soll man gleich beten, sonst träumt man das ganze Jahr hindurch von Wölfen.

Am Allerheiligentage (1. Nov.) soll man nichts in den Kalender aufzeichnen, sonst spricht man nie mehr die Wahrheit. Wer an diesem Tage im Freien schläft, den trifft der Schlag.

In den katholischen Gemeinden des Kalotaszeger Bezirks vergräbt man Holzstückchen, die man am Allerseelentage an Kerzen angebrannt hat, die auf Gräbern brennen, in der Nähe des Hauses, um es vor Blitz und Feuersgefahr zu schützen (Wlislocki, I, 63).

Wer am Martinstage (11. Nov.) sich berauscht, bleibt das ganze Jahr hindurch von Magenschmerzen und Kopfweh verschont (Ermelli). Vom Rausch an diesem Tage, glaubt man in der Pécser Gegend, wird der Mensch schön und stark. Wer in der Martinsnacht etwas träumt, der wird glücklich. Fett der Martinigans ist gut gegen Gicht, ihr Blut aber gegen Fieber. Eine Feder ihres linken Flügels soll man zu Pulver brennen und in Wein gemengt Epileptischen eingeben. Nagelt man ihren linken Fuss ans Haus, so ist dasselbe vor Feuersbrunst und anderem Unglücksfall gesichert. Wirft man den Rückenknochen der Gans ins Feuer, so kann man aus den auf ihm entstandenen roten und schwarzen Punkten auf die Witterung des kommenden Winters schliessen. Schwarze Punkte zeigen einen lauen, rote dagegen einen strengen Winter an. An diesem Tage, glaubt man in vielen Ortschaften, ist es nicht gut, etwas zu verkaufen, denn man verkauft sein Glück. Ist das Wetter an diesem Tage heiter, so bleibt es noch zwei Wochen lang so (Jankó, Torda etc., 238). Nimmt man an diesem Tage die Gelbmöhren heraus, so frisst sie das Vieh viel lieber.

Wenn der Bursch am Katharinentage sein Gesicht mit einem Frauenhemd wischt, sieht er im Traume seine zukünftige Frau. Die heilige Katharina ist die Schutzpatronin der Stadt Körmöczbánya (Kremnitz). Bei einer grossen Feuersbrunst begann auch die Burgkirche zu brennen und schon schmolzen die Glocken, als eine weisse Frauengestalt auf einer der Glocken erschien und etwas Wasser in die Glut goss. Das Feuer hörte sogleich auf. In der Nacht, bevor man die gefährlichen Risse an der Hauptkirche bemerkte und sie deshalb abzutragen beschloss, ging eine weissgekleidete Frau mit aufgelöstem Haar weinend um die Kirche herum. Der Nachtwächter fragte sie, warum sie weine? „Wie sollte ich nicht weinen", versetzte die Frau, „wenn ich von hier wegziehen muss!" Es war eben die heilige Katharina (Versényi, S. 44).

In der Nacht des Andreastages (30. Nov.) legt die Maid, nachdem sie den ganzen Tag über gefastet hat, ein halbes, gesottenes Ei und eine Männerhose unter ihr Kopfpolster, oder isst eine halbe Semmel, die andere Hälfte legt sie unter das Kopfpolster, trinkt ein Glas Wasser zur Hälfte und stellt die übriggebliebene Hälfte neben ihr Bett. Wer in ihrem Traume das halbe Ei oder die halbe Semmel isst und den halbgefüllten Wasserbecher leert, der wird ihr Gatte. Oder es deckt die Maid für zwei Personen den Tisch, und wen sie dort im Traume essen sieht, der wird sie heiraten. In vielen Ortschaften röstet die Maid an diesem Abende ein Stückchen Brot, salzt es und isst die Hälfte davon, die andere Hälfte steckt sie nebst einer Männerhose unter ihr Kopfpolster; dann trinkt sie einen Becher Wasser zur Hälfte und stellt den halbgefüllten Becher neben ihr Bett: im Bette löst sie ihre Haare auf der linken Kopfseite auf und steckt dieselben nebst dem Kamme auch unter das Polster. In der Nacht wird

sie im Traume ihren zukünftigen Gatten sehen (Versényi, S. 44). In der Szegeder Gegend zieht sich die Maid Männerkleider an und legt sich so nieder, damit sie ihren zukünftigen Gatten im Traume sehe (Kálmány, I, 111). Im Torda-, Aranyosszék- und Toroczkóer Bezirk fastet die Maid den ganzen Tag über und legt dann ihr Sacktuch den vier Zipfeln nach zusammen, knieet darauf, spricht neun Vaterunser, und eine Männerunterhose, einen Kamm, ein Stück gerösteten Brotes, einen Federwisch und ihren linken Schuh unter das Kopfpolster legend, begiebt sie sich zur Ruhe. Vor ihr Bett stellt sie nun in einem Teller Wasser hin, in das sie einen Löffel, ein Messer und eine Gabel legt, unter ihre Lagerstätte aber legt sie, in einen Lappen gehüllt, Salz hin. Wenn sie dann um Mitternacht erwachend, bei brennender Kerze in den Spiegel blickt, so sieht sie darin ihren zukünftigen Gatten. Verschläft sie aber das mitternächtliche Erwachen, so erscheint ihr im Traume der Morgendämmerung ihr Zukünftiger (Jankó, Torda etc., S. 247). In derselben Gegend heisst es, dass die Maid an diesem Tage auf einem Kreuzwege nächtlicher Weile eine Kerze anzünden und dann sogleich in einen Spiegel blicken solle, dann sehe sie darin ihren zukünftigen Gatten (Jankó, Torda etc., S. 247). Im Kalotaszeger Bezirk gräbt man in dieser Nacht den sog. „Glückstopf“ heraus, den man in der Johannisnacht vergraben. Dies ist ein mit einem Deckel versehener Topf, in der Mitte mit Löchern versehen, die im Kreise um ihn herumlaufen. Wenn das Jahr gerade ein solches war, wo die im Berge schlafenden Riesen und Feen in diesem Zeitraume hervorkommen, um sich auf einige Stunden zu ergehen, was jedes siebente oder neunte Jahr geschieht, so füllen sie den Topf mit Schätzen (Wlislocki, I, 15). Heulen die Wölfe an diesem Tage, so ist ein fruchtbares Jahr zu erwarten (Jankó, Torda etc., 238).

Am Barbaratage (4. Dez.) ist es nicht gut zu nähen, denn die Hühner legen dann das ganze Jahr hindurch nicht (Versényi, S. 45).

In der Thomasnacht (21. Dez.), heisst es im Kalotaszeger Bezirk, schreibe man mit seinem eigenen Blute so viele Frauen-, bezw. Männernamen auf ein reingewaschenes Totenbein, als darauf Platz haben, lege es unter das Kopfpolster und schlafe darauf. Beim ersten Erwachen lecke man mit der Zunge an einer Stelle das Totenbein und welchen Namen man befeuchtet hat, den Namen wird der Gatte, bezw. die Gattin haben (Wlislocki, II, 142).

Budapest.

Zwei Erinnerungen an den Handel der Hamburger mit Island.

Von Ólafur Davíðsson.

Wie bekannt trieben die Deutschen einen bedeutenden Handel nach Island von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis sie, nach der Einführung des berüchtigten Handelsmonopol im Jahre 1602, sich zurückziehen mussten. Im Anfange hatten die Danziger und Lübecker den isländischen Handel in ihrem Besitz, aber nach und nach ging er fast ganz in die Hände der tüchtigen Hamburger Kaufleute über, welche ein ganzes Jahrhundert hindurch, fast jedes einzelne Jahr, die isländischen Handelsplätze besuchten. Die isländischen Schriften aus dieser Zeit enthalten im vollen Masse verschiedenes, den Handel der Hamburger betreffende, aber sonst hat er nur unbedeutende Spuren hinterlassen. Einige deutsche Wörter sind zwar durch den Verkehr der deutschen Kaufleute in die isländische Sprache übergegangen, wie auch einige Personennamen übernommen wurden, z. B. Diðrik. Deutsche Inschriften auf isländischen kunstindustriellen Erzeugnissen aus dem 16. Jahrhunderte sind keineswegs selten, besonders aber hat man deutliche Reminiscenzen des Handels der Deutschen nach Island in den zwei folgenden Volksspielen.

1. Die Frau von Hamburg.

Der eine der beiden Teilnehmer des Spieles fragt den anderen: Wie hast du das Geld gebraucht, das die Frau von Hamburg dir schenkte, indem sie sagte, dass du dafür was du auch wollest kaufen dürfest, ohne „ja" und „nein", „ja doch" und „nein doch" zu sagen. Der andere giebt nun irgend eine Antwort. Der erste setzt dann seine Fragen fort, aber giebt darauf acht, sie so einzurichten, dass dem anderen schwer ist, die Wörter „ja" und „nein" zu vermeiden. Auf die Länge kann jedoch derjenige, welcher gefragt wird, verneinende oder bejahende Ausdrücke nicht vermeiden, aber statt „ja" und „nein" einfach zu sagen, hilft er sich mit verschiedenen umschreibenden Ausdrücken, z. B. „gewiss so", „du hast das Richtige erraten", „es ist einleuchtend" oder umgekehrt: „gar nicht", „bei weitem nicht", „auf keine Weise" u. s. w. Dies eigentümliche Gespräch dauert zuweilen sehr lange, indem es sich um die verschiedensten Gegenstände drehen kann, wenn derjenige, welcher gefragt wird, sich nicht verspricht. Aber in der Regel geschieht das früher oder später, und sobald man „ja", „nein", „ja doch", „nein doch" ausgesprochen hat, verliert man das ganze Geld, welches die Frau von Hamburg einem gegeben hat

Damit endet dann das Spiel. Ein anderer, weit seltnerer Schluss des Spieles ist, dass derjenige, welcher gefragt wird, endlich sagt, jetzt habe er das ganze Geld, welches die Frau von Hamburg ihm gegeben habe, verbraucht.

Die angeführte Redaction stammt aus dem nördlichen Island. Im westlichen Island hat man dasselbe Spiel mit unbedeutenden Varianten. Dort wird die Frau von Hamburg „die Königin von Hamburg“ genannt. Der eine von den beiden Teilnehmern am Spiele fragt: Wie soll ich dasjenige anwenden, welches die Königin von Hamburg mir sandte? „Du darfst dafür was du auch willst kaufen. Du darfst nur nicht „ja“ oder „nein“ sprechen u. s. w.

Dasselbe Spiel kommt auch in Dänemark als ein Pfänderspiel vor, aber in demselben wird von keiner „Frau oder Königin von Hamburg“ gesprochen. Das dänische Spiel, in der Regel „Ja und Nein“ genannt, wird in folgenden Schriften beschrieben: Samling af Julelege, hrsg. von Werfel, III. Aufl., Kopenh., S. 54. Den nudtömmelige Spögemester, hrsg. von C. F. Severin, Kopenh. 1821, S. 103—104. Samling af Julelege, Kopenh. 1843, S. 14. Ride, ride Ranke, Hjörring 1858, S. 45—46. Selskabsmanden, Kopenh. 1876, S. 4—5.

In England findet sich auch ein ähnliches Spiel, das in einem aus dem Englischen übersetzten Büchlein: Drengenes egen Bog, Kopenh. 1868, S. 37, beschrieben wird. Wie das dänische Spiel steht dieses in keiner Beziehung zu Hamburg.

Die Beschreibung des isländischen Spieles ist in ein grösseres Werk vom Verfasser dieses kleinen Aufsatzes, über isländische Volksbelustigungen: Íslenzkar skemtanir, Kopenh. 1888—92, S. 190—91, aufgenommen worden.

2. Die Handelsreise nach Hamburg.

Das Spiel ist, so weit man weiss, völlig ausser Gebrauch gekommen, und es finden sich keine genauen Beschreibungen, auf welche Weise dasselbe geübt worden ist, aber ein erhaltener gereimter Dialog, der augenscheinlich im Spiele die grösste Rolle gehabt hat, giebt doch ziemlich gute Aufklärungen darüber. Der Vater erzählt seiner Tochter, dass er eine Handelsreise nach Hamburg unternehmen werde. Die Tochter bittet ihn, etwas für sie zu kaufen. Der Vater willigt ein und schlägt verschiedene kostbare Stoffe und Kleidungsstücke vor, aber die Tochter will solche Sachen nicht haben. Der Vater bietet ihr dann an, Gold- und Silberzeug für sie zu kaufen, aber der Jungfrau gefällt das auch nicht. Endlich schlägt der Vater einen Jüngling vor. Die Tochter wird darüber so erfreut, dass sie den Vater bittet, ihr drei mitzubringen.

Das interessante kleine Gedicht lautet in der Grundsprache und auf Deutsch wie folgt:

1. Til Hamborgar ætla' eg mér að ríða í dag.
„Hvað muntu minn faðir! mér kaupa þar?“
Silkið, dóttirin!
„Gerðu það fyrir hamíngju skuld
og kauptu það ei!“

2. Til Hamborgar ætla' eg mér að ríða í dag.
„Hvað muntu minn faðir! mér kaupa þar?“
Klútinn, dóttirin!
„Gerðu það fyrir hamíngju skuld
og kauptu hann ei.“

3. Til Hamborgar ætla' eg mér að ríða í dag.
„Hvað muntu minn faðir! mér kaupa þar?“
Kvennhattinn, dóttirin!
„Gerðu það fyrir hamíngju skuld
og kauptu hann ei.“

4. Til Hamborgar ætla' eg mér að ríða í dag.
„Hvað muntu minn faðir! mér kaupa þar?“
Kjólinn, dóttirin!
„Gerðu það fyrir hamíngju skuld
og kauptu hann ei.“

5. Til Hamborgar ætla' eg mér að ríða í dag.
„Hvað muntu minn faðir! mér kaupa þar?“
Söðulinn, dóttirin!
„Gerðu það fyrir hamíngju skuld
og kauptu hann ei.“

6. Til Hamborgar ætla' eg mér að ríða í dag.
„Hvað muntu minn faðir! mér kaupa þar?“
Silfrið, dóttirin!
„Gerðu það fyrir hamíngju skuld
og kauptu það ei.“

7. Til Hamborgar ætla' eg mér að ríða í dag.
„Hvað muntu minn faðir! mér kaupa þar?“
Gullhrínginn, dóttirin!
„Gerðu það fyrir hamíngju skuld
og kauptu hann ei.“

8. Til Hamborgar ætla' eg mér að ríða í dag.
„Hvað muntu minn faðir! mér kaupa þar?“
Piltinn, dóttirin!
„Gerðu það fyrir hamíngju skuld
og kauptu mér þá þrjá.“

Übersetzung.

1. Heute will ich nach Hamburg reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Seide, meine Tochter!
„Um Gotteswillen
kaufe sie nicht!“

2. Heute will ich nach Hamburg reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Tuch, meine Tochter!
„Um Gotteswillen
kaufe es nicht.“

3. Heute will ich nach Hamburg reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Einen Frauenhut, meine Tochter!
„Um Gotteswillen
kaufe ihn nicht.“

4. Heute will ich nach Hamburg reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Ein Kleid, meine Tochter!
„Um Gotteswillen
kaufe es nicht.“

5. Heute will ich nach Hamburg reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Einen Sattel, meine Tochter!
„Um Gotteswillen
kaufe ihn nicht.“

6. Heute will ich nach Hamburg reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Silber, meine Tochter!
„Um Gotteswillen
kaufe es nicht.“

7. Heute will ich nach Hamburg reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Einen goldenen Ring, meine Tochter!
„Um Gotteswillen
kaufe ihn nicht.“

8. Heute will ich nach Hamburg reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Einen Jüngling, meine Tochter!
„Um Gotteswillen
kaufe mir deren drei.“

Dass der Vater ausdrücklich sagt, dass er nach Hamburg reiten will, steht in enger Verbindung mit dem Gebrauche der Isländer, alle langen Reisen zu Pferde zu machen. Eben deshalb werden schöne und kostbare Pferdesättel hoch geschätzt, und der neuvermählte Bischof Guðbrandur Þorláksson (1571—1627) wusste kein passenderes Geschenk seiner jungen Frau, Haldóra Árnadóttir, zu machen, als einen kostbaren englischen Damenhut und einen sehr schönen ausländischen Damensattel[1]).

Unter dem „Silber“ des Gedichtes ist ohne Zweifel silberner Frauenschmuck zu verstehen, der überhaupt auf Isländisch „kvennsilfur“ genannt wird, aber weder unverarbeitetes Silber noch Geld.

1) Jón Espolín, Árbækur Íslands (Islands Annaler), V, S. 13, Kopenh. 1826.

Von diesem Gedicht findet sich ein Bruchstück in einer weit älter[en] Redaktion, welches in der Arnamagnaeanischen Handschriftensammlung [zu] Kopenhagen, 153 V, 8vo, Nr. 22, aufbewahrt wird und im Anfange [des] 18. Jahrhunderts, wie folgt, aufgezeichnet worden ist:

Á torg ætla eg að ríða í dag.
„Hvað skaltu, minn faðir! mér kaupa þar?“
Eg ætla' að kaupa þér hempuna, mín dóttir!
„Nei, nei, minn faðirinn!
Ekki duga ráðin þín.
Gerðu fyrir guðs skuld
og kauptu mér hana ei.“

Übersetzung:

Zum Markt will ich heute reiten.
„Was wirst du, mein Vater! für mich dort kaufen?“
Ich werde für dich einen Mantel kaufen, meine Tochter!
„Nein, nein, mein Vater!
Nicht taugt dein Vorschlag.
Um Gotteswillen
kaufe ihn nicht für mich.“

Ohne Zweifel hat dieser, ausser dem erwähnten Bruchstücke völl[ig] verloren gegangene Dialog, wie der andere den Schluss gehabt, dass [die] Jungfrau ihren Vater gebeten hat, dasjenige zu kaufen, welches ihrem Herzen am nächsten stand, einen oder mehrere hübsche Jünglinge.[1] S[ie] mussten doch wie alle anderen kostbaren Sachen in der reichen [und] mächtigen Stadt Hamburg verschafft werden können, welche die Isländer des siebzehnten Jahrhunderts als den Stapelort aller Herrlichkeiten der Erde aufgefasst haben müssen, wie es auch zum Teil war.

Kopenhagen.

Der Schuh im Volksglauben.

Von **Paul Sartori**.

(Schluss von S. 305.)

IX. Wald- und Feldgeister.

Wir fassen in diesem Abschnitt diejenigen in den vorigen Kapite[ln] noch nicht erwähnten Elementargeister zusammen, die nach den Sagen [in] Wald und Feld ihr Wesen treiben. Zum Teil berühren sie sich m[it] früher bereits genannten Gestalten. So sind die „Pfaffenkellnerinne[n]“ schon bei Besprechung der Sagen vom wilden Jäger vorgekommen. V[...]

1) [Verwandt dem isländischen ist ein verbreitetes deutsches Lied, bei Erk-B[öhme,] Deutscher Liederhort, No. 838 a, b. K. W.]

über sie Mannhardt, W. F. K., II, S. 95 f. Laistner, Nebelsagen, S. 272. Rätsel der Sphinx, II, S. 241 f. E. H. Meyer, German. Mythol., S. 247. Auch sie sind Sturm- und Wolkengeister. In Flums muss eine in eisernen Schuhen wandern: Henne-Am Rhyn, Die dtsche Volkss., S. 239. Wie die Pfaffenkellnerinnen wird auch Walpurga, eine weisse Frau mit feurigen Schuhen und langen wallenden Haaren, vom wilden Jäger verfolgt.

Überhaupt sind die mancherlei Wolkenfrauen in ihren verschiedenen Namen und Gestalten (vgl. E. H. Meyer, German. Myth., S. 272 ff., 282 ff.) oft durch ihre Schuhe ausgezeichnet. Schon an der nordischen Frigg hebt die jüngere Edda die Schuhe hervor, die von ihrer Dienerin Fulla bewahrt werden: Meyer, a. a. O., S. 269.[1]) Bei der Staufenburg in Thüringen zeigt sich die weisse Frau mit langem goldenen Haar und goldenen Pantoffeln: Schwartz, Urspr. d. Myth, S. 217. Andere bei Kuhn, Märk. Sag., S. 205 f. Grimm, D. M.[4], II, S. 805 f. Seifart, Sagen aus Hildesheim, II, S. 103. Baader, Neuges. Volkss. a. d. Lande Baden, No. 37. Die „alte Urschel" trägt weisse Zeugschuhe und rote Strümpfe: Meier, Schwäb. Sag., S. 6, 8. Vgl. Laistner, Nebels., S. 112. In diese Gruppe gehört auch die Spinnerin Bertha mit ihren grossen, breiten Füssen: E. H. Meyer, German. Myth., S. 277 f. Im Kunstloche über Lerbach geht eine gespenstische Frau in Socken, die sind 20 Fuss oder 10 Ellen gross und damit tritt sie die jungen Tannen nieder: Pröhle, Harzsagen, S. 159. Das „Huttenweiblein" auf dem waldigen Schönberg trägt einen weissen und einen roten Strumpf: Ebda., No. 48. Ein rotstrumpfiges Wibli mit grossem Schattenhut bei Rochholz, Aargaus., I, S. 56. Einer, der im Waldhause herbergt, hört um Mitternacht Schuhgeschlürfe, die weisse Frau kommt vor sein Bett getreten, klagt ihm ihr Leid und begehrt Erlösung: Grimm, D. M.[4], II, S. 808. Auf den Koppeln am Klein-Wesenberger Mühlenteich sieht man oft eine Frau herumwandeln, die trägt ein weisses Kleid, unter dem ihr blaugrauer Unterrock und ihre Schuhe mit hohen Absätzen zu sehen sind: Müllenhoff, Schlesw.-Holst. Sagen, S. 340; vgl. Kuhn i. d. Zeitschr. f. dtsche Myth., III, S. 386. Anderes im folgenden Abschnitt.

Die schottischen Elfen tragen zierliche Silberschuhe: Schindler, Der Abergl. d. M. A., S. 14. Die Fussbekleidung der Stuhaći, die im Herzögischen in Hochgebirgen und Flussfelsen hausen (der bosnische Bauer im Savelande macht aus ihnen Sturm- und Ungewittergeister) besteht aus einem Flechtwerk von Menschensehnen: Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven, S. 131. Dreierlei Schneeschuhe, sagt das finnische Sprichwort, muss ein tüchtiger Renntierjäger dem Waldgotte Tapio machen, bis diesem ein Paar ansteht: Rochholz, Aargaus., I, S. 377. Der Präzeptor Steller in Halle erzählte, er habe in Wittenberg einst in der Christnacht bei Mond-

1) Müller, Gesch. u. System d. altdeutschen Religion, S. 277, sieht in diesen Schuhen einen Bezug auf Frigg als Vorsteherin der Ehen.

schein in einem nahe bei der Stadt gelegenen Gebüsch Geister zu citieren begonnen. Plötzlich sei eine wunderbarliche Gestalt in einem bunten zerlappten Kleide mit schwarzen Strümpfen, roten Stiefeln und gelben Absätzen an denselben erschienen. Steller hob dem Kerl den einen Fuss auf und betrachtete die Stiefel mit den Absätzen genau. In dem Augenblicke entstand ein gewaltiger Sturm. Alle flohen und wurden bis ans Thor mit tausend Schneebällen unaufhörlich verfolgt: Grässe, Sagenbuch d. preuss. Staates, I, S. 320.

Bei umgehenden Geistern werden sehr oft die Schuhe hervorgehoben und jene dadurch als Nebel- und Wolkenwesen kenntlich gemacht. Der „Grabengänger" in Würzburg, der ein Koch gewesen sein soll, trägt grosse Steifstiefel und einen Hirschfänger an der Seite: Ztschr. f. dtsche Myth. III, S. 65. Andere Beispiele: Grenzboten, 1864, S. 388 f. (Greifenstein im Erzgebirge), Grohmann, Sag. a. Böhmen, S. 30, 283. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, No. 230. Rochholz, Naturmythen, S. 175. Meier, Schwäb. Sagen, S. 94. Leoprechting, A. d. Lechrain, S. 60. Rochholz, Aargausagen, II, S. XXXI. Birlinger, Volkst. a. Schwaben, I, S. 11 (vgl. E. H. Meyer, German. Myth., S. 259, 265). Ein deutliches Nebelwesen ist auch der Schuster auf der Burg Ardeck im Lahnthal: Grässe, Sagenbuch d. preuss. Staates, II, S. 714 f. Der „Schlarfentoffel" in Lerbach hat grosse Schuhe und sehr grossen Hut; er führt ein kleines Hündchen: Pröhle, Harzsagen, S. 158 f. Am Branntweinstein bei Lerbach hatte jemand einen Schuh gefunden; da kam ein Gespenst hinter ihm her und sagte, er solle den Schuh wieder dorthin bringen: Ebda., S. 159. Von einem bei Lauban herumirrenden Stiefelpaar erzählt Haupt, Sagenbuch der Lausitz, I, S. 2[illegible].

Die bunte Farbe der Fussbekleidung (die in diesem Falle meist aus Strümpfen besteht) deutet wohl auf die verschiedenen Lichterscheinungen und Färbungen im Nebel und im Gewölk. Einige Beispiele sind schon oben vorgekommen. Ein umgehender falscher Zeuge aus Tegerfelden trägt einen weissen und einen roten Strumpf: Rochholz, Aargausagen, II, S. 107.[1]) Ein gespenstischer schwarzer Hund mit roten Strümpfen bei Rochholz, Aargausagen, I, S. 213; II, S. 36. Das „Sengwarder Licht" (im Jeverlande) zeigt sich des Nachts als Mann mit blauen Strümpfen, feurigem Oberkörper und einem Dreimaster auf dem Kopfe: Strackerjan, Abergl. etc. a. Oldenburg, I, S. 220 f. Ein umgehender Amtmann in Baden trägt grüne Pantoffeln: Rochholz a. a. O., I, S. 214. Auch der schwarzfüssige und der weisshändige Schalk, die in Nebel und Sturm über die Grönauer Heide jagen, sind hier zu erwähnen: Deecke, Lüb. Sagen, S. 281. Vgl. Laistner, Nebelsagen, S. 194.

Mitunter sind die Schuhe der umgehenden Geister aus Metall oder mit auffallend grossen Schnallen besetzt oder mit Nägeln beschlagen. Eisen

1) Über weiss und rot als Nebel- und Wolkenfarbe s. Laistner, Nebels., S. 295 f.

Blech, Blei u. s. w. sind in früheren Abschnitten schon wiederholt als Nebel- und Wolkensymbole kenntlich gemacht. In einem Steinbruch in einem Walde der Gemeinde Paffrath geht ein Geist um, dem die Bewohner des Schlosses an jedem Weihnachtstage zwei neue Schuhe, aus Blech gearbeitet, in den Steinbruch zu stellen haben, an den Platz, wo die alten, abgenutzten dann auf die neuen warten: Montanus, Vorzeit der Länder Cleve-Mark, I, S. 233. Im schwarzen Broich bei Ratingen wandelt nachts eine hohe Männergestalt in Schuhen von Blech umher. Alle vier Jahr müssen ihm von einem entfernt wohnenden vornehmen Geschlechte, welchem er angehört, ein Paar neue Blechschuhe auf den Kreuzweg gebracht werden: Ebda., I, S. 234. Ein Geist zu Neustadt a. d. Hard in der Pfalz verbraucht alle sieben Jahre ein Paar Bleischuhe und legt seine durchgelaufenen auf dem dortigen Bleifelsen aus: Rochholz, Aargaus., II, S. 120. Der Münsterländer Heidemann trägt eiserne Schnallen auf den Schuhen: Weddigen u. Hartmann, D. Sagenschatz Westfalens, S. 236. Vgl. Laistner, Nebels., S. 195. Andere Geister mit Schnallenschuhen bei Rochholz, Aargaus, I, S. 210 f., 261. Auf der „Wisch“ bei Ochtersum geht ein kopfloser Geist mit schweren Tritten „wie von dicken, nägelbeschlagenen Schuhen“: Seifart, Sagen a. Hildesheim, I, S. 39 f. In Wolfratshausen in Baiern heisst das Ortsgespenst das Marktgeschlärf. Es ist eine Hebamme, die mit hohen, eisenbeschlagenen Pantoffeln durch die Strasse schlärft: Rochholz, Aargaus., II, S. 308.

Oder die umgehenden Geister tragen Holzschuhe. Auf der Alpe Flath bei Landeck pflegt sich der Geist einer sündhaften Sennerin in Schweinsgestalt mit Holzschuhen an den Füssen zu den Schweinen zu gesellen. Die Schweine sind auch oft Nebel- und Wolkenwesen: Laistner, Nebelsag., S. 279. Ein Mörder in Holle geht um als ein kleines Männchen mit grauer Jacke, einem Dreitimpen auf dem Kopfe, an dem einen Fuss mit einem Holzschuhe, am anderen mit einem ledernen Schuh bekleidet: Strackerjan, Abergl. etc. a. Oldenburg, I, S. 211. Eine gespenstische Frau mit Holzschuhen ebda., I, S. 321. Auf der Stutzalp in Graubünden spukt das alte, ungestalte Nebelmännlein in altertümlicher, seltsamer Landestracht, breitrandigem Hute, Holzschuhen und weiter, nebelweisser Jacke: Uhland in Pfeiffers Germania, 4, 85. Vgl. Ges. Schr., VIII, S 438. Laistner, Nebels., S. 184. In einem Kloster zu Görlitz klappert der Klötzelmönch mit seinen hölzernen Schlapppantoffeln herum: Haupt, Sagenbuch der Lausitz, II, S. 81. Grässe, Sagenbuch d. preuss. Staates, II, S. 380. An der Bildung solcher Sagen mag das flatternde, klappernde Geräusch des Sturmwindes Anteil haben. So sah man im Pantoffelsträsschen zu Ypern jede Nacht eine weibliche Gestalt erscheinen, die auf Pantoffeln schlappte, und das Klatschen der Pantoffeln hörte man die ganze Strasse durch, sah aber weiter nichts als einen leicht vorbeifliegenden hellen Schein: Wolf, Dtsche Märch. u. Sag., S. 517 f.; vgl. auch S. 274 f. Ein deutliches Nebel-

wesen ist auch der märkische Graul, der Kinder und junge Leute
und kitzelt, dass einem der Athem vergeht und man niesen muss, das
klingt wie „Holzschuh, Holzschuh!“ Vgl. die ausführliche Schilder
bei Handtmann, Neue Sagen a. d. Mark Brandenburg, S. 210 f.

Häufig wird uns berichtet, dass solche Geister die Menschen durch
Steinwerfen belästigen. Vgl. z. B. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 35
Wie Laistner, Nebels. S. 232 f. bemerkt, ist in solchen Sagen öfters
Sturz mythischer Steine (= Nebelballen) vermengt mit dem Kollern wirk-
licher Steine. Wenn also diese mitunter ersetzt sind durch Schuhe,
werden wir diese auch hier wieder als Nebel- und Wolkensymbole auf-
fassen müssen. Ein Geist im Schleglwalde, halb grau halb weiss, wirft
den Menschen Schuhe und Kugeln nach oder führt sie irre: Leoprechting,
A. d. Lechrain, S. 128. Einem isländischen Bauern, der sich mit einer
Riesin verfeindet hat, fliegt einst, von unsichtbarer Hand gesendet, ein
Paar schwerer Schuhe gerade an die Stirn: Maurer, Isländ. Volkss., S.
Mitunter ist ein solcher Vorgang in ein Haus verlegt. In Silstedt soll eine
weisse Jungfer aus dem Hause eines Kossathen mit Steinen und alten
Schuhen geworfen haben: Pröhle, Unterharz. Sag., No. 255. In die Küche
des Klosters der Tempelherrn zu Ypern wurde oft von unsichtbarer Hand
ein Templerschuh hineingeworfen: Wolf, Dtsche Märch. u. Sag., S. 5
Im Dorfe Nieda findet der Spuk im Hause eines Schusters statt, dessen
Leder umhergestreut wird: Haupt, Sagenbuch d. Lausitz, I, S. 171.

X. Gewitter.

Gewittervorgänge spielten öfters in die bisher behandelten Nebel- und
Wolkensagen hinein. Vgl. darüber Laistner, Nebelsag., S. 296. Uns kam
es nur darauf an, in allen diesen Darstellungen den Schuh als Symbol der
Wolke nachzuweisen.[1]) Im folgenden sollen nun zu demselben Zweck
noch einige Sagen und Sagengruppen zusammengestellt werden, die aus
Gewittervorgängen entstanden zu sein scheinen und vorher noch keinen
Platz gefunden haben.

Schwartz hat ausführlich nachgewiesen, dass das Schwächerwerden
eines Gewitters sehr häufig mythisch dargestellt wird als eine Verletzung
des Gewitterwesens, namentlich am Fusse: Vgl. Urspr. d. Myth., besonders
S. 140 ff. Mannhardt, Germ. Myth., S. 661, 665, 671. In deutscher Sage
findet sich sehr häufig die Wendung, dass der Finder einer blauen Blume,
meist ein Hirt, durch diese den (Gewitterwolken-) Berg öffnet und viele
Schätze darin findet; als er aber wieder zurück will, vergisst er die Blume
und die Thür schlägt so heftig hinter ihm zu, dass sie ihm die Ferse oder

1) Auch der finnische Donnergott Ukko trug, als er Sonne und Mond suchte, welche
die Pohjolawirtin in einem Berge versteckt hatte, blaue Strümpfe und bunte Schuhe:
Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 217.

inen Teil des Schuhes abschlägt: Vgl. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 177,). poet. Naturansch., I, S. 193 ff.; II, S. 93, 104, 144 f. Grimm, D. M.[4], I, S. 812; III, S. 288 f., Dtsche Sagen, I, No. 158. Waldmann, Progr. v. Ieiligenstadt, 1864, S. 21 f. Schmitz, Eifelsag., II, S. 55. Herrlein, Sagen l. Spessart, S. 108. Lynker, Hess. Sag., S. 10, 80 ff., 91. Kuhn u. Schwartz, Nordd Sag., No. 247, 7. 249. 268. Grässe, Sagenbuch d preuss. Staates, ., S. 466 f., 590 f., 632, 766; II, S. 787 f., 926. Rochholz, Aargaus., I, S. 9. Seifart, Sagen a. Hildesheim, II, S. 88. Laistner, D. Rätsel d. Sphinx, I, S. 263 f., 321 ff. Einem Schäfer in der Babylonie wird die Ferse abgeschlagen, die nie heilt, so dass man ihn bis zu seinem Tode nur mit einem niedergetretenen Schuh an diesem Fusse sieht: Kuhn, Westfäl. Sag., I, No. 312. So entkommt Saemundr, der beim Teufel gelernt hat, ihm mit genauer Not, doch wird durch das Zuschlagen der eisernen Thür seine Ferse noch verletzt: Maurer, Isländ. Volkssag., S. 121. Vielleicht gehört hierher auch der Sagenzug, dass einer, der die schwarze Schule besucht hat (vgl. Saemundr bei Maurer), künftig nicht mehr als ein Strumpfband anlegen darf, so dass ihm der Strumpf gewöhnlich um die Ferse schlottert: Vgl. Müllenhoff, Schlesw.-Holst. Sagen, S. 193; vgl. S. 530. Grundtvig, Dän. Volksmärchen, II, S. 289.

Vermutlich haben wir einen ursprünglichen Gewittervorgang, der mit einer Schwächung des Gewitterwesens endet, auch in der folgenden Gruppe von Sagen zu sehen. Müllenhoff, a. a. O. S. 122, erzählt: Mehrere Wochen hindurch zog sich täglich ein Gewitter über Preetz zusammen und stand immer gerade über dem Kloster. Da erklärte eine Nonne[1]), dass das Gewitter sie holen wolle. Sie ging mit zwei Schwestern hinaus auf den Degenkamp, und plötzlich kam ein starker Donnerschlag, und der Blitz nahm das Fräulein aus der Mitte ihrer Begleiterinnen. Nur eine Locke[2]) und ein Pantoffel entfiel ihr; die sind lange im Kloster aufbewahrt. Das Gewitter aber war vorüber. Ebenso bleiben Haar und Schuhe zurück bei Rochholz, Aargaus., I, S. 280. Beim Dorfe Leuggern an der Aare lässt sich ein vorwitziger Bursche an einem Stricke in eine von Erdmännlein bewohnte Höhle hinab. Beim Aufwinden des Strickes sind alle Schlingen und Knoten desselben rein aufgelöst und nur noch die Haare und Schuhe des Verlorenen hängen daran. Bei Baader, Sagen d. Neckarthales etc., S. 354 f. versinkt[3]) ein meineidiger Bauer, dass nichts übrig bleibt als

1) Andere Sagen, in denen Nonnen vom Blitz erschlagen werden (aber ohne den Zug mit dem Schuh) s. bei Laistner, Nebels., S. 270 f., 273 f. Seifart, Sagen a. Hildesheim, II, S. 89. Deecke, Lüb. Sagen, No. 94. Die Priorin Barbara Sehestedt soll gen Himmel gefahren sein, ihre Schuhe aber zurückgelassen haben: Müllenhoff, a. a. O., Anm.

2) Der Blitz wird oft gedacht als Locke im Unwetter sich bewegender Wesen: Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 63 f. Verlust der Haare bedeutet Schwächung des Gewitterwesens: Ebda., S. 143 f.

3) Über das Versinken von Klöstern etc. = Zusammenbruch der Wolkenburg im Gewitter s. Laistner, Nebels., S. 119 f., 178, 255, 283, 306.

sein Stab und zwei Schuhe. Als Ritter Rochus von Staffelfelden auf einem Schimmel von der Erde verschlungen wird, bleiben seine Reiterstiefel allein übrig: Rochholz, a. a. O., I, S. 377. Ein Schreiber versinkt spurlos in eine Wiese. Am andern Tage sehen nur noch die Stiefel aus der Erde hervor: Lemke, Volkst. in Ostpreussen, I, S. 61. Ein Heinzelmännchen auf einem Schloss in Hessen ist gegen die Verbindung des Schlossfräuleins mit einem jungen Edelmanne. Als nun die Brautleute vor dem Altar standen, und der Geistliche sie einsegnete, geschah plötzlich ein starker Schlag und vor den Altar fielen das Röckchen und die Perlstiefelchen vom Heinzelmännchen nieder. Seitdem wurde es nicht mehr gesehen: Wolf, Hess. Sagen, S. 49. Zauberer Zytho verschlingt einen anderen Zauberer bis auf die Schuhe und giebt ihn wieder von sich. Faust macht es mit einem Kellner ebenso: Schindler, Aberglaube d. M. A., S. 36. In dem Grimmschen Märchen „Der König vom goldenen Berge (K. H. M. No. 92) lässt die verschwindende Königin ihrem Gemahl nur ihren Toffel zurück. Eine gewisse Ähnlichkeit mit diesen Sagen hat immerhin die, wonach eine Stelle in Sparta *Ἑλένης σανδάλιον* genannt sein soll, weil dort Helena, vor Paris fliehend, ihren Schuh verloren habe: Vgl. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 159 f. Näher steht den oben erwähnten Sagen vielleicht der mythische Zug, der sich an den Namen des im Aetna verschwundenen Empedokles geheftet hat, dessen einen Eisenschuh der Vulkan wieder ausgespieen haben soll: Aelian, Var. hist., 12, 32. Lucian, Dial. mort., 20, 4. Angefügt sei hier endlich noch folgende Sage: In Stintebüll war einst eine der Hauptkirchen am Strande zu Ehren St. Pancratii, wohin viele Wallfahrten geschahen. Einmal wurden dem Heiligen ein Paar vergoldete Pantoffeln gestohlen. Da erhob sich ein Ungewitter, und der Dieb, der aus dem Lande fahren wollte, ertrank. Die Pantoffeln aber sind bei ihm gefunden, da er von den Wellen wieder an den Strand getrieben ward; daher ist das Sprichwort entstanden: „Pancratius halet sine Tüffeln wedder". Müllenhoff, a. a. O., S. 123.

Eine interessante Sage liefert Vernaleken, Mythen etc. in Österreich, S. 87: Einem Vogelsteller in Mähren begegnet ein Mann mit einem weissen Sack, worin etwas zappelt und üblen Geruch verbreitet. Beide gehen auf den Entensee bei Rossitz am Fusse der Teufelskanzel zu. Hier zog der Fremde seinen linken Schuh aus, welcher rot und mit Kreuzen bezeichnet war. Der Vogler thut das auch, und beide springen in den See hinab. Es geschah ein Donnerschlag, und tiefe Nacht umgab beide. Sie fanden sich in einem Gewölbe wieder, der Fremde stand bei einer Eisenthür still und trat mit dem bekreuzten Schuh gegen diese. Sie flog krachend auf, und eine Feuersäule stieg lodernd empor. In diese Glut schleuderte der Fremde den Sack. Dann warf er die Eisenpforte zu und riss den Vogler mit sich fort. An demselben Tage fand ein Jäger unter der Teufelskanzel den halbtoten Vogler. Er trug noch den seltsam bekreuzten roten Schuh.

seine Kleidung war ganz zerfetzt. Als man seinen Leichnam aus dem Walde trug, stand auf der Teufelskanzel ein grosser Bock und meckerte höhnisch.

Vernaleken hält diese Sage für slavischen und die mythischen Züge darin für späteren Ursprungs. Sollte nicht auch hier die Schwächung eines Gewitterwesens zur Darstellung gebracht sein? Bei den seltsamen Kreuzen auf dem Schuh möchte man an Donars Hammerzeichen denken. Vgl. E. H. Meyer, Germ. Mythol. S. 57 f. Über den Bock als Gewittertier s. Laistner, Nebelsagen, S. 56. Mannhardt, W. F. K., II, S. 156 f. Meyer, a. a. O., S. 100 f. Wegen der bekreuzten Schuhe mag hier noch eine Sage Platz finden, in welcher Nebel- und Gewittervorgänge vereinigt zu sein scheinen. Ein Mann erblickte abends auf der Jagd einen Fuchs, dessen Schwanz immer grösser wurde und endlich die Länge eines Bindelbaums bekam. Der Mann schoss auf das Tier. Als er aber abdrückte, flog die Erscheinung blitzschnell auf ihn zu und warf ihn zu Boden, dass er die Besinnung verlor. Als er wieder zu sich kam, waren seine beiden Holzschuhe kreuzweise durchsprungen: Strackerjan, Abergl. etc. a. Oldenburg, I, S. 232 f.

Endlich liegt vielleicht auch folgender Sage, die uns in des Monach. Sangallens. De gestis Caroli imperatoris, I, 18 (Mon. Germ. Hist., II; vgl. Lindenschmitt, Handbuch d. dtschen Altertumskunde, I, S. 348) überliefert ist, ein allerdings sehr versteckter Gewittermythus zu Grunde. Ein Bischof soll auf Befehl Karls des Grossen eine Predigt halten, versteht aber wenig davon. In der Kirche sieht er einen armen Mann stehen, der in Ermangelung eines Hutes mit seinem Schuh sein feuerrotes Haar bedeckt hatte, um durch dessen auffallende Farbe keine Aufmerksamkeit zu erregen. Unter Schimpfen und Spott lässt der Bischof ihn zu sich führen, und das muss als Predigt gelten.

Übrigens mag in Gewittermythen der Schuh nicht immer nur die Wolke, sondern mitunter auch den Blitz symbolisieren. Vielleicht ist noch ein Sagenzug hierher zu ziehen, der sich vielfach an die hl. Wilgefortis oder Kümmernis geknüpft hat (vgl. Grimm, D. M.[4], I, S. 94 f., Anm., Dtsche Sagen, I, No. 330. Panzer, Beitr., II, S. 420 ff. Wolf, Beitr., S. 116 f. Seifart, Sagen a. Hildesheim, II, S. 158), am bekanntesten aber aus der Geschichte vom Geiger zu Gmünd geworden ist: Vgl. Meier, Schwäb. Sagen, I, No. 48. Ein Geiger spielt vor der Heiligen so lange, bis sie ihm einen ihrer goldenen Schuhe, später zu seiner Rechtfertigung auch noch den zweiten herniederwirft. Das Geigenspiel würde dann in dem zu Grunde liegenden Mythus den Sturmwind bezeichnen, der den Blitz aus der Wolke lockt. Über diese mythische Bedeutung des Geigenspiels s. Mannhardt, W. F. K., I, S. 43. Wolf, Dtsche Märchen u. Sagen, No. 26. Menzel, Odin, S. 184, 186 f. Über den Wind als Musiker überhaupt s. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 16. D. poet. Naturansch., II, S. 59 ff. Mann-

hardt, German. Myth., S. 116 f. und in der Ztschr. f. d. Myth., II, S. 312. Roscher, Hermes der Windgott, S. 50 ff., 108 f.

XI. Schuh und Schatz.

Über die ursprüngliche Gewitternatur der Schatzsagen s. Schwartz, Urspr. d. Myth., S. 64. Laistner, Nebelsagen, S. 233. Ein Merkmal dieser Gewitternatur ist es nun wohl auch, wenn mit derartigen Schätzen der Schuh in Verbindung gebracht wird. Nicht weit vom Dorfe Schwochow liegt unter einem Birnbaum ein grosser Schatz verborgen. Bei demselben wacht der Teufel; es steht aber auch ein grosser feuriger Stiefel dabei, und wer diesen anzieht, dem muss der Teufel den Schatz herausgeben: Jahn, Volkssagen a. Pommern u. Rügen, No. 362. In einer holsteinischen Sage brennt ein schatzzeigendes Licht, Vorwitzige verfolgend, in die Thür eines Hauses ein Hufeisen ein. Später findet man an der Stelle, wo es brannte, eine Schatzkiste, auf deren Deckel ein gleiches Hufeisen sichtbar ist: Müllenhoff, Schlesw.-Holst. Sagen, S. 186. Vgl. die goldenen Handschuhe bei Töppen, Abergl. a. Masuren, I, S. 129 f.

Anderswo fehlt der Schatz, und es bleiben bloss die Schuhe übrig. Im Scharfenstein stehen goldene Pantoffeln, und eine Jungfer schläft dort, bis ihr Erlöser kommt: Pröhle, Unterharz. Sagen, No. 304. Im Innern des Berges Sebin soll sich ein Stiefel des Feldherrn Schwejda befinden: Grohmann, Sagen a. Böhmen, S. 62.

An den schatzhütenden Jungfrauen werden oft ihre Schuhe hervorgehoben. Einzelne Beispiele sind schon früher vorgekommen. Vgl. noch Panzer, Beitr., I, S. 28. Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen, S. 247. Rochholz, Aargausagen, I, S. 163. Kuhn in der Zeitschr. f. d. Myth., III, S. 368 ff.

Auch in der Erlösung solcher Jungfrauen, in der wir nach E. H. Meyer German. Myth., S. 282 f. die Verwandlung der (Frühlings-) Gewitterwolke zu erblicken haben, spielt der Schuh seine Rolle. Eine verwünschte Jungfrau im Schlosse bei Lossin bittet einen Jüngling, ihr ein Paar Schuhe mitzubringen, doch solle er von dem geforderten Preise nichts abhandeln: Knoop, Volkssagen a. d. östl. Hinterpommern, No. 99; vgl. No. 152. Bei Rochholz, Aargausagen, I, S. 230 f. soll das Vorgeschuh dieser Schuhe ungewichst bleiben. Die weisse Frau auf der Schauenburg bittet einen Hirten, ihr einen Trunk Wasser in einem Schuh zu holen: Baader, Neuges. Volkssagen a. d. Lande Baden, No. 76. Übrigens bittet auch der umgehende feurige Schwertmann bei Müllenhoff, a. a. O., S. 262, dem fortwährend seine Schuhe durchbrennen, immer um neue, die ihm auch oft gegeben werden.

Wenn erzählt wird, dass der Drache, der Teufel oder sonstige Schatzspender ihre Gaben in einem Schuh bringen, so wird auch hier wieder an die mythische Darstellung eines Gewittervorganges zu denken sein.

Vgl. E. H. Meyer, German. Mythol., S. 97 f.[1]) Oft wird der Schatzbringer dadurch betrogen, dass man ihn Geld in einen Schuh ohne Sohle schütten lässt: Schulenburg, Wend. Volkssagen, S. 108. Reusch, Sagen d. preuss. Samlandes, S. 81. Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen, II, S. 16. Zeitschr. f. d. Myth., II, S. 147 (Rügen), Grässe, Sagenbuch d. preuss. Staates, II, S. 794 f. (Schmalkalden). Vgl. Töppen, Abergl. a. Masuren, S. 128. Ein Greis in einem Keller füllt einem Waisenknaben seinen Stiefel mit Gold: Grohmann, Sagen a. Böhmen, S. 288, vgl. S. 297 f. Die wilde Frau aus dem Wunderberge schenkt einem Bauern einen Schuh mit Geld: Panzer, Beitr., I, S. 13. Mannhardt, W. F. K., I, S. 102. Laistner, Rätsel d. Sphinx, I, S. 149 f. In einem albanesischen Märchen findet die Frau eines Holzhauers an einem Teiche einen alten Schuh voller Goldstücke: Archiv f. Literaturgesch., XII, S. 123 f. In einer mecklenburgischen Sage schüttet der wilde Jäger einem Bauern Gold in seinen Stiefel: Grimm, D. M.[4], II, S. 771.

Sehr häufig sind Sagen, in denen Geld von einem missachteten, weil verwandelten Schatze in den Schuhen des Finders hängen bleibt. Der Schuh ist hier immer dasjenige Organ, welches den Schatz in seiner wahren Gestalt erhält. Ein Mann findet nachts glühende Kohlen. Er greift zu, fasst aber nur Pferdekot. Als er zu Hause seine Schuhe auszieht, sind in denselben zwei Dukaten. Nun fiel ihm ein, dass etwas von dem Pferdekot auf seine Schuhe gefallen war, das mussten die Dukaten gewesen sein: Strackerjan, Oldenburg. Sag., I, S. 261. Vgl. S. 404. II, S. 169. Rochholz, Aargausagen, I, S. 110. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, No. 245, 270, 1. Weddigen u. Hartmann, D. Sagenschatz Westfalens, S. 73. Menzel, Odin, S. 201. Grässe, Sagenbuch d. preuss. Staates, I, S. 743. Pröhle, Harzsagen, S. 211. Lynker, Hess. Sagen, S. 80. Grimm, D. M.[4], II, S. 804; Dtsche Sagen, I, No. 10. Baader, Neuges. Volkssagen a. d. Lande Baden, No. 95. Montanus, Vorzeit d. Länder Cleve-Mark, I, S. 144. Laistner, Rätsel der Sphinx, I, S. 30 f. Henne-Am Rhyn, D. dtsche Volkssag., S. 430. Maurer, Isländ. Volkss., S. 188. Ähnlich bleibt auch mitunter die Wunderblume (die zu den Schätzen führt) in der Schuhschnalle hängen: Grimm, D. M.[4], III, S. 288. Einem Bauern, dem in der Johannisnacht Farrenkrautblüte in seinen elenden Riemenschuh gefallen war und der infolge dessen von allen vergrabenen Schätzen wusste, begegnete ein Mann in guten Kleidern und guten, sogar gewichsten Stiefeln. Er redete ihn an und fragte ihn,

---

1) Ein solches Gewitterwesen ist auch die westfälische Alke, die gelegentlich als Frau aus dem Sumpfe steigt, sich sonnt und kämmt. Einen Spötter verfolgt sie als glühender Drache (oder Rad), nachdem sie gerufen hat:

> „Den enen schoh will ick antücken,
> den ännern anrücken,
> dann will ik di düwel wal halen."

Vgl. Kuhn, Westf. Sag., I, No. 33. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sag., S. 485. E. H. Meyer, German. Myth., S. 96, 120, 148. Laistner, D. Rätsel d. Sphinx, II, S. 74 ff., 106.

ob er die blanken Stiefel für seine schlechten Riemenschuhe haben wolle. Der Bauer liess sich bethören und ging den Tausch ein, aber kaum hatte er die Schuhe abgebunden, so wusste er auch nichts mehr von dem Schatze. Der Fremde war der Teufel gewesen: Töppen, Abergl. a. Masuren, S. 72 f.

Lutternde Schätze erlangt man dadurch, dass man einen Schuh darauf wirft.[1]) Vgl. Jahn, Volkssagen a. Pommern u. Rügen, No. 380. 406. 409. Töppen, a. a. O., S. 34. Kuhn, Märk. Sagen, S. 384. Rochholz, Aargau. II, S. 161; Naturmythen, S. 120. Ein Mann sah auf dem Felde ein blaues Flämmchen spielen, warf seinen Stiefel auf die Stelle, grub nach und stiess auf eine eiserne Kiste. Er eilte davon, um Hilfe zu holen. Als er wiederkam, lag statt der Kiste ein toter Schimmel dort, der statt des Schwanzes einen Stiefel hatte. Das hatte der Teufel gethan. Nur dem Stiefel hatte er seine wahre Gestalt nicht nehmen können: Jahn, a. a. O., No. 384. In der Höhlung einer Eiche bei Carzin lutterte es öfters Geld, das von einem greulichen Hunde bewacht wurde. Einmal hat jemand seinen Pantoffel hineingeworfen. Der Wächter des Schatzes warf ihn jedoch wieder zurück: Knoop, Volkssag. a. d. östl. Hinterpommern, No. 147. Wo Irrlichter sind, soll Geld brennen. Wer es gewinnen will, muss folgendes beobachten: Er geht zur Nachtzeit an den Sumpf und stellt dort zwei Schuhe verkehrt hin, dann geht er einige Schritte zurück und wartet, bis sich ein Flämmchen zeigt; sobald eins aufzückt, läuft er dorthin und schleudert die Schuhe ins Wasser. Nun wird er von Teufeln verfolgt und es gilt unter Dach zu sein, bevor sie ihn einholen: Lemke, Volkst. in Ostpreussen, I, S. 64 f. Wenn man einen Schuh in den Regenbogen wirft, so kommt er mit Gold gefüllt wieder herunter: Meier, Schwäb. Sagen, I, No. 256, 7. Bei den Juden in Galizien heisst es, dass ein gefundener Schatz sich nicht mit blossen Händen greifen lasse, man müsse den Stiefel ausziehen und ihn darin auffangen: Am Ur-Quell, III, S. 288.

Sollte nicht als letzter Ausläufer aller dieser Sagen und Bräuche die Sitte zu betrachten sein, Geld in Strümpfen aufzubewahren?

D. Der Totenschuh.

Bei den verschiedensten Völkern treffen wir auf Vorbeugungsmittel um die Rückkehr Gestorbener zu verhindern: Vgl. z. B. E. H. Meyer, German. Mythol., S. 70 f. In Deutschland und Schweden wurde beim Herausheben der Leiche aus dem Bett, beim Heraustragen derselben im Sarge darauf geachtet, dass ihre Füsse in der Richtung der Thür blieben.

---

1) Zu dieser Anschauung mag auch mitgewirkt haben, dass durch das Rechtssymbol des Wurfes Besitzergreifung ausgedrückt wird. Vgl. Grimm, Dtsche Rechtsaltert., S. 55 f. Zeissberg in Pfeiffers Germania, 13, S. 401 ff. Vom Schuh ist allerdings bei beiden nicht die Rede. Über die Verwendung von Messer, Stahl etc. bei solchen Gelegenheiten vgl. Liebrecht, Gervasius v. T., S. 98 ff.

damit sie den Rückweg nicht einschlüge. Die Leiche des Siamesen wird nicht durch die Thür, sondern durch ein in die Wand gebrochenes Loch, die Füsse voran, und dann dreimal in schnellem Laufe um das Haus getragen, damit sie den Eingang vergesse und keinen Spuk treibe: Lippert, Kulturgesch. der Menschheit, I, S. 113 f. Auch die Pehuenchen in Südamerika schaffen die Verstorbenen mit den Füssen voran aus der Hütte; denn würde der Leichnam in anderer Stellung hinausgetragen, so könnte sein irrendes Gespenst zurückkehren: Rohde, Psyche, S. 22, Anm. 2. Darum liegt auch in der Ilias 19, 212 der tote Patroklos mit den Füssen nach dem Ausgange des Zeltes gekehrt, und darum glaubt man an manchen Orten noch jetzt, dass, wenn ein Bett so gestellt ist, dass die Füsse des darin Schlafenden zum Hause hinausstehen, dieser sterben muss: Grimm, D. M.[4], III, S. 461 (779). Bei den Tupis in Südamerika werden dem Leichnam alle Glieder fest zusammengebunden, damit der Tote seine Freunde nicht mit seinem Besuche beunruhigen könne: Lippert, a. a. O., I, S. 113 f. Zu dem gleichen Zwecke legten die Inder dem Leichnam Fussfesseln an: Rohde, a. a. O., S. 29, Anm. 3.[1])

Der Wunsch, die Rückkehr des Verstorbenen zu verhindern und zugleich seine Reise ins Jenseits für ihn selbst sicherer und bequemer zu machen, hat nun wohl auch zu dem ziemlich verbreiteten Gebrauche geführt, dem Toten Schuhe mit ins Grab zu geben.

In dem Grabe eines Kindes der Beothuk, der Eingeborenen von Neufundland, fand man die Leiche in Hirschfelle gewickelt und mit Schmuck aus Walrosszähnen geziert. Daneben lag ein Päckchen mit getrocknetem Fleisch und Fisch, Trinkbecher aus Birkenrinde, kleine Kanus, Bogen und Pfeile und mehrere Paar Mokassins: Globus, 57, S. 179. Die Weijincte, ein Geschlecht der Omaha-Indianer, dürfen kein Fleisch vom Elkhirsch essen, ja nicht einmal berühren, ebenso wenig den gewöhnlichen Hirsch;

1) An einigen Orten nimmt man besondere Manipulationen mit den Zehen des Toten vor. Im siebenbürgisch-sächsischen Brenndorf lässt man Kinder, die sich vor einem Toten (oder den Toten überhaupt) fürchten, in die grosse Zehe desselben beissen, so verlieren sie diese Furcht und zugleich wird dadurch bewirkt, dass ihnen der Tote nachher nicht erscheint. In Zeiden nötigt man sie zu gleichem Zwecke die Zehe des Toten anzufassen. In Hamruden war es früher üblich, dass die Anverwandten eines Gestorbenen, während dieser auf der Totenbank lag, dreimal um ihn herumgingen und bei jedem Umgange einmal die grosse Zehe eines seiner Füsse berührten; auch wurden kleine Kinder dreimal über den Toten hinweggehoben. Dies alles sollte bewirken, dass der Tote nicht heimkomme: Schuller, Progr. d. Gymnas. zu Schässburg, 1863, S. 64. Ähnlich heisst es in der Gegend von Worms: Wer grosse Ängste hat, rühre an die grosse Zehe eines Toten, so wird er frei davon: Grimm, D. M., III, S. 453. In Portugal muss man, um von Geistererscheinungen frei zu bleiben oder um nicht von einem Verstorbenen zu träumen, die Sohlen an den Schuhen der Leiche küssen: Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 374, 5. Haben nicht diese Gebräuche ursprünglich den Zweck, die Seele aus dem Körper für immer zu verscheuchen? Das Ursprüngliche, aus dem alles Übrige abgeschwächt ist, wird das Beissen sein, das wir schon früher in Erntegebräuchen kennen lernten, wo es wahrscheinlich zur Verscheuchung des der Fruchtbarkeit hinderlichen Dämons diente.



aber die Toten werden in Mokassins aus Hirschhaut begraben: Ebda., 50, S. 348. Wenn ein Hidatsa (Nordamerika) stirbt, bleibt der Geist noch vier Nächte bei seiner alten Wohnung, dann geht er zur Stadt der Toten. Um den Geist zu entfernen, verbrennt man auf Kohlen ein Paar Mokassins: Ebda., 44, S. 103. Ratzel, Völkerkunde, II, S. 709. In Meroe erzählte man Lepsius, bei den Negerstämmen südlich von Kordofan würden den Toten ausser anderen Dingen auch noch zwei Paar Sandalen mitgegeben: Ratzel, a. a. O., I, S. 151.

Über den altnordischen Helschuh vgl. Grimm, D. M.[4], II, S. 697. Weinhold, Altnord. Leben, S. 494 f. E. H. Meyer, German. Myth., S. 173. Nach Snorris Norwegischer Chronik mussten die dem Toten angelegten Schuhe fest und womöglich neu sein, damit er ungehindert nach Walhall gelangen könne: Lindenschmitt, Handbuch d. german. Altertumskunde, I, S. 349. Vgl. P. E. Müller, Sagaenbibl., übers. v. Lachmann, S. 126 (Gisle Surssons Saga). Der Gebrauch, den Toten ein Paar Schuhe mitzugeben, soll auch jetzt noch in Irland vorkommen: Liebrecht, Gervas. v. Tilbury, S. 91, Anm. Der schottische Glaube empfiehlt einem armen Manne zuweilen ein Paar Schuhe zu schenken: sie würden dem Geber in der andern Welt zu gute kommen. Dort müssten wir nämlich über eine grosse, mit Dornen bewachsene Heide und könnten nicht hinüber als durch das Verdienst dieses Almosens; denn jener alte Mann würde uns da mit den geschenkten Schuhen begegnen: wir würden sie anlegen und damit unbeschädigt durch Dick und Dünn waten: Simrock, D. M., S. 137 f. Auch im norwegischen Draumakvaeđi wird der gleiche Rat gegeben: Ztschr. f. d. M., IV, S. 421. In der Vision des holsteinischen Bauern Gottschalk ist eine Linde mit lauter Schuhen behängt für die Guten, welche unversehrt den gefährlichen Pfad zum Jenseits überschreiten sollen: Vgl. Liebrecht, Gervas. v. Tilbury, S. 90 f. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, V, S. 114. E. H. Meyer, Völuspa, S. 163 f. Haupts Ztschr. f. d. A., IX, S. 181. Als Rochholz am Beinhause zu Macugnaga am Monterosa fragte, warum unter den dort aufgeschichteten Schädeln diejenigen der verstorbenen Ortspriester an der Glatze mit einem schwarzen Priesterkäppchen übermalt seien, erklärte ein Bauer: wir malen ihnen diese Zier an, damit ihnen unsere schwergenagelten Schuhe nicht zu tiefe Löcher in den Kopf drücken, wenn wir den mit Totenschädeln gepflasterten Höllenweg wandern müssen: Rochholz, Alem. Kinderlied etc., S. 352. Bei den alten Litauern war es Glaube, dass die Seelen der Verstorbenen einen steilen Berg hinan müssen, weswegen man auch Luchs- und Bärenklauen und anderes zum Hinaufsteigen dienliche zugleich mit dem Leichname verbrannte: Mannhardt, Germ. Myth., S. 336 f. Müller, Gesch. u. Syst. d. altdtschen Relig., S. 397 f. Brosow, Progr. d. altstädt. Gymnas. zu Königsberg i. Pr., 1887, S. 6.

Mancherlei Sitten und Anschauungen deuten in Deutschland noch auf den alten Gebrauch des Totenschuhes. Im Hennebergischen nennt man

die dem Verstorbenen erwiesene letzte Ehre und das Leichenmahl den Totenschuh: Grimm, D. M., II, S. 697. In Ostpreussen erhält die Leiche Strümpfe und Schuhe, und alles muss wie bei Lebzeiten festgemacht werden; kann man die Schuhe nicht auf die Füsse zwängen, so soll man sie doch daneben legen: Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen, II, S. 58. In Königsberg sagt man, der Leiche müssen Schuhe angezogen werden, weil sie sonst bei ihren nächtlichen Wanderungen nasse Füsse bekommen würde: Am Urds-Brunnen, VI, S. 154. In Masuren müssen der Leiche Schuhe und Stiefel angezogen werden. Eine Frau drohte ihrem Manne: „Ich ziehe dir, wenn du im Sarge liegst, Chodaki's (Riemenschuhe) an; dann kommst du zu spät zum jüngsten Gericht!“: Töppen, Abergl. a. Masuren, S. 107. In Böhmen darf es aber gerade nicht geschehen, weil der Tote sonst so lange als Gespenst wandern muss, bis er die Schuhe zerreisst: Wuttke, D. dtsche Volksabergl., § 731. Nach einer freundlichen Mitteilung Roseggers pflegen in Steiermark schwerkranke Personen unmittelbar vor ihrem Tode den Anzug, besonders die Schuhe, vors Bett bringen zu lassen. Man glaubt dort auch, dass, wenn eine siechende Person sich ein neues Paar Schuhe machen lässt, das ein Anzeichen ihres nahen Todes sei. In Burgund drückt man die Ankunft des Todes durch die Redensart aus: „quan la Mor venré graisse no bote“ (quand la Mort viendra graisser nos bottes): Grimm, D. M.[4], II, S. 704. An einigen Orten des Siebenbürger Sachsenlandes ist, wie Schuller, Progr. d. ev. Gymnas. zu Schässburg, 1863, S. 13 berichtet, unter den vielen Ausdrücken für „sterben“ auch gebräuchlich „einem die Hufeisen abreissen“. (Bei Grimm, D. Wbch., IV, 2, S. 1868, ist dieser Ausdruck als rheinisch angeführt.) Schuller bemerkt dazu: Pfarrer Fronius in Arkeden leitet die Redensart von einem daselbst noch jetzt üblichen Ortsbrauche her. Werden nämlich (was nicht immer geschieht) einem Verstorbenen auch die Schuhe angezogen, so reisst man zuvor die Hufeisen (so heissen allgemein auf dem Lande die Eisenbeschläge an den Schuhabsätzen, wozu häufig noch eine Eisenverzierung hinten an der Schuhferse — die blêchen — kommt) von denselben ab. Als Grund hiervon giebt das Volk an: es solle dadurch das sog. „Blühen“ verhindert werden, — vielleicht damit kein Schatzgräber die Ruhe der Toten störe. Pfarrer Fronius ist indess geneigt, den Grund vielmehr in der frommen Scheu zu finden, vermöge der man vor Gott nicht so mit Eisen bewehrt und geziert erscheinen will (denn auch die blêchen werden abgerissen) und führt als Analogie an, dass nach den Arkeder Bruderschaftsartikeln kein „Knecht“ (d. i. konfirmierter Jüngling) mit solchen blêchen vor den Altar zum Genuss des hl. Abendmahles treten dürfe. Die Rumänen, die diesen Brauch auch haben, geben ihrerseits als Grund davon folgendes an: Die Himmelsthür befinde sich neben der Höllenthür; habe nun ein Ankömmling Hufeisen an den Schuhen, so höre ihn der Höllenhund auftreten und ziehe ihn in die Hölle: Vgl. auch am Ur-Quell, IV, S. 18.



— Sollte nicht der ursprüngliche Sinn des Abreissens der Hufeisen der sein, dass dadurch die Rückkehr des Toten erschwert oder verhindert werden soll?

Besonders wird empfohlen, dass man Wöchnerinnen Schuhe mit ins Grab geben soll, weil sie aufstehen und ihr Kind geschweigen müssen, wenn es des Nachts weint. Wer ihr schlechte giebt, bei dem lässt sie sich schlarpend hören mit einem auf weitem Wege niedergetretenen, nachschleppenden Schuh: Rochholz, Dtscher Glaube etc., I, S. 186 f. Stöber, Sagen d. Elsass, No. 83. Müller, Gesch. u, System d. altdtschen Religion, S. 408. Wuttke, D. dtsche Volksabergl., § 748. Ploss, D. Kind, I, S. 90 f.

Auch Kindern legt man Schuhe an, „damit sie im Himmel nicht stolpern“: Rochholz, Alem. Kinderlied etc., S. 344. Ploss, a. a. O., I, S. 84. Zu erinnern ist hier auch an die früher berührten Sagen von den Brotschuhen. Vgl. z. B. Grimm, D. Sag., I, No. 238.

Hat es eine besondere Bedeutung, dass mitunter nur ein Fuss der Leiche beschuht ist? In schleswig-holsteinischen Mooren sind Leichen mit nur einem Schuh gefunden worden. In einem Nebenbau der Stadtkirche zu Wertheim in Franken befindet sich die Mumie einer Gräfin von Wertheim. Diese hat nur einen Pantoffel. Den anderen soll einst ein Kaplan aus der Umgegend entwendet haben: Ztschr. f. d. Myth., III, S. 64; vgl. IV, S. 19. Als im Jahre 1701 das sog. Grab der Kinder der Gräfin von Orlamünde im Kloster Himmelkron geöffnet wurde, fand man darin einen riesigen Unterkiefer, eine Schuhsohle und die Reste einer vermoderten braunen Kutte: Hocker, Stammsagen, S. 6. Bei Lucian, Philospseud. c. 27 kehrt eine Frau aus dem Grabe zurück und beklagt sich, dass ihr eines *σανδάλιον*, das bei der Bestattung verloren gegangen war, nicht mit verbrannt sei. Die Verbrennung geschieht nun nachträglich.

Auch in Sagen und Märchen, von denen teilweise schon früher in anderem Zusammenhange die Rede gewesen ist, finden wir Andenken an den Totenschuh. Vgl. den Schuh des Wassermanns bei Vernaleken, Mythen etc. aus Österreich, S. 190, den der Pfaffendirne bei Montanus, Vorzeit d. Länder Cleve-Mark, I, S. 225. Laistner, Rätsel d. Sphinx, II, S. 241 ff. An die Linde mit den vielen Schuhen in der visio Godescalci erinnert ein Zug aus einer bretagnischen Sage vom Knaben Moustache bei Henne-Am Rhyn, D. dtsche Volkssag., S. 476. Moustache kommt in ein Schloss (das in die Gruppe der Paradiesesgärten etc. gehört; vgl. E. H. Meyer, German. Myth., S. 126 f.), um eine Königstochter namens „Dornhag“ zu erlösen. Eine Alte führt ihn in ein grosses, ganz rot tapeziertes Gemach. Hier befand sich ein grosses Bett und unter diesem die Fussbekleidungen aller derer, welche in dem Wagnisse, das Schloss zu befreien, ihr Leben eingebüsst hatten: reiche Stiefel von Edelleuten, genagelte Schuhe von Bürgerlichen und Holzschuhe von Dorfbewohnern. „Morgen, junger Mensch“, sagte die Alte, „stehen deine Sohlen daneben.“ Einen

ähnlichen Ursprung mag auch der Pantoffel in einem schlesischen Märchen in der Zeitschr. f. d. Myth., I, S. 313 haben. Hier kommt ein Jüngling, seine verwünschte Schwester suchend, über eine gläserne Brücke in ein Schloss, in welchem er in 14 Betten 14 Mädchen schlafen findet, und eins davon war seine Schwester, denn an ihrem Bette standen ihre Pantoffeln, in die ihr Name gestickt war. Vgl. auch das sicilianische Märchen bei Gonzenbach, I, S. 26. Auch Heine hat wohl irgend eine Volkssage vorgeschwebt bei dem Traume, den er im fünften Buche der Schrift über Ludwig Börne erzählt: „Mir träumte unlängst, ich sei in der ersten Morgenfrühe nach dem Kirchhofe gegangen, und dort zu meiner höchsten Verwunderung sah ich, wie bei jedem Grabe ein Paar blankgewichster Stiefel stand, ungefähr wie in den Wirtshäusern vor den Stuben der Reisenden. Das war ein wunderlicher Anblick, es herrschte eine sanfte Stille auf dem ganzen Kirchhofe, die müden Erdenpilger schliefen, Grab neben Grab, und die blankgewichsten Stiefel, die dort in langen Reihen standen, glänzten im frischen Morgenlicht so hoffnungsreich, so verheissungsvoll wie ein sonnenklarer Beweis der Auferstehung.“ Vgl. auch Heines Gedicht „Rote Pantoffeln“ in den „Letzten Gedichten“. Vielleicht gehört auch der rote Schuh aus dem Grimmschen Märchen vom Machandelbaum hierher.

Die hölzernen Hände und Füsse, die man in alemanischen Gräbern gefunden hat, und bei denen man an den Indic. pagan. cap. 29: De ligneis pedibus vel manibus pagano ritu erinnern muss, sind vielleicht den Toten mitgegeben, damit sie bei der Überfahrt den Zoll entrichten können. Vgl. Simrock, D. M., S. 275. Zeissberg in der „Germania“, XIII, S. 416 f. Anm. 4.

In der ägyptischen Mythologie scheint Nephthys im Totenkultus Beziehungen zu den Füssen gehabt zu haben. Vgl. darüber Drexler in Roschers Lex. d. griech. u. röm. Myth., II, S. 526 f, Aus dem Umstande, dass in Mumien die abgezogene Epidermis der Fusssohle gefunden worden ist, vermutet Ebers, dass Nephthys den Fuss wieder mit der ihr gewidmeten Sohle zu bekleiden hatte.

Dortmund.

Eine türkische Erzählung in einem italienischen Schwanke.

Von **Dr. Gaetano Amalfi.**

Man erzählt:

Ein Pfarrer besass einen jungen Esel, den er sehr lieb hatte. Nachdem das arme Tier ihm lange Zeit gedient, erkrankt es und stirbt. Sein Herr empfindet hierüber unsäglichen Schmerz und beabsichtigt aus Dankbarkeit ihn in der Kirche begraben zu lassen. Der Vorfall wird von den üblichen missgünstigen Leuten dem Bischof hinterbracht. Dieser bescheidet voll Entrüstung den Pfarrer zu sich und macht ihm die heftigsten Vorwürfe. Er hört sie ohne Entgegnung an. Endlich ruft er, die Augen zum Himmel gerichtet, aus: „Und doch war er so gut, dass er sich auch im Tode noch Eurer Herrlichkeit erinnert hat.“ Mit diesen Worten legte er ihm sechs Dukaten in die Hand, die, wie er versicherte, zu einer Messe bestimmt waren. Und nun würdigte auch der Bischof gerührt die Güte — des armen Toten!

In einigen Varianten ist an die Stelle des Esels ein Hund getreten; aber in seinem Kerne ist der Schwank ungefähr derselbe. Es fehlt in der That nicht an litterarischen und volkstümlichen Versionen der Erzählung. Ich beschränke mich darauf, eine derselben anzuführen.

Sie steht unter den Facetiae des Poggio[1]), der augenscheinlich, und wie man aus dem Schlusse des Werkes ersieht, zum grossen Teile aus der volkstümlichen Überlieferung schöpfte.[2]) Bei ihm spielt die Scene in Toscana; und es handelt sich um einen sehr reichen Landpfarrer und einen jungen Hund, der auf dem Kirchhofe begraben worden. Der Pfarrer schenkt dem Bischofe fünfzig Dukaten, die der Hund, wie er beteuert, im Bewusstsein seiner Armut testamentarisch diesem vermacht habe. So entgeht er dem Gefängnisse, der Bischof billigt das Testament und die Bestattung, nimmt das Geld und spricht den Pfarrer frei.

Lesage hat diese Erzählung bei der Geschichte des Don Raphael in seinem Roman Gil Blas verwertet. „Als er Sklave geworden, wurde er nach Algier gebracht; doch da er Zither spielen konnte, fand er bei einem Pascha freundliche Aufnahme. Seine Fertigkeit auf dem Instrumente und der Umstand, dass er auch die Kunst des Gesanges ein wenig beherrschte, führten dahin, dass sich eine Favoritin seines Herrn in ihn verliebte. Diese machte ihn, in kurzer Zeit, reich. Als man den Liebeshandel entdeckt hatte, rettete ihn die Schlauheit der Dame von schwerer Strafe; aber er

---

1) Facezie di Poggio Fiorentino, Roma, Sommaruga, 1884, S. 44, No. 35. Poggii Florent. Facet., Londini 1798, Band I, S. 45.

2) Ebenda, S. 266—67.

wurde aus dem Harem gejagt. Mit den Schätzen, die er von seiner Schönen erhalten, führte er in Gesellschaft von Freunden ein üppiges Leben. Er hatte einen Hund, dem er in dankbarer Anerkennung seiner Dienste innig zugethan war, und so bereitete er ihm ein Begräbnis, wie es bei den Türken üblich ist. Der Frevel, den er dadurch begangen, ward dem Richter hinterbracht, der ihn sofort zu sich rufen liess. Er eilt zu ihm und beruhigt seinen Zorn, indem er eine List gebraucht und sagt: „Ja, die That habe ich begangen; aber mein Hund war ein so edles Geschöpf, dass er ein Testament gemacht und Euch zweihundert Sultaninen hinterlassen hat.“ Der Richter lachte, nahm das Geld und liess ihn ziehen.“ [1])

Eine ähnliche Erzählung steht auch in den Cent nouvelles nouvelles, herausg. von Le Roux de Lincy, Paris, Paulin, 1841, Nov. 96. Zur Bestimmung des Ursprunges findet man, am Ende des zweiten Bandes, die folgenden Angaben hierzu:

Le Testament de l'Ane, fabliau von Rutebeuf (Cfr. Legrand, Fabliaux ou contes du XII[e] et du XIII[e] siécle, 3 Bände, ein vierter enthält die Contes dévots[2]), Paris 1779 u. 1781, Bd. III, S. 107; Fabliaux et contes des poétes français etc. par Barbazan, Paris 1808, Band I, S. 70—75; Oeuvres complétes de Rutebeuf, Bd. I, S. 273; Recueil de Méon, Bd. III, S. 70, etc.).

Reichlicher sind die Nachahmungen; von denen ich nur die hervorragendsten angebe: Malespini, Ducento novelle, Teil II, Nov. 59. Über diesen Plagiar ist gerade um diese Zeit eine wichtige Denkschrift von G. E. Saltini im Arch. stor., Firenze, Cellini: „Celio Malespini, ultimo novelliere in prosa del sec. XVI“ veröffentlicht worden.

Facetiae selectiores N. Frischelini, Amstaelodami, 1600, S. 270.

Arcadia in Brenta von Vacalerio, Colonia, Ilinchio, 1667, S. 325.

Sermones convivales, Basiliae, 1543, Bd. I, S. 154.

Facéties et Mots subtils en français et en italien, von Domenichi, Lyon, 1597, S. 17.

Dictionaire d'Anecdotes par Jacques Lacombe, Paris 1766, Band II, S. 451.[3])

Die Geschichte steht auch in anderen Schwanksammlungen. Ihr Ursprung aber liegt in einer türkischen Erzählung, die d'Herbelot in seiner orientalischen Bibliothek unter dem Artikel Cadi eingeschaltet hat.

Dieser Gelehrte hatte sie dem Lamaï entnommen, dem Verfasser eines teils in Versen, teils in Prosa geschriebenen türkischen Schwänke- und Bonmots-Buches, das dem Soliman, dem Sohne des türkischen Sultans Selim I., gewidmet war. Lamaï, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrh. lebte, hat sie aus irgend einer älteren orientalischen Erzählung geschöpft, denn sie war schon im 13. Jahrh. nach Europa gewandert, da sie sich in den oben citierten Fabliaux findet.

---

1) In der ital. Übersetzung aus dem Französ. von Dr. Giulio Monti. Venezia 1728, Band II, S. 175.

2) Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen, etc., Berlin, 1851, S. 306—12.

3) Eine weitere Variante ist in meiner unedierten Sammlung enthalten und hat den Titel: Il prete e 'l buricco. — Papanti, Facezie e Motti dei secoli XV e XVI, Heft 138 der Curiosità von Romagnoli in Bologna, No. 234: Un prete essendogli morto un cane, u. s. w.

Sie lautet folgendermassen[1]):

Jemand besass einen vortrefflichen Hund. Am Tage ging er auf die Jagd und Nachts hielt er Wache. Niemals verliess er seinen Herrn. Dieser liebte ihn deshalb sehr und zog ihn allen sonstigen Dingen vor. Der Hund hatte solche Verdienste, dass ihn ein Dichter in Versen feierte. Als er starb, war sein Herr untröstlich. Nur um seinen Schmerz ein klein wenig zu lindern, begrub er ihn in seinem Garten. Am Abend, da er seine Freunde zu einem Bankett eingeladen hatte, unterhielt er sie mit Lobreden über sein Tier. Am anderen Tage begaben sich die nie fehlenden übelgesinnten Leute zum Cadi, um ihm alles was vorgefallen war zu berichten, indem sie hinzufügten, dass man bei der Bestattung des Tieres alle Leichenceremonien der Türken angewendet habe. Der Cadi, der über den Vorfall empört ist, lässt den Angeklagten sofort ergreifen und giebt ihm die heftigsten Verweise. Er fragt ihn, ob er zu jenen Ungläubigen gehöre, welche die Hunde anbeten, da er den seinigen so geehrt habe. Der Herr antwortet: „Die Geschichte meines Hundes würde zu lang sein. Doch was man Euch vielleicht nicht gesagt hat, ist folgendes: Bevor er starb, hat er sein Testament gemacht, und unter den Dingen, über die er verfügt, befindet sich auch ein Legat von zweihundert Geldmünzen (Aspern[2])) für Euch, die ich Euch in seinem Namen bringe.“

Als der Cadi von Geld reden hörte, wandte er sich zu seinen Untergebenen und sagte: „Seht, in welchem Masse doch rechtschaffene Leute der Missgunst ausgesetzt sind und was für Reden man über diesen braven Mann führt.“ Und zu dem Eigentümer des Hundes gewendet, fuhr er fort: „Da ihr für die Seele des Verstorbenen keine Gebete gesprochen habt, so bin ich der Meinung, wir beginnen sie miteinander.“

Der Stoff der Geschichte ist derselbe, nur angepasst den verschiedenen Sitten und Gewohnheiten.

Torre Annunziata bei Neapel.

Zwei Flugblätter von den sieben Schwaben.

Mitgeteilt von **Johannes Bolte.**

Unter den sogenannten deutschen Volksbüchern ist das von den sieben Schwaben das jüngste; es ist erst im Jahre 1827 von dem Münchener Kadettenhausprofessor Ludwig Aurbacher abgefasst und anonym ver-

1) Les Mille et un jours etc., Ausg. v. Loiseleur-Deslongchamps, Paris, 1840, S. 649—50.

2) Asper (Aktsche) türkische Rechnungsmünze = 0,15 Pf. 3 A. = 1 Para, 140 Para = 1 Piaster (Meyers Hand-Lexikon, Leipzig, 1885, Bd. I, S. 135).

öffentlicht[1]), seitdem freilich häufig in Stuttgart, Augsburg, Reutlingen, Berlin nachgedruckt[2]) und von G. O. Marbach, Gotthold Klee und Karl Simrock in ihre Sammlungen der deutschen Volksbücher[3]) aufgenommen worden; Simrock kleidete die Erzählung dabei in paarweis gereimte Knittelverse. Allerdings hat Aurbacher, der so eifrig in der deutschen Litteratur vergangener Jahrhunderte herumspürte, sein lustiges Büchlein nicht frei erfunden, sondern grossenteils aus älteren Quellen geschöpft; genauer aber ist die Vorgeschichte seines Stoffes bisher nicht untersucht worden, auch nicht von Michel Buck, der 1872 in der Germania 17, 309—322 dankenswerte Zusammenstellungen über Schwabenneckereien[4]) lieferte, aber nicht einmal die früher von W. Grimm[5]) und Österley[6]) über die Hasenjagd gesammelten Nachweise ausnutzte.

So ziemt es sich denn wohl, in diesem Jubiläumsjahre des Hans Sachs darauf hinzuweisen, dass der eigentliche Kern und Mittelpunkt von Aurbachers Geschichte, die Hasenjagd der sieben Schwaben, aus einer Dichtung des Nürnberger Poeten herstammt.

Schon Arnim und Brentano bearbeiteten in ihrer Liedersammlung[7]) ein anonymes Meisterlied von den neun Schwaben, die mit einem langen Spiess wider den schlafenden Hasen ziehen und schliesslich das Quaken der Frösche missverstehend in einen See springen und ertrinken; aber da die von ihnen benutzte Handschrift (jetzt in Berlin) keinen Verfasser nennt, so blieb ihnen ebenso wie später Birlinger, der einen genauen Abdruck des alten Meisterliedes lieferte[8]), verborgen, dass diese Dichtung von Hans Sachs herrühre. Erst Goedeke setzte sie vermutungsweise unter die von ihm 1870 herausgegebene Auswahl von Hans Sachs' Meisterliedern[9]). Die Bestätigung dieser Vermutung liefert mir Prof. E. Goetze, der rühmlich bekannte Herausgeber des Hans Sachs, durch die freundliche Mitteilung,

1) Ein Volksbüchlein. München 1827. — 2. Aufl. 1835. — 3. Aufl. Leipzig o. J. (Reclams Universalbibliothek No. 1161).

2) Stuttgart, Brodhag 1832 und 1834. 4°. — Augsburg, Jaquet 1843. — Reutlingen, Ensslin und Leiblin 1845, 1868, 1875. — Frankfurt a. O. und Berlin, Trowitzsch und Sohn o. J. (vor 1860).

3) Marbach, Volksbücher. No. 7. Leipzig 1838. — G. Klee, 20 deutsche Volksbücher, 1881, S. 486—510. — Simrock, Volksbücher 10, 1—126 (Frankfurt a. M. 1864) = No. 39. Eine Zeichnung von E Ille in No. 959 der Münchener Bilderbogen (1888).

4) Hierüber hatten vorher schon Massmann in seiner Besprechung von Aurbachers Volksbüchlein (Heidelberger Jahrbücher 1827, 1, 376—390) und Wackernagel (Zeitschr. für deutsches Altertum 6, 254. 258) gehandelt. Später hat Birlinger in der Alemannia vieles Derartige verzeichnet. Schnorr, Zur Gesch. des Meistergesangs, 1872, S. 19.

5) Kinder- und Hausmärchen 3, 199, Anm. zu No. 119.

6) Zu Kirchhofs Wendunmut 1, 274 (1869).

7) Des Knaben Wunderhorn 2, 481. Danach Simrock, Volkslieder No. 343 und Erk-Böhme, Deutscher Liederhort No. 142 a (1893).

8) Alemannia 2, 255 und Des Knaben Wunderhorn, hrsg. von Birlinger und Crecelius 2, 410 (1876).

9) Dichtungen von Hans Sachs 1, 166 (1870).

dass dem Generalregister zufolge das genannte Lied 'Die neun Schwaben' in des Hans Vogels lilgenweis am 1. September 1545 gedichtet ist und in Sachs' verlorenem 7. Meistergesangbuche auf Blatt 260 stand; zwei andere eigenhändige Abschriften sind in der Dresdener Handschrift M 100, Bl. 283 und in der Nürnberger Will VIII, 235, Bl. 279 erhalten.

Dies Gedicht des Hans Sachs, das sich einer ziemlichen Verbreitung erfreut haben muss, wurde dann gleich anderen Meisterliedern von Martin Montanus[1]) und von H. W. Kirchhof[2]) in Prosa wiedererzählt. Der erstere beschränkte sich dabei auf das Hasenabenteuer und machte aus den Schwaben neun Baiern, Kirchhof aber fügte noch einen dritten Schwabenstreich aus einem wenig älteren Meisterliede des Hans Sachs 'Der Schwab mit dem Rechen'[3]) hinzu. Bei beiden Erzählern ist der Anschluss an die gemeinsame Vorlage deutlich erkennbar; die Herausforderung des hintersten Mannes an den Hasen: 'Ragenor, anher gang!' und der Angstruf des Vordersten kehren wörtlich bei ihnen wieder. Die Version des Montanus ist bei Joa. Hulsbusch, Sylva sermonum iucundissimorum, 1568, S. 13 ins Lateinische übertragen; auf Kirchhofs Schwank spielt der braunschweigische Herzog Heinrich Julius 1593 in seiner Komödie von einem Wirte (S. 306 ed. Holland 1855) an.

Seit dem Beginne des 17. Jahrhunderts ist die Neunzahl der Schwaben überall in eine Siebenzahl verwandelt: zuerst in Eucharius Eyerings Sprichwörtern 2, 227, der sich sonst an Kirchhof anschliesst; dann in mehreren Bilderbogen, die wie diese ganze Gattung der Volkslitteratur bisher recht wenig Beachtung gefunden haben. Ein Blatt vom Jahre 1688, 'worauf ein deutsches Lied zwischen allerlei künstlichen Verzierungen und ein Bild gezeichnet ist, wie sieben furchtsame Schwaben einen Hasen mit einem Spiesse, den sie sämtlich anfassen, verjagen', erhielt von der Hagen einst von Nyerup zugesandt[4]). Undatiert sind zwei Kupferstiche des 17. bis 18. Jahrhunderts, die auf der Fürstlichen Bibliothek zu Donaueschingen und auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin aufbewahrt werden und dieselbe Scene nebst den nachstehend wiedergegebenen Versen in schwäbischer Mundart enthalten. Die Brüder Grimm (a. a. O.) citieren und benutzen für ihre Darstellung ein späteres, zu Nürnberg bei Fr. Campe gedrucktes Blatt, 'worauf die sieben Schwaben abgebildet sind und ihre Unterredung in Reimen mitgeteilt ist'. Dieselbe Scene kehrt auch auf Aushängeschildern wieder. So finden wir in dem vortrefflichen, in Deutschland viel zu wenig bekannten Werke von J. van Lennep und J. ter Gouw über die Aushänge-

---

1) Gartengesellschaft 2, No. 18 (1559) = Goedeke, Schwänke des 16. Jahrh., 1879 No. 208.

2) Wendunmut 1, 274 (1563) = Goedeke, Schwänke No. 223.

3) Hans Sachs, Dichtungen ed. Goedeke 1, 164 (vom Jahre 1545).

4) F. H. von der Hagen, Narrenbuch, 1811, S. 494 f.

childer[1]) ein Strassburger Hauszeichen mit den sieben Schwaben abgebildet; in Wien waren zu Anfang unseres Jahrhunderts drei Schwaben mit dem langen Spiesse vor dem Hasen an ein Haus gemalt, dabei die Unterschrift:

Veitla, gang du voran!
Denn du hast Stiefel an,
Dass er dich nit beissen kann.[2])

Aus dem Jahre 1674 rührt ein Bild der sieben Schwaben mit dem Hasen her, das noch vor sechzig Jahren am Anger zu München an einem Brauerhause zu sehen war[3]).

Auf die im Volke verbreiteten Bilderbogen geht die dramatische Ausgestaltung zurück, die der Dieterskircher Pfarrer Sebastjan Sailer, einer der ersten schwäbischen Dialektdichter, bald nach 1756 (dieses Jahr nennt er im Verlaufe des Stückes selber) abfasste: Die sieben Schwaben, oder die Hasenjagd, ein Prosadrama in zwei Aufzügen, mit eingelegten Arien[4]). Den ersten Akt füllt Sailer durch eine Motivierung der Jagd. Der Bannwart meldet voller Entsetzen dem beim Weine sitzenden Schultheissen, er habe auf dem Felde einen überaus gefährlichen Hasen erblickt. Mutig bricht der Schultheiss mit einer Büchse bewaffnet auf und gebietet dem Bannwarte, mit seinem Spiesse zu folgen; aber erschrocken fliehen beide beim Anblicke des Hasen. Der Schultheiss fasst sich wieder im Andenken an eine jüngst zu Riedlingen passierte Jagd, bei der man in einer durch die Donau angeschwemmten Bank ein vierbeiniges Tier zu sehen meinte, und lässt eine Mannschaft aus allen sieben Teilen des Schwabenlandes und aus dem Allgäu aufbieten. Im zweiten Akte treffen die Aufgeforderten nacheinander ein: der Gelbfüssler, der Knöpflenschwab, der Nestelschwab, der Mückenschwab, der Spiegelschwab, der Blitzschwab und die beiden Berittenen, der Allgäuer auf einem Steckenpferde und der Suppenschwab auf einem Esel. Nachdem der Schultheiss abgegangen, um mit der Gemeinde einen Rosenkranz zu beten, ordnet der Bannwart die Schar. Die Kavallerie macht einen Angriff und reisst aus; dann ergreift der Bannwart mit den andern sechs den Spiess und schlägt den Hasen glücklich in die Flucht. Der Schultheiss erscheint erfreut und ordnet eine Dankprozession an, bei der alle das Lied singen: 'Jetz stellet Baura an Kreuzgang a, Hodiho, Alleluia'.

Aus Sailer hat Aurbacher das Gerippe der Handlung entnommen. Auch bei ihm holt der Bannwart zu Überlingen, der als Anwohner des

1) De uithangteekens in verband met geschiedenis en volksleven beschouwd 2, 28 (Amsterdam 1868).

2) Falks Zeitschrift 'Elysium und der Tartarus' 1806, No. 10, S. 40.

3) Abgebildet bei Aurbacher, Ein Volksbüchlein 1827 als Titelbild.

4) Seb. Sailers Sämtliche Schriften in schwäbischem Dialekte, hrsg. von K. D. Hassler 1842 = 4. Aufl., 1893, S. 167—204. — Sailer ist 1714 zu Weissenhorn bei Ulm geboren und 1777 im Kloster Obermarchthal gestorben. Vgl. Hermann Fischer, Beiträge zur Litteraturgeschichte Schwabens, 1891, S. 222.

Bodensees mit dem in Schwaben üblichen Spottnamen Seehas bezeich-
wird, aus allen Gegenden Schwabens Freiwillige zu einem Zuge wider d-
grausamen Hasen, den er bei Überlingen erblickt hat, zusammen. Die
führen dieselben Namen wie bei Sailer; da es aber nur sechs sind, feh-
der Mückenschwab und der Suppenschwab; auch vom Schultheissen is
nicht die Rede. Dazu fügte Aurbacher aber eine ganze Menge von ander
Stichelschwänken und Anekdoten, die er teils dem Volksmunde, teils älter-
gedruckten Quellen entnahm. So ist die Beratung der sieben Held-
woran der tote Bär, den sie gefunden, gestorben sei, dem 26. Kapitel de
Schildbürgerhistorie nachgebildet; aus Paulis Schimpf und Ernst 233 stamm
der Schwank vom Schwaben, der Lacrimae Christi zu kosten bekommt.
und auch das Abenteuer mit dem blühenden Flachsfelde hat seine litte-
rarischen Vorläufer[2]). Aurbacher, der in einem Nachworte seines Buche
die Geschichte von den sieben Schwaben in einer verstümmelten Hand-
schrift gefunden zu haben behauptet, veröffentlichte 1829 im 2. Teile de
Volksbüchleins noch eine Fortsetzung: Wanderungen des Spiegelschwab-

Ein merkwürdiges Zeugnis der weiten Verbreitung von Aurbachers
Dichtung gewährt uns ein 1866 von Kreutzwald veröffentlichtes estnische-
Märchen: 'Wie sieben Schneider in den Türkenkrieg zogen'[3]), das voll-
ständig den Verlauf des deutschen Volksbuches beibehält. Nur sind aus
den Schwaben sieben Schneider geworden, die am Türkenkriege teilnehmen
wollen, sich eine grosse Lanze machen lassen, einen toten Seehund finden,
dem sie das Fell abziehen, und schliesslich wirklich einen Hasen in die
Flucht schlagen. Ihre Namen sind Nasenmann, Einkraftmann, Zweikraft-
mann u. s. w.; der letzte heisst Schwanzmann.

Älter als diese junge Übertragung der alten Schwabenneckerei auf die
Schneider ist ein seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nachweisbar-
deutsches Spottlied auf drei vor einer Schnecke flüchtende Schneider: 'Es
sind einmal drei Schneider gewesen'[4]). Ganz ähnlich heisst es in einem
schottischen Scherzliede 'The Man to the Green Joe':

> Four an' twenty Hilandmen chasing at a snail,
> O, says the hindmast, weel take her by the tail.
> The snail set up her horns like any humle cow,
> Fye, says the foremost, we 're a' sticket now[5]).

1) Vgl. ausser Österleys Nachweisen H. Sachs' Meisterlied von einem Frank-
Schwaben und Bayer in der Hagelweis Hültzings (Erlanger Mskr. 1668, Bl. 534 b = We-
marer Mskr. Q. 572, Bl. 98 b). Schmeller, Mundarten Bayerns S. 555. Ditfurth, Alte
Schwänke, 1877, S. 176.

2) Liebrecht, Zur Volkskunde S. 115. Germania 26, 118. 27, 230.

3) Deutsch bei Kreutzwald-Löwe, Estnische Märchen, 2. Hälfte (1881) S. 95-106
Die Übereinstimmung ist so gross, dass eine bloss mündliche Überlieferung der deutschen
Erzählung, die dem Sammler und Übersetzer unbekannt geblieben zu sein scheint, nicht
angenommen werden kann.

4) Erk, Liederhort No. 187. Des Knaben Wunderhorn 2, 682 ed. Birlinger-Crecelius
Schneider und Laus: The Roxburghe Ballads ed. by Ebsworth 7, 477.

5) Buchan, Ancient Ballads and Songs of the North of Scotland 1, 259 (1828).

Eine Bärenjagd der Bauern wird schon in einem deutschen Liede von 1540 ins Lächerliche gezogen[1]), und so giebt es noch viele Spottlieder auf misslungene Jagden[2]), wenn auch keins von ihnen unmittelbaren Zusammenhang mit unserem Schwanke aufweist. Das von Grimm angeführte englische Gedicht 'The hunting of the hase' bei H. Weber, Metrical Romances, 1810, 3, 277 habe ich allerdings nicht einsehen können.

Doch nun mögen nach der langen Einleitung endlich die Verse der erwähnten beiden Kupferstiche folgen. Das erste, wohl noch aus dem 17. Jahrhundert stammende Blatt befindet sich auf dem fürstlichen Kupferstichkabinet zu Donaueschingen und ist schon bei Weller (Annalen der poetischen Nationallitteratur 1, 421. 1862) citiert; eine genaue Abschrift verdanke ich der Güte des Herrn Archivrats Dr. F. L. Baumann. Das zweite Blatt ist offenbar erst im 18. Jahrhundert entstanden; ich fand es auf der Berliner Königlichen Bibliothek im Liber pict. B. 85, 42.

I.

Historia | Von den sieben Schwaben mit dem Haasen, in gut | Schwäbischer Bauren-Sprach, in Reimen gestellt, | wie folgt: |

In dem Bilde stehen die Verse:

Ragineli, Gang du vaor nahnn!
Ich halt dich vaor ein Bidermahn.

und die Namen der Bauern: Märte, Bärtle, Jäckli, Lentzli, Heintzle, Galle, Fritza.

Aimaol dao gengen ubar Laund
Siba Schwaoba. Hayrt mit Verstaund!
Wie sui händ ghoisä ällesama,
Vin jedar mit suin reachta Nama,
5 Will I vy saga in vinr soma:
Der ayrst wär Fretza Doissa Doma;
Der aunder wär Schulthaiss van Launss,
Hiess Galle, wär Würth bey der Gaunss;
Der Dritt wär Huintza Hansa Vöit,
10 Der sunst vin wöissa Rappa röit;
Der Vierd Lentz Michals Paolis Claoss,
Wär sunstan gar gmoid ouff der Straoss;
Der Feinfft wär Claosa Jecklis Frantz,
Sunst vin Hertzhaffter baiser Strantz;
15 Der Sechst wär Cläss Lentza Bärtle;
Der Syband Baura Miechals Märtle.
Disa älle gengen fürwaor
Daoher und sorgt an kuin Gefaor,
Häten äll Siba nuar ain Spiass,
20 Drouff sui dui gäntz Manschofft verliass,

1) Böhme, Altdeutsches Liederbuch, No. 460: 'Es giengen drei Bauern und suchten ein Bern'. Erk-Böhme, Liederhort No. 142.

2) Vgl. Bolte, Alemannia 22 über ein Meisterlied von G. Hager.

Sahen yn ainan Boscha sitza
Vin Haosa, thät dui Aohra spitza.
Daorab ärschrackan sui äll sänd,
Naomen den Spyss yn ihra Händ.
25 Abar koinr älluin därfft sech waoga
An den Haosa vaor ihra Aoga;
Vin jedar förchta suines Leaba,
Vnd saiten zue Vinander eba:
'Gang due vaor nan, gang due vaor nan!'
30 Doch dörfft sui kuiner waoga dran,
Dann sui muindan in disar Noat,
Der Haas werd sui bringa zum toad,
Schryn ällsand: 'Hair, ayss erlayss
Van disam arga Tuiffel bayss!
35 Dann mier send ihm zu schwach hie neaba.
Er brengt ayss älla umb das Leaba.'
Von disam Geschroy grusamlech
Der Haas Sprungswöiss van ihna wech
Hinuss ubar ain broite Hoid.
40 Dui Schwaoba koamen ouss Hartzloid,
Woil doar Haas haot verlaossen sui,
Fuelen nidar ouff ihra Knui,
Sayten dem Hayra Loub und Daunck.
Hiemet ändat sech disar Schwaunck.

II.

Die Sieben redliche Schwaben.

Der Kupferstich trägt die Unterschrift: N. 147. J. P. Wolff Seel: Erben exc: — Dargestellt sind in einer waldigen Landschaft sieben Männer, die mit einem langen Spiess auf einen Hasen losgehen; ihre Namen und die auf die unten beigefügten Verse weisenden Ziffern sind über ihren Köpfen zu lesen.

1. Veitli.

Stoast Zueah in allar Schwoaba Nahma,
Sohnscht weünsch i, dass ihr mächt erlahma.

2. Michall.

Bey Elament, du hauscht gueat schwätza,
Du bischt dear leatzt beym Dracha hetza.

3. Hans.

5 As wird nit feihla umb an Haar,
So ischt as wol dear Tuiffel gar.

4. Jergly.

Ischts er nit, so ischts doh sain Muttar
Odar dess Tuiffels sain Stieafbrudar.

5. Marty.

Gang, Veitli, gang, gang du voar ahn,
10 I will dahinda voar di stahn.

6. Jäckly.

Herr Schultz, dear muess dear earste sain,
Dann ihm gebührt diea Eahr allain.

7. H: Schultheis.

So Ziecht dann hertzhafft an de streit,
Hieran erkennt man tapfre Leüth.
15 Boss, Veitli, gug, lueag, was ischt das?
Das Ungeheür ischt nuhr an Haas.

Berlin.

Das Lied vom Pater Guardian.

Von **Anton Englert.**

Unter den von Adolf von Pichler, Ztschr. IV, 197 ff., veröffentlichten Volksdichtungen aus Tirol verdient u. a. ein Scherzgespräch zwischen Pater Guardian und Schwester Klara (S. 199) besondere Beachtung. Dieses Gespräch ist nicht nur in Deutschland und Österreich verbreitet, sondern findet sich auch in Frankreich und England im Volksmunde. Es ist daher höchst wahrscheinlich, dass wir es hier mit einem sehr alten volkstümlichen Erzeugnis zu thun haben. Hermann Diels hat bereits Zeitschr. IV, 332 ff. eine Variante aus Wiesbaden unter Beifügung der Melodie gebracht. Ich will hier noch einige Fassungen aus anderen Gegenden mitteilen.

Die folgende Variante habe ich vor zwei Jahren in Lohr am Main gehört:

Gutn Dach, Pater Guardian. —
Gutn Dach, Schwester Susann. —
Muss beichten, Pater Guardian. —
Das ist recht, Schwester Susann.
Was denn?

Ich hab Fisch geholt, un do howw ich se neî in die Küche uf n Schrank geschtellt un do hat mr sche die Kâtz geholt, un do howw ich gesocht: Du Daifelskâtz, du Luderschkâtz. —

Das ist freilich eine schwere Sünde. Musst Busse thun, musst drei Vaterunser beten. —

Hab' Dank, Pater Guardian. —
Hab' Dank, Schwester Susann. —

Die beiden Personen werden wie in Wiesbaden durch die beiden Zeigefinger dargestellt, jedoch ohne Verschränkung der Hände.

Meine Mutter hat den Spruch vor mehr als fünfzig Jahren ganz ähnlich in Aschaffenburg gehört. Zur Erhöhung der komischen Wirkung wurde um jeden der zwei Zeigefinger ein Zipfel eines Taschentuches in Form einer Kapuze gelegt.

Eine weitere Fassung der komischen Beichte liegt mir aus Rottbalmünster in Niederbayern vor. Sie lautet:

Die Klosterfrau im Schneckenhaus,
Die meint, sie ist geborgen.
Da kommt der Pater Guardrian [sic]
Und wünscht ihr guten Morgen. —
Guten Morgen, Pater Guardian. —
Guten Morgen, Frau Susann!
Wollen Sie beichten gehn? —
Jawohl, jawohl! —
Was haben Sie für Sünden? —
Ich hab' den Fisch auf den Tisch gestellt,
Da ist die Katz gekommen
Und hat ihn weggenommen.
Ich hab' gesagt: Du Luderskatz, du Teufelskatz! —
Ah, ah! das ist eine grosse Sünde!
Da müssen Sie mir drei Busserl geben,
Sonst kann ich's nicht verzeih'n.

In Straubing kommt das Gespräch nach einer gütigen Mitteilung meines Kollegen Dr. Stroh in folgender Gestalt vor:

Klosterfrau im Schneckenhaus
Hat gemeint sie wär' verborgen,
Da kommt der Pater Guardian
Und wünscht ihr guten Morgen. —
Guten Morgen, Frau Susian! —
(oder: Guten Morgen, Fräulein Zizibe! —)
Guten Morgen, Pater Guardian!
Ich möchte gerne beichten. —
Was haben Sie für eine Sünd' begangen? —
Ich hab' am Freitag Fisch gebacken,
Hat mir die Katz ein Stück genommen,
Hab' ich gesagt: Du Luderkatz, du Luderkatz! —
Grosse Sünd'! Muss ich Ihnen a Buss aufgeben,
Müssens mir drei Busserl geben. —
Das kann ich nicht, das darf ich nicht,
Das will ich nicht, das muss ich nicht. —
Das müssens thun, das müssens thun,
Sonst ist die Beicht nicht giltig.

Die beiden vorstehenden Fassungen aus Niederbayern sind durch denselben Spruch eingeleitet, wie die von Pichler gegebene Variante aus Innsbruck. Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat schon IV, 334 einige

Sammlungen angegeben, in welchen der Viervers als selbständiger Spruch mitgeteilt ist. Diesen Nachweisungen füge ich noch bei: Des Knaben Wunderhorn, Reclamsche Ausgabe, S. 825; Tobler, Schweizerische Volkslieder, I, S. 216 und E. Meier, Schwäbische Volkslieder, S. 55 (hier in anderer Wendung). Das Liedchen, welches sich offenbar, wie L. Tobler bemerkt, auf die Schneckenzucht der Kapuziner bezieht, hat sicher ursprünglich für sich bestanden und ist erst später mit der Beichte als scheinbar dazu passend verbunden worden. Derartige Verquickungen kommen ja bei Kinderliedern und anderen Gattungen der volkstümlichen Litteratur häufig genug vor.

Eine etwas derbere Fassung der Beichte hat H. Branky im 8. Bande der Zeitschrift für deutsche Philologie, S. 90 veröffentlicht. Der leichteren Vergleichung halber sei sie hier mitgeteilt:

Griess den Herrn Pater Guardian. —
Dånk der Jungfer Klara. —
Wås hätt' denn d' Jungfer gern? —
Beichten möcht i gern —
Wås håt denn d' Jungfer g'sündigt? —
Beim Schlipramcnt, beim Schlaprament,
Håb i der Kåtz das Loch (oder: den Schweif) verbrennt. —
Grosse Sünd, grosse Sünd,
Mein liebes Kind,
Küsse mir die Kutte! —
Die Kutte küss' i går net gern,
Denn sie stinkt mir allzu sehr! —
So gib sie doch a Busserl mir,
I gib ihr zwei dafür.

Ich lasse nun noch eine französische und eine englische Fassung der Beichte folgen. Die den Dialog begleitende mimische Darstellung ist, wie aus den unten stehenden Angaben hervorgeht, ziemlich oder ganz dieselbe wie diejenige, deren sich meine Mutter aus ihrer Kindheit erinnert. Die französische Fassung, mit deren letzten Zeilen der Schluss der Wiesbadener Variante auffallend übereinstimmt, hat Paul Sébillot unter anderen Kinderreimen aus der Haute-Bretagne in der Revue des traditions populaires, VII, 231 veröffentlicht.

Frère François et Sœur Jacqueline.

On prend un mouchoir dont les coins sont arrangés sur les doigts de façon à représenter les deux personnages; c'est alors que s'engage le dialogue suivant:

Bonjour, bonjour, frère François. —
Bonjour, sœur Jacqueline. —
Comment vous portez-vous, frère François? —
Pas mal, pas mal, sœur Jacqueline. —
Ah! frère François! j'ai commis un gros péché! —
Çe n'est pas bien, sœur Jacqueline. Qu'est-ce que c'est? —

Ah! frère François, je n'oserai pas vous le dire. —
Mais si, mais si, sœur Jacqueline. —
Ah! non, frère François. —
Allons, allons, sœur Jacqueline, qu'est-ce que c'est? —
Ah! frère François, je suis allée à la cohue (*la halle*).
J'ai acheté une queue de morue. —
Après, après, sœur Jacqueline? —
Je l'ai mise sur table: le chat l'a mangée . . . —
Eh bien, eh bien, sœur Jacqueline? —
Et j'ai dit: . . . . . Au diable le chat! —
C'est un gros péché, sœur Jacqueline, c'est un gros péché! Pour votre
pénitence, vous m'embrasserez trois fois. —
Ça ne se peut pas, frère François, cela ne se peut pas. —
Mais si, sœur Jacqueline. —
Ça ne se peut pas, ça ne se peut pas. —
Mais si, sœur Jacqueline. —
Et puisqu'il faut, il l'faut. (*ter.*)

En disant cela, les deux personnages s'embrassent avec frénésie.

Die nachfolgende englische Fassung aus Shropshire ist den English Folk-Rhymes von Northall, London 1892, S. 404, entnommen.

Confession.

Father Francis and Miss Kitty are puppets formed by hooding the forefinger of one hand in a handkerchief, to represent the monk, and that of the other in a similar, but much smaller covering, to represent the young lady. Each wags violently when supposed to be speaking. The performer gives the following dialogue, using a gruff voice for the monk, and a squeaky one for Miss Kitty.

Miss Kitty. P'ease, Father Francis, I'm come to confess. —
Father Francis. Well, child, well? —
M. K. Last Easter eve I stole a fish. —
F. F. Well, child, well?
M. K. I put it on the dresser and the cat ate it. —
F. F. Well, child, well? —
M. K. I killed the cat for doing this. —
F. F. O, naughty Miss Kitty, o, naughty Miss Kitty, you must do penance for this. —
M. K. (artlessly.) Penance, Father Francis? What must I do?
F. F. (in tremendous tones.) You must kiss me three times.
M. K. (cheerfully.) O, Father Francis, I'd rather go to Rome than kiss a man, But if it must be so, it shall be so.

(The performer kisses the child who has been listening.)

Northall bemerkt zu dem Dialoge: „Die obige Beichte ist eine unschuldige Variante einer etwas zotigen Parodie auf einen römisch-katholischen Brauch. Anderwärts gesammelte Fassungen sind sehr derber Natur. Das Spiel wird, soviel mir bekannt ist, in einigen Grafschaften als Schattenpantomime aufgeführt."

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass Frischbier in seinen Preussischen Volksreimen (Berlin 1867) S. 33 ein Fingerspiel mitteilt, in welchem gleichfalls ein Mönch und eine Klosterfrau (Äbtissin) auftreten. Der Inhalt des Dialoges ist jedoch ein anderer als in der komischen Beichte.

München.

Kleine Mitteilungen.

Sage vom Nibelungen-Land.

Dor is'n smid west, de het

Adelig Stark

heiten, de het ümmer reist un üm arbeit anspraken, öwer ümmer bi sik dacht: wenn he doch man ken arbeit dröp.

De het denn ümmer in de wirtshüser legen, wo väl zechbröder west sünd, de hebben em fri hollen, wenn he vertellt het

von dat Nibelungen land,

dat sall jo de ünnerirdschen ehr land sin.

Ens kümmt he in Eisenach inn krog un vertellt nu ok wedder, un de gäst un de kröger sünd all all dun un von stohl un bänk follen. Dor kümmt en antoriden un kloppt an de dör, se sälen em apen maken. Adelig Stark seggt: „meinetwegen soll der krüger keine kunden verlieren" un makt den frömden up.

As de rinkümmt, kümmt em dat so snurrig vör, de het son spitz uhren hatt un dat pird is ok so sonderbor west. Den vertellt nu jo Adelig Stark ok wedder von dat Nibelungenland. Dor seggt de: wenn he weiten ded, wo dat in Nibelungenland herging, denn würd he sin tid bäter anwenden, as dat he dorvon vertellen ded; he süll man mal mit em kamen, he wull em dat wisen.

Dor geiht he mit; dicht achter de stadt is'n groten barg west, dor gahn se rin. Dor maken se luter sarge, un up jeden sarg steiht'n nam up. Dor düdt em de anner dat ut: „wenn en sarg farig is, denn glitt dat weg, un denn is dejenig dod; väl von de, de dor inn krog liggen, de waken nich wedder up, de ehr sarge sünd all farig."

Den scheper Thomas sin sarg het he ok to seihn kregen, dat harren de lüd gor nich wüsst, wo olt de wir, de sarg wir noch nich halw trecht west.

En von de manns sleiht grad 'n nagel in un as he den arm hoch bört, seggt he: „nu fehlen blot noch säben." Dor fröggt Adelig Stark, wecker sin sarg dat denn wir. Dat wir sin, seggt de anner, wenn dor noch säben nagels inslagen wiren, denn wir dat ok farig. Dor geiht Adelig Stark rut ut'n barg un ward anners sinns un fängt an to arbeiten; un as he all 'n por johr arbeitt het un ens morgens füer anböten will in de smäd, dor liggen dor twei grote goldklumpen in de asch, dor het he so bi sik dacht, dat de ut dat Nibelungenland em de tostäken harren.

Die vorstehende Sage stammt von einer in Seedorf am Malchiner See geborenen, etwa siebenzigjährigen Frau R. in Levenstorf bei Waren, die auch sonst allerlei

belangreiche Überlieferungen kennt. Sie behauptete auf das Bestimmteste, diese in ihrer Jugend von ihren Grosseltern in Seedorf gehört zu haben. Sie erzählte mir die Sage, die übrigens auch ihre Hausgenossen bereits öfter von ihr gehört hatten, als etwas besonders altes zuerst im August dieses Jahres. Nach längerem Zwischenraume liess ich sie dann im September noch einmal erzählen, wobei ich sie durch allerlei Zwischenfragen irre zu machen suchte; sie bewahrte aber fast wortgetreu die erste Fassung.

Waren in Mecklenburg. R. Wossidlo.

Zahlbezeichnungen und Rechtsleben.

Feilberg weist in seinem schönen Aufsatze über die Zahlen im dänischen Brauch, oben S. 246, auf die bekannte Stelle der Snorra-Edda, welche Beziehungen zwischen einzelnen Zahlbezeichnungen und dem Rechtsleben zusammenstellt. Ich gestatte mir weitere Nachweisungen zu geben.

In den Gulaþingslög, §§ 154, 168 wird der Begriff des flokkr = 5 Männer darum festgestellt, weil davon die Begrenzung des flokksvíg bedingt ist, also des gemeinsam an einer Bande begangenen Totschlags. Wenn ferner Snorri ebendort sagt: herr er hundrað, so mag dies nicht nur, wie schon vielfach geschehen, zur Erklärung der Bezeichnung herað = hundari herangezogen werden, sondern es war doch wohl der Satz ursprünglich auch für die Begrenzung des Verbrechens des hernaðr, oder des fara herskildi yfir landið bestimmend gewesen, wobei gleichgiltig ist, dass andere Rechte dafür andere Zahlen bestimmend sein lassen. Nach K. Waldemars Sællandske Lov. II, § 32 kann „hærvirkæ“ nicht durch weniger als 5 Mann begangen werden; nach den angelsächsischen Gesetzen K. Ines, cap. 13, § 1 spricht man von einzelnen Dieben, wenn nicht mehr als 7 Leute beteiligt sind, von einer Bande (hlôð), wenn der Beteiligten 8—35 sind, von einem Heer (here) aber, wenn ihrer mehr als 35 sind. Wieder andere Ziffern nennt das bayrische und das langobardische Recht gelegentlich der herireita und des exercitus. — immer aber handelt es sich ganz gleichmässig um die, an sich natürlich ganz willkürliche, Feststellung einer bestimmten Zahl von Genossen, welche erfordert werden, damit ein nur kollektiv begehbares Verbrechen als begangen angenommen werden soll.

Der von Feilberg angeführte schottische Spruch „Ane is nane“ erinnert mich an einen ähnlichen, der in meiner rheinpfälzischen Heimat gang und gebe ist; er lautet:

> Eins ist keins,
> Zwei sind eins,
> Drei sind ein Rübendieb.

Er hängt offenbar mit dem in Weistümern vielfach bezeugten Rechte des wegfahrenden Mannes zusammen, von Feld- oder Baumfrüchten etwas zu seiner Labung oder Ernährung ungestraft an sich nehmen zu dürfen, wobei jedoch eine bestimmte Grenze gezogen ist, bei deren Überschreitung die Wegnahme sich als Felddiebstahl charakterisiert. Das Recht bedarf eben solcher ziffermässig bestimmter Grenzen, wenn dessen Handhabung nicht in Willkür ausarten soll.

München. Konrad Maurer.

Passionsspiele in Krain.

In den vom krainischen Musealvereine in Laibach herausgegebenen Izvestja muzejskega društva za Kranjsko. Izdal društveni odbor. Drugi letnik, V Ljubljani 1892 steht S. 110—125 ein Aufsatz von Anton Koblar über die Passionsspiele in Krain. Da er in der (wahrscheinlich nur wenigen Lesern unserer Zeitschrift geläufigen) slowenischen Sprache geschrieben ist, gebe ich im Nachstehenden einen kurzen Bericht über die daselbst niedergelegten nicht uninteressanten Mitteilungen.

Erst Ende des 16. Jahrhunderts wurden in Krain Passionsspiele nach deutschem Vorbilde eingeführt. Zur Abwendung der furchtbaren Pest im Jahre 1598 that die aus Laibacher Kaufleuten bestehende Brüderschaft vom heiligen Erlöser das Gelübde, feierliche Passionsaufführungen zu veranstalten. Ehe sie noch das nötige Geld beisammen hatte, begannen die Jesuiten in Laibach im Auftrage des Bischofs Thomas Chrön Passionsspiele aufzuführen. Mit dem Gelde der genannten Brüderschaft aber unternahmen die Kapuziner, zum ersten Male am Charfreitage 1617, einen feierlichen Umzug, wobei auf bestimmten Standplätzen Scenen und Bilder vom Leiden Christi und Scenen aus dem alten Testamente, die auf Christus hindeuten, aufgeführt wurden. Die Darsteller, die ihre Gesänge und Reden in lateinischer und deutscher Sprache vortrugen, waren Laibacher Bürger, Handwerker und Bauern aus der Umgebung. Unter grossem Volksandrang wurden diese Spiele das ganze 17. Jahrhundert an den Charfreitagen aufgeführt, allmählich auch in anderen krainischen Städten, so in Rudolfswerth und Krainburg nachgeahmt.

In Bischof-Lack nun liessen die Kapuziner im Jahre 1721 zum ersten Male ein Passionsspiel in slowenischer Sprache aufführen. Die von O. Romuald verfassten (wahrscheinlich aus dem Deutschen übersetzten) Gesänge dieses Spieles sind aufbewahrt in einer Handschrift des Lacker Archivs unter dem Titel: Instructio pro processione locopolitana in die parasceves. Proben daraus teilt Koblar a. a. O. mit. Das Spiel hatte 13, bezw. 14 Scenen: Der Sündenfall, Ein Totentanz (daneben seit 1734 die Hölle), Das letzte Abendmahl, Samson, Kreuzweg, Geiselung, Krönung, Hieronymus, Ecce Homo!, Christus am Kreuze, Die sieben Schmerzen Mariae, Die Bundeslade, Christi Grab. Die grosse Zahl der Darsteller ergiebt sich daraus, dass das Kapuziner-Kloster 278 Anzüge für die Mitwirkenden aufbewahrte.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sanken die krainischen Passionsdarstellungen auf eine immer tiefere Stufe und hatten manche Missstände im Gefolge, weshalb die geistliche und die weltliche Obrigkeit sie immer mehr einzuschränken trachteten. Durch einen Erlass Kaiser Josefs II. vom Jahre 1782 wurden sie vollends verboten und lebten seitdem nicht wieder auf.

A. Hauffen.

Das Volksschauspiel zu Englmar.

Zu den vielen gleichsam unter der Oberfläche in unzerstörbarer Frische und Schöne fortlebenden uralten Volksschauspielen der süddeutschen Gebirgsthäler, die erst neuerdings geziemende Beachtung finden, gehört dasjenige zu Englmar im Bayrischen Walde. Es gelangte in diesem, zunächst des Hirschensteins und des Predigtstuhls in einem weiten, an grossartiger Naturromantik reichen Bergkessel

806 *m* hoch gelegenen Pfarrdorfe[1]) auch am jüngsten Fronleichnamsfeste, 31. Mai 1894, wiederum in Verbindung mit der heiligen Prozession dieses Tages zur Aufführung. Der bei der Bevölkerung, die stets viele Stunden weit, Alt und Jung. herbeieilt, übliche Name ist „das Englmari-Suchen" (worin sich vielleicht eine irrige Volksetymologie verbirgt). Über den Inhalt der zu Grunde gelegten Volksüberlieferung sei Folgendes mitgeteilt: Der heilige Englmar lebte hier gegen das Ende des elften Jahrhunderts als Einsiedler in der Wildnis und ward von einem Dienstmanne des Grafen von Bogen — dies Geschlecht ist noch jetzt die Herrenfamilie der Gegend — unverdienterweise erschlagen. Der Leichnam des frommen Mannes wurde bei Gelegenheit einer gräflichen Jagd entdeckt und in feierlichem Zuge auf einem ochsenbespannten Wagen fortgeschafft. Auf demselben Flecke, wo die jetzige (katholische) Pfarrkirche des Ortes steht, machte das Gefährt urplötzlich halt, woraus der Graf das Zeichen entnahm, dass daselbst der Leib des gottgefälligen Eremiten zur Ruhe bestattet werden solle. Und so geschah's: es erhob sich bald ein Kirchlein und binnen kurzem rings herum das nach dem Ermordeten benannte Dorf.

Dessen Insassen nun, sowie die Mitglieder der ziemlich weit ausgedehnten Pfarrgemeinde verleihen seit langer Zeit ihrer Verehrung für den Heiligen damit würdigen Ausdruck, dass sie der hergebrachten dramatischen Darstellung der Auffindung, Bergung und Bewahrung der Leiche mit ihren Angehörigen beiwohnen. Es erscheinen auf der ganz einfach eingerichteten Bühne in der Tracht des elften Jahrhunderts, wenn auch mit einiger stark moderner Verbrämung, der Graf von Bogen mit einem Prinzen und etlichen Knappen, seinem Burggeistlichen und dem Junggrafen, allesamt zu Pferde, der Prälat von Windberg nebst Gefolge, ein Jäger mit dem Leithunde der Meute und zwei Knechte, die den mit zwei besonders kräftigen Ochsen bespannten grün angestrichenen Englmari-Wagen lenken. Der ganzen Gesellschaft voraus geht ein Engel mit goldglitzerndem Stabe. Die berittenen Männer und Jünglinge der Pfarrei kommen auf ihren besten prächtig gezierten Pferden von allen Seiten herbei und setzen sich zwei und zwei an die Spitze des Zuges; in diesem Jahre überstieg die Zahl der teilnehmenden Reiter das halbe Hundert. Die Fronleichnamsprozession schliesst sich dem so gebildeten Zuge unmittelbar an. Am Fusse des Hügels, wo eine aus Holz sauber geschnitzte Statue des heiligen Englmar unter einem Felsblock im Gebüsche versteckt ist, angelangt, verlässt der Engel seinen Platz, erklimmt den Felsen und zeigt mit hoch erhobener Rechten an, dass hier der Märtyrer gefunden werde. Sogleich eilt der Jäger mit seinem Rüden nach der angedeuteten Stelle, schiebt die verhüllenden Tannenästlein beiseit und holt den gesuchten Körper hervor. Dann begiebt er sich spornstreichs zurück und verkündet es dem Grafen, der allsobald vom Pferde steigt und mit seiner Begleitung nach dem Fundorte geht, um sich daselbst auf die Knie zu werfen. Darauf erteilt er Auftrag, den Leichnam zum Wagen zu bringen, und besteigt, nachdem dies geschehen ist, wieder sein Tier, worauf die Prozession ihren Fortgang nimmt, als ob nichts sie unterbrochen hätte. Nur wird die Statue des Heiligen mitgeführt, nach der Ankunft an der Pfarrkirche in diese unter feierlichem Ceremoniel der sie geleitenden Personen der Handlung hineingeschafft und auf einer eigens dazu zugerüsteten Estrade niedergelegt.

Die unübertrieben paradiesischen Reize der Gegend scheinen leider auch schon der Spekulation anheim zu fallen, und damit dürfte wohl auch für die Un-

1) Baedekers „Süddeutschland" erwähnt in der letzten (59.), dem Bayerischen Wald gewidmeten Route neben dem Predigtstuhl zwar „am Fusse des letzteren in hübschem Thal das Pfarrdorf *Engelmar* [so!]", aber nichts von dem Spiele.

gezwungenheit und den ererbten Charakter des Englmari-Suchens das Schicksal besiegelt sein. Wenigstens berichtet ein genauer Kenner der Verhältnisse nach Abhaltung der diesjährigen Feier[1]): „Die Vorführung dieses mittelalterlichen Spieles lockt jährlich mehrere Tausende von Fremden aus Fern und Nah heran, welche damit zugleich eine der herrlichsten Touren im bayerischen Waldgebirge verbinden; denn es dürfte wenige Plätze geben, die sich einer solch würzigen Luft erfreuen. Die wundervolle Lage am Beginne eines von frischen Quellbächen durchzogenen, saftig grünen Thales und rings umgeben von herrlichsten Hochwaldungen, teilweise aber einen Ausblick gewährend auf die Donauebene und hin bis zum Hochgebirge, haben Englmar seit Jahren zu einem klimatischen Kurort gestempelt, dem eine grosse Zukunft gesichert sein dürfte.“

Da zufolge der Eigentümlichkeit des Volksschauspiels von Englmar die Pantomime den ganzen sich rasch abwickelnden Vorgang beherrscht und ein eigentlicher stereotyper Text der wenigen gesprochenen Teile gar nicht vorhanden zu sein scheint, wird es trotz der hohen Altertümlich- und Selbständigkeit wohl bald seine durch Jahrhunderte erhaltene Art einbüssen. Damit tritt dann ein Brauch aus der Welt, der bei aller religiösen Einkleidung doch etwa Reste heidnischer Natur-Anbetung gerettet haben mag.

München. Ludwig Fränkel.

Teufelssagen aus Oberkärnten.

Niedergeschrieben von Georg Nageler, vulgo Zlanig Görgl († 1860).

Der Teufel ist des Nachts gern bei den Weibsbildern; da wurden ihm seine Flügel gestohlen.

Nun geht der Handel an, wie der Lucifer dem Dieb die Flügel wieder abkaufte.

Teufel. Gieb her meine Flügel oder es geht dir schlecht!

Dieb. Ich gieb sie nicht.

Der Teufel geht fort, es steht nichts an, kommt er wieder und will seine Flügel haben, es gelingt aber nicht. Nun wird es höchste Zeit zum Abmarschieren, indem es um das Hahnenkrähen ist.

Teufel. Gieb mir heraus meine Flügel!

Dieb. Was giebst mir hierfür?

Teufel. Was muss ich dir geben?

Dieb. Drei Dinge musst mir versprechen: 1. Bei meinen Weibsbildern sollst du nichts mehr zu thun haben.

Das wollte ihm der Teufel am wenigsten versprechen, aber was wollte er machen? Zeit zum Abkratzen hatte er auch schon, und so versprach ers ihm.

2. In meiner Sterbestunde keine Anfechtungen und 3. einen Scheffel Dukaten.

Teufel. No gut, so sollst du auch diese Bedingnisse haben.

Der Teufel so flink brachte ihm das Geld und warf es bei der Schafstallthür hinein.

„Jetzt hast du deine Sachen, gieb mir nun auch meine Flügel heraus!“

Dieb. Hier sind sie.

Und der Teufel nahm sie und flog davon, war von kastanienbrauner Farbe und von hoher schlanker Statur.

---

1) Münchener Neueste Nachrichten vom 9. Juni 1894, Seite 9. Obige Mitteilungen bestätigt mir die alte aus der Gegend stammende Witwe Josefine Dietrich in München.

Der Mensch hatte die grösste Freude mit dem Gelde und wollte es einpacken. Aber da er sich buckete, begriff er Rossknollen.

Ach, dachte er sich, ich werde zur Besichtigung und Überzeugung der Hausleute solche Knollen einstecken. Wie er in das Haus gekommen, erzählte er die ganze Begebenheit und wollte den Hausgenossen die Knollen vorweisen, und siehe da! er hatte zwei oder drei funkelnagelneue Dukaten in der Hand. Auf dieses geht er hinaus, auch die übrigen zu holen, es war aber weder Knollen noch Geld zu finden.

Der Teufel reitet auf einer roten Sau des Nachts nach Untermberg bei Zlan.

Es war an einem Samstag nachts, als ein Bursche von Stockenboi zum Pichler nach Untermberg zu seiner Geliebten ging. Da er über den Wirtspichel (= bühel) heraufgekommen auf die Wirtsebene und gemächlich geht, hört er ungefähr im Foijanfelde zu Widerschwing[1]) jemand jauchzen. Er erwidert es und geht seines Wegs. Über ein paar Augenblicke hört er es abermals, es kommt ihm verdächtig vor, und die Haare steigen ihm zu Berge, denn es war, als wäre der Jauchzer schon beim Unterkolser[2]). Voll Entsetzen eilt er die ziemlich steile Bezirksstrasse hinan, und während er den Stonig[3]) in Untermberg erreicht, jauchzt der andere schon auf der Wirtsebene. Kaum erreicht der Bursch die Weghorn-Badstube, jauchzt der andere schon beim Stonig, und nun wagt er nicht mehr, den Pichler zu erreichen, sondern fällt hinter die Dachtraufe der Badstube hinein. Währenddem eilt der Teufel auf einer roten Sau dort vorbei, dass die Funken stoben. Der Bursch war ganz ohnmächtig vor Schrecken und musste bis auf den andern Morgen dort liegen bleiben, wo dann die Kirchleute an ihm das Pflichtgemässe erfüllten.

[Eine ganz ähnliche Aufzeichnung hat der Zlanig-Görgl nach der Erzählung eines alten Knechts Michel am Hochegg (zwischen Zlan und der Egger Alm) gemacht, der auf der Rückkehr von seinem Dierndle, das er beim Krassnigg in Tragail besucht hatte, von einem solchen Jauchzer verfolgt worden ward. Erschöpft war der Michel an einer Fichte niedergefallen und hatte gehört wie der Verfolger neben ihm mit den Füssen krampete (kratzte), als wäre es ein Pferd. Er war auf dem Bauche liegen geblieben, und hatte sich erst nach Sonnenaufgang heim zu gehen getraut. Neben ihm war ein grosses Loch gekratzt.]

Ein noch jetzt lebender bejahrter und bereits blinder Knecht, der der Mutter unsers Knechtes Matthias gehörte (ihr unehelicher Sohn war) hat erzählt: Er ging einmal des Nachts zu seiner Menschin und da er das Haus erreichte, sah er etwas an der Kehrichtgrube herumgraben, es war wie ein Mensch, aber über eine kleine Weile klapperte es ohne Leiter oder Stiege als wie eine Katze den Gang hinauf zu den Kammern der Menscher. Es war der Teufel.

Obwohl dem Knecht die Haare zu Berge stiegen, wagte er nachzusehen, was der Ganggerl an der Kehrichtgrube gethan habe, und sieh da, er fand zwei Breteln, nahm sie und sprang eilends in den nahen Schafstall. Als er kaum mit dem zweiten Fusse die Thürschwelle übertrat und die Stallthür noch nicht zugemacht hatte, fuhr ihm der Teufel mit seinen Krallen den Rücken hinab. Glücklicherweise konnte er ihn aber nicht mehr erhaschen.

Unter der Dachtraufe hat der Teufel niemals Macht, viel weniger in einem Hause oder in einem Stalle, namentlich darin sich kein schwarzes Schaf befindet.

1) Bauernhuben Zlan gegenüber, jenseits des Weissenbach oder Stockenboier Graben.

2) Name einer Hube in Widerschwing.

3) Eine Keusche (kleines Haus) nach dem Besitzer genannt.

Ein Bueb, der des Nachts zu seiner Gütsche (seinem Mädchen) ging, musste über eine Wiese gehen, wo Pferde zur Weide waren. Er hatte sich angewöhnt, eins der Rosse zu nehmen, um rascher und leichter den Weg zu machen. Einmal wollte er diese Bequemlichkeit wieder gebrauchen, aber er ritt weit lustiger als alle vorigen Male, er hatte ein unrechtes Ross erwischt. Das galoppierte mit ihm so aus, dass es ihn auf schauderhaft hohe Felsen trug, und über mehrere Tage fand man ihn ganz zerstückt am Fusse jener Wände. Die Zahl der Rosse auf der Weide war die richtige und man konnte nicht sagen, welches er geritten hatte. Jenes Cavall soll sich in einen Teufel umgewandelt haben.

Die richtigen Pferde sollen inwendig der vier Füsse Warzen haben; welchem diese fehlen, das soll ein Teufelsross sein.

[Der sittenpolizeiliche Charakter dieser Teufelsagen sei nur angedeutet. K. W.]

Segen und Gebräuche des XVII. Jahrhunderts aus der Schweiz.

Ausgezogen aus: Bericht Von dem abergläubigen vnd verbottnen Leüth- vnd Vychbeſägnen, vnd etlich dergleichen Zauber-Künstlein: Als von widerbringung geſtolner oder verlohrner ſachen: Von Waaffen-ſalben: vnd dergleichen fürwitzigen Stücklein: Alles außführlich, mit guten gründen H. Schrifft, vnd bewährter Authorn: Auch mit waarhafften vnd denckwirdigen Geſchichten vnd Exemplen, dargethan vnd erwieſen, desgleichen vorhin nie in Truck außgangen: Zusammen getragen vnd geſtellt durch Růdolff Gwerb Diener der Kilchen Meilen, am Zürich-See. Getruckt zu Zürich, Bey Hans Heinrich Hamberger. In verlegung Michael Schaufelbergers, 1646.

Das V. Capitel.

Wer die Sägnen gebrauche, vnd mit was worten vnd Ceremonien sie gebraucht werden.

Seltzamme Charakteres.

Es werden gebraucht frömbde Charakteres, das iſt, geheyme vnd verborgne zeychen vnd deüttungen, dreyer creützen, vier bůchstaben, gleycher reymen, vngrader zahlen vnd was dergleichen mehr.

Wunderliche formen vnd wort in den Sägen.

Lieber hör doch zu, vnd betracht was für wol gereymter vnd bequämer worten ſie zu der ſach gebrauchen! Biß Gott willkomm du H. Sonntag: Morn iſt Monntag: Heut iſt ein heiliger Tag: Jetz gieng Chriſtus, oder ſein Můtter, oder ſanct Peter, oder ein anderer Heiliger, durch einen Wald, bald vber ein Veld, jetzt vber ein breyte, bald vber ein kleyne Heyd, jetz berg auff, bald berg ab. Jetz wird Chriſtus wund, dann vergiesst er ſein blůt. Jetz můß man den ſägen drümahl ſpräche̅n, bald neün mahl: Jetz drey ſtund, dann drey tag nach einanderē. Jetz můss es geſchehē am morgen vor der Sonnen auffgang, vor oder nach der Bättgloggen, oder weyl es leüthet, vmb mittag oder vmb mittnacht. Jetz muss es sein Charfreytag, oder hoher Donnstag, Zinstag oder Mittwochen: Der Monn ſoll obſich oder nidsich gehen, bald ſchweinen, bald wachſen, jhe noch dem der ſchaden zu, oder abnemmen ſol. Jetz sol es in Martis, dann in Saturni oder eines anderen planeten ſtund geschehen.

Der kranck mûſs auch etwas ſprächen.

Jetz müß der Patient diſes, bald jehnes ſprächen, oder es iſt ein Vych oder Thier, ſo müß es ſein Meiſter in ſeinem nammen verrichten. Jetz reden ſie leiß, bald lauth, oder mit halb gebrochner Stimm, von fünff wunden Christi, von ſeinem Blût vnd Tod, in der drey höchſten Nammen, ſo wahr, als Maria die Jungfrau ein Kind gebahr....

Jetz beſchweert vnd verbannet mann den ſchaden oder gebrästen, in die hünd vnd katzen, vber güggel vnd tauben, vnd ander ſchmal Vych: jetz in die ſehre, dann in die nähe: jetz in die heytere, dann in die dünckle: jetz in die weyte, bald in die änge. In ſumma vber wasser vnd land, vber berg vnd thal, ſol weychen all vnfall. Jetz ſoll wachſen was man ſicht, vnd ſchweynen was mann greyfft. Per kryſen, per krüſen ſoll der kranck genäſen. Die heürig kûh, vnd färndrig Kalb, craſon vnd maſon, bock vnd geyß, müß auch an den ſchweyss.

Vmb Gottes willen häüſchen.

Hie müß man karren-ſalb vmb Gottes willen häüſchen, dort ein rappen, anderſtwo ein Lucerner ſchilling, hie ein zweyerli, dort ein creützerli, vnd dann den Schaden darmit vberſtrychen vnd reiben. Das müß man thun mit gwüssen worten: diſes ohne reden.

Ohne reden gahn.

Auff dem wäg ſol man niemand grüſſen, weder gûtten abend, noch gut nacht wünſchen, auch dem grüſſenden nicht dancken, vnd dergleichen ſtempeneyen.

Villerley ſeltzamme gebräuch.

Da müß kath vnd außkehreten hinder dreyen thüren, in der drei höchſten Nammen gesamlet, oder drey knöpff oder knoden von weyden genommen, auff ein glût gelegt, vnd der Schaden mit ſprächung gwüsser worten, darmit beräüchet werden. Jetz müß mann drey hand voll korn auff dem Kirchwäg, im Nammen der H. Dreyfaltigkeit abſchneiden, vnd ein ſchwach beinig Kind, darinn baden. Jetz in drey häüſſeren habermähl im Nammen Gottes, des Vatters, Sohnes vnd H. Geist bättlen, vnd vber ein krancke hufft vnd seyten röſten, bachen vnd schwüſſen.

Wunderliche Ceremonien.

Da werden gebraucht wunderliche Ceremonien, mit anrühren, mit greiffen vnd ſtreichlen, mit deüten und wincken, mit ſpäutzen, mit murmlen vnd flißmen, vnd was dergleichen affen- vnd narrenspils noch mehr ist.

Ceremonien bey dem Vych besägnen.

Jetz muß der Sägner oder Lochßner den ſchaden vberfahren mit der hand: das ſchweyn nemmen bey dem linggen bein: den ochſen bey dem rechten fuß: die kûh bey dem ſchwantz: ein pferd bey dem kopff, vnd denselben etwas zauberischer worten eynkuchen vnd blaaſen in die ohren: oder ſonderbare, mit gwüssen zeichen vnd worten, in Jungfraw pergament, verſchribne zädel, anhencken, vnd vber den ſchaden binden.

Verſägneter zädel.

Einsmals iſt mir ein ſolicher zädel zur hand kommen, darinn nebend etlichen creützen, gantz vnbekannte Characteres vnd zeichen, ſampt etlichen abſchewlichen nammen der Teüfeln geſchriben waren, doch also alt vnd verblichen, daß mans deütlich nicht mehr ſehen vnd läsen können, was alles darinn verzeichnet ſtünde, vnd ſolicher zädel ſolte einem vych, das hüffſchweinig war, oder den wurm hätte, vmb das bein gebunden vnd dardurch geheilet werden.

Ein newe gattung Vych zeheylen.

Vnd das nicht zuverfchweigen, fo hat der leydig Teüfel ein newe Gattung Vych zuheylen, auff die bann gebracht, darvon einift die alten Zauberer vnd Sägner nichts gewußt. Wenn ein küh, rind oder ander vych räudig ift, oder fonft ein gepräften hat, fo folle der Hirt (ohne zweyfel nicht ohne murmlung gwüsser, abergläubiger worten) vnd dann fürhin ein jeder demfelben Hauptvych feinen nammen enderen, vnd ihns anderft als vorhin, benennen, fo werde es fein vorige gefundheit wider erlangen.

Ein theil Hebammen brauchen Sägen.

Etliche feind fo fürwitzig, daß fie in aller noht der gebärenden, jhren Ehmann berüffen, denfelben jhro an den rucken ftellen, vnd fie umbfahen, vnd drü mal fprächen heiffen: Im nammen Gottes des Vatters, Gottes des Sohns, vnd Gottes des heiligen Geifts etc.

Das VII. Capitel.

Von etlichen andern abgläubifchen zauberifchen Sprüchen vnd Künsten.

Lochfsnen oder Loosen.

Ein gleiche Gestalt hat es jetz auch mit dem Lochßnen oder loosen. Dann Lochßnen kommt har von dem wort loosen.

Fürwitziges Loosen.

Als da fürwitzige Leüth, Gott dem Herren in sein kunft kammer greiffen, vnd ehezeit erfahren wöllen, ob jhnen der oder die, zu ihrem Ehgemahl werden folle. Legen fich an S. Johannes abend, oder an S. Andrefen nacht ins bette, auff ein gwüffe feyten, mit bfonderen Ceremonien, worten vnd fprüchen: oder legen zädeli mit gwüffen Charakteren vnd der geliebten Nammen vnder das haupt.

Andareßlen.

Es hat mir ein glaubhafft Weyb erzellet, daß auff ein zeit jhr magt die fürwitz geftochen, daß fie auch geandereßlet habe (also nennts diß gfindle) es feye aber fchier vbel abgeloffen; dann der Teüfel leibhaft kommen, mit groffem brafchlen vnd getöß, vnd noch dem fürwitzigen Menfchen ein meffer geworffen, daß wenn fie nit durch Gottes groffe gütigkeit vnd fchickung abweichen können, fie von jhme were getroffen vnd verletzt worden.

Das IX. Capitel.

Die ander vrsach des Befägnens, nemmlich dem fchaden oder vbel abzuhelffen.

Leüth und Vych haben befondere Sägen.

Alfo daß fonderbare Sägen hat der Menfch, fonderbare das Vych, ein fonderbaren das pferd, ein fonderbaren ein geiß, ein fonderbaren das fchweyn, vnd alfo das andere Vych vnd Thier fortan.

Ein fonderbaren Sägen fpricht man für den wurm, ein anderen für die fläcken im aug, ein anderen haben die fchoß, ein anderen der brand, ein anderer wirt gebraucht für wunden, für blüten: vnd was für kranckheiten mehr sind.

Gmeine Sägen.

Ein gemeine Sägensform iſt das: Im Nammen Gottes des Vatters, des Sohns vnd des H. Geiſts, des S. Antoni, vn S. Michaëls. Item Gott der Vatter nehre dich: Gott der Sohn genehre dich: Gott der H. Geiſt die geſundheit beſchehre dir: S. Michaël vnd S. Baſchi das vbel kehren von dir. Deßgleichen: Es iſt kaht, vnd vergaht etc.

Sonderbare Sägen.

Diſer zeyt, iſt bey einem groſſen Theil der Weybern kein gebräuchlicherer Sägen als der Sägen für den Edticken (iſt ein außdeerende oder ſärwende kranckheit an den Kindern) wenn ein Mutter ein Kind hat, das den Edticken hat, oder ſonſt ein Särwlig iſt, vnd nicht drühen wil, da muß des kinds Mutter jhr Kind drey Sonntag nach einandren, vnd an einem jeden Sonntag drümal, auſſert das Haus tragen vnder den freyen Himmel, wenn der tag anbricht, vnd die Sonn aufgehen wil, vnd alßdann gewüſſe abgöttiſche wort ſprächen.

Sägen für das Feber.

Einsmals gab ein Zauberer oder Beſägner, einem der hieſſe Sambucus[1], wider das Feber, darmit er behafftet war, einen ſolchen Sägen im Papyr anzuhenken:

Deus ſalvet vos Sambuce, Panem et ſal vobis adduco: Febrem tertianam, et Febrem quotidianam accipiatis vos, quia nolo.

Item, ein anderer Sägner, gab einer Frawen mit nammen Johanna, einen Zädel für das viertägig Feber anzuhencken:

Domina Johanna, De Febre quartana: Det Deus vobis malum annum, Et malam ſeptimanam.

Sägen für mancherley anligen.

Dolet tibi caput, quod tibi dolere ſolet, Dolor tibi accidat, et illi qui tibi bene ſavet Dolent tibi oculi, dolent tibi dentes: Dolet tibi corpus, ſimul et venter. Vade ad mare et facias te incantare, Et centum dæmones te poſſunt aſportare.

Zahn Sägen.

†
† † Jab † Craſon † Crapſon †
† Corpaniſis † Cornobion †
†
Jab † †
†

Über den Verfasser dieser Schrift, aus der ich im obigen einiges volkskundlich Interessante ausgehoben habe, meldet Leu's Schweizerisches Lexikon IX, 366 das folgende: Er (Rudolf Gwerb) war anno 1618 Pfarrer zu Kessweilen, anno 1620 zu Bettschwanden, und anno 1624 zu Meylen, und ist anno 1675 gestorben, und hat im Druck hinterlassen: Klag und Trostliches über die Herren von Rahlingen anno

1) Dies ist jedenfalls ein Missverständnis: Vielmehr geht der Kranke zum Hollunder, vergräbt unter seinen Wurzeln Brod und Salz und wünscht ihm die eigne Krankheit an. Die folgenden Segen sind allerdings Verwünschungen.

1634. Der Krieg selbst oder Beschreibung der schweren Land-Straf des Kriegs, Zürich anno 1641. Von dem Zorn ibid. eod. Von dem Leuth- und Veich-Segnen etc., Zürich anno 1646. Trostgründe für schwangere Eheweiber, Zürich anno 1657. Legenda pie defunctorum, Zürich anno 1658. Gebätter in den Schulen und Schul-Sazungen, Zürich anno 1658.

Bern. S. Singer.

Aus der Gegend von Sausal in Untersteiermark.

Im Munde des Volkes lebt die Sage, dass die Seele eines Ertrunkenen so lange auf der Erde wandeln müsse, und zwar nicht weit vom Orte, wo der Mensch ertrank — gewönlich in einem Kreise von einer Stunde — bis sie einen Menschen verlocken kann, dass er ebenfalls ertrinkt. Dann ist die Seele des ersten Ertrunkenen gerettet und auf gleiche Weise muss es die zweite versuchen. Die Seele wandelt nämlich als ein Lüftchen neben den Gewässern auf und ab, und sucht so den Menschen, welcher an diesen Ort kommt, in irgend einen Sumpf oder ein Wasser zu locken.

Eine andere Sage spricht von der „Lânwâbl“[1]), welche sich ebenfalls bei den Gewässern aufhält. Sie sucht die Menschen irre zu führen und verschwindet dann mit Gelächter. Auch setzt sie sich manchmal rückwärts auf den Wagen eines Fuhrmanns, dann können die Pferde nicht mehr weiter, bis der Fuhrmann mit der Peitsche ein Kreuz auf den Wagen schlägt. Ihre Stunde ist von 11 bis 12 Uhr nachts.

Eine andere Volkssage ist, dass die Seele der Verstorbenen um die Mitternachtsstunde zu ihren guten Freunden komme und „sich anmelde“, welches durch ein Pochen am Fenster geschieht, wo dann die Leute sogleich den Tod eines Freundes vermuten.

Auch erzählt man, dass die Muttergottes die Häuser um die Mitternachtszeit besuche, weswegen der Herd rein gehalten und nicht vollgestellt werden soll, oder wenigstens sollen die Sachen nur in den Winkeln gestellt sein, damit sie nicht darüber böse werde und vom Hause weiche, wo dann allerlei Unglück hereinbricht. Auch wenn ein Tisch knistert, oder wie sich das Volk ausdrückt „kneistet“, ist dies ein Zeichen, dass die Muttergottes darauf herumgeht.

Man erzählt auch, wenn man sich in der Christnacht um die Mitternachtsstunde auf einen Platz hinstellt, wo sich zwei Wege kreuzen, dass der Teufel, „der böse Feind“, komme. Man stellt sich in einen Kreis, soweit man ihn mit der Hand bezeichnen kann; in diesem Kreise kann der Teufel den Menschen nichts anhaben; tritt er aber heraus, so wird er sogleich vom Teufel gepackt. In dem Kreise kann der Mensch alles begehren, was er will, Geld oder eine Nebelkappe, womit er sich unsichtbar machen kann, oder was immer. Der Teufel sucht ihn aber auf alle mögliche Weise herauszutreiben; bald wirft er grosse Steine oder Felsen auf ihn oder fährt mit einer glühenden Stange auf ihn zu oder lässt grosse Bäume auf ihn zu rollen. Aber alles dieses kommt nur bis zum Kreise hin, trifft also den Menschen nicht, sondern es sind bloss Schreckmittel. (1853 aufgezeichnet.)

1) Bachbarbara, lân-lain Bach (Schmeller, Bayr. Wb.², 1, 1477), Wâbl Koseform von Barbara.

Aus der windischen Steiermark.

In dem Reiffinger See am Bachergebirge[1]) haust ein Drache. Reizt man denselben durch Steinwürfe in das Wasser, so straft er durch Gewitter.

Wirft man einen Stein in den See am Globoki Vrh (eine der grössten Erhebungen des Bacher), so taucht der Wassermann empor und wäscht sich in der Luft die Hände. Sofort ziehen die Nebel heran und ein Donnerwetter folgt. Der See am Globoki Vrh und die schwarzen Seen auf der Weitensteiner Planina (der Hochalpe des Bacher) heissen Fenster oder Höllenfenster.

Die grosse Schlange, die von der Drau über den Vorrücken des Zmolnik zur Lobnitz hinter Virats Glasfabrik und von dort wieder zurück kriecht, wollen Glasarbeiter noch jetzt oft im Sommer gesehen haben.

(Nach der Grazer Zeitung, 1855, No. 208).

Schlesische Sagen.

Die weisse Frau.

Von der weissen Frau, die erlöst sein will, und die sich in alten Burgen oder auf Burgbergen zeigt (vgl. in Kürze E. H. Meyer, Germanische Mythologie, § 367) erzählt man auch in Schlesien.

Im siebenjährigen Kriege stund einmal ein Soldat auf dem Burgsberge bei Peterswalde (Kr. Reichenbach) Wache[2]). Da ist eine weisse Jungfer zu ihm gekommen und hat zu ihm gesagt: „Ich gehe jetzt wieder fort und komme bald als eine Schlange zu dir zurück. Nimm dann eine Haselgerte und schlage mir damit auf den Schwanz. Wenn du so thust, soll es dein Glück sein; thust du's aber nicht, wird es schlimm werden.“ Der Soldat hat alles versprochen. Aber als nun die Schlange aus den Sträuchern herauskriecht und auf ihn zukommt, nimmt er eine Birkengerte. Da kriecht die Schlange fort. Die Jungfer aber ist wiedergekommen und sehr böse gewesen und hat ihm gesagt, er müsse ja die Haselgerte nehmen, wenn die Schlange wieder erscheine. Der Soldat hat es aber auch jetzt nicht gethan. Da hat ihn die Jungfer sehr schön gebeten, dass er gewiss den Haselzweig nehme, wenn sie auch weit fürchterlicher erscheinen müsse als vorher. Die Schlange kommt nun sehr böse und schrecklich heran, und da fürchtet sich der Soldat und läuft den Berg hinunter. Die Jungfer hat da die Haselgerte genommen und in die Erde gesteckt und gesagt: „Aus dem Baume, der hieraus wächst, wird die Wiege gemacht werden, in der mein Erlöser liegen wird“, und sie ist sehr traurig fortgegangen.[3]) (1846 aufgezeichnet.)

Eine nahe verwandte Sage wird vom Ottenstein erzählt, einem schon auf Gläzischer (Hausdorfer) Seite unter der Sonnenkoppe liegendem Felsen, auf dem bis in den Anfang des 19. Jahrh. ein Jagdschlösschen stand.[4]) Sie ist in den Hauptzügen in den Schles. Provinz. Bll. 1865, S. 162 mitgeteilt.

1) Das mächtige 17 Quadratmeilen umfassende Gebirge, das die Wasserscheide zwischen Drau und Sau bildet.

2) In den letzten Jahren des siebenjährigen Krieges lagerten die Österreicher zu Zeiten auf dem Eulengebirge.

3) Etwas entstellt (aus der Jungfer ist ein Burggeist gemacht!) erzählt in den Neuen Schles. Provinzialblättern 1865, S. 558.

4) Ich habe als Knabe noch die gut erhaltenen Grundmauern gesehen und von einem alten Herrn damals erzählen hören, dass es ein Jagdschloss war, in dem er selbst zu Gaste war, das ist zu Ende des 18. Jahrh. gewesen.

Auch in den Ruinen des alten herzoglichen Schlosses in Frankenstein erschien eine weisse Frau, die von dem, den sie dazu erwählt, nicht erlöst wurde. Auch sie bestimmt, dass aus einer kleinen Birke, die in den Mauern spriesst, die Wiege ihres künftigen Erlösers gemacht werden solle. (Schles. Provinz. Bll. 1873, S. 183 f. Von mir auch mündlich aufgenommen.)

Der letzte Zug gehört der Sage von Adam und dem Kreuzholze an.

Mittags (nach andern Mitternachts) um 12 Uhr erscheint auf dem Hessberge bei Kolbnitz (Kr. Jauer) eine weisse Jungfer, die erlöst sein will.

Ein Knecht aus Hermannsdorf ging täglich bis zur siebenten Station des Kreuzweges, der zu der Kapelle auf dem Gipfel des Hessberges führt, und verrichtete seine Gebete. Öfter sah er eine weisse Gestalt, die sich ihm zu nähern suchte. Endlich kniete sie eines Tages neben ihn nieder, während er betete, und sagte ihm, er könne sie erlösen; nur müsse er sich nicht fürchten, denn sie werde als Schlange kommen. Aus dem Gebund Schlüssel, das sie im Rachen haben werde, müsse er den goldenen herausnehmen; mit diesem solle er eine Thür aufschliessen, die er sehen werde, und dann werde er sehr reich werden und sie sei erlöst. Der Knecht versprach zu kommen. Er ging zuvor zum Pfarrer und sagte ihm alles. Der riet ihm, zu thun was er versprochen hatte. Der Knecht aber ging zuvor zur Beichte und zur Kommunion. Aber als er auf dem Berge war, und die Schlange mit Getöse heranbrauste, erschrak er so, dass er ohnmächtig wurde. Er hörte wie die Schlange klagte, nun müsse sie wieder fünfzig Jahre auf einen Erlöser warten. Die fünfzig Jahre sind aber bald um.

Ein fünfzehnjähriges Mädchen aus Kolbnitz hat die weisse Frau schon wieder an einer Station knieen sehen, und auch ein anderes Mädel sah sie.

Ein alter Förster aus Kolbnitz ging auf den Hessberg. Da sah er oben ein prächtiges Schloss aufgebaut, das er noch niemals gesehen hatte, wie genau er auch den ganzen Berg kannte. Vor dem Schlosse lag ein Hund. Der Förster sah durch die Fenster hinein und erblickte viele Kisten. Da hieb er in die Bäume ringsherum Waldzeichen, um die Stelle sicher wieder zu finden und ging zu seinen Holzhauern, sie zu Hilfe zu holen. Als er mit ihnen zurückkam, konnte er aber weder die Waldzeichen noch das Schloss wieder finden.

(1865 in Kolbnitz gehört.)

Die Jungfer vom Zangenberge zwischen Schwerta und Marklissa am Queiss gehört auch zu den weissen Frauen, die erlöst sein wollen, liegt aber über der schlesischen Grenze in der alten Oberlausitz. (Sagen von ihr bei K. Haupt, Sagenbuch der Lausitz, No. 168, und W. Schwartz in den Niederlausitz. Mitteilungen 1893.) Nach mir vorliegenden aus Schwerta stammenden Überlieferungen hatte ihr Vater, der Burgherr vom Zangenberg, sie verwünscht, weil sie den ihr bestimmten Mann nicht heiraten mochte. Sie muss nun so lange scheuchen (schěchen), bis sie ein Jüngling erlöst, der sie über den am Berge vorüberfliessenden kleinen Bach hebt. Wer das unternimmt und nicht vollbringt, wird auch verwünscht. — Nach den meisten Berichten erscheint sie am heiligen Weihnachtsabende, nach einem anderen zu jeder Tageszeit. — Zwei Männer, die über die Geschichten von der Zangenbergjungfer immer gespottet, machten sich in der Christnacht auf, um zu sehen, was daran wahr sei. Der Berg war offen, aber nur einer traute sich hinein. Doch bald kam er matt und elend heraus und starb wenige Tage nachher. Was er drinnen sah, hat er keinem sagen mögen.

In den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts, als noch die Thore der Stadt Reichenbach i. Schl. bestunden und zur Nachtzeit geschlossen wurden, klingelte es einmal nachts an dem Frankensteiner Thore. Die Frau des Ratsdieners, der

zugleich Thorwärter war, kam um zu öffnen, aber niemand schritt herein, und als sie hinaustrat, um sich nach dem Klingler umzusehen, sah sie, wie eine grossmächtige weisse Frau nach dem Graben der Breslauer Schanze verschwand.

Weiter draussen in der Frankensteiner Vorstadt steht eine Pestkapelle unter hohen Linden. Dort zeigt sich in den Adventnächten ein feuriger Mann: auch ein Hund ohne Kopf, der den Leuten aufhockt.

Frau mit Kind in der Berghöhle.

Verbreitet ist in Schlesien die Sage von der armen Frau, die zu heiliger Zeit (Weihnacht, Ostern oder Charfreitag unter der Passion), ihr Kind auf dem Arm, in eine während kurzer Frist offene Berghöhle geht, die voll Schätze ist und von den Geistern des Berges (alten Männern, einem schwarzen Hunde) die Erlaubnis erhält, sich von dem Gelde zu nehmen. Sie setzt das Kind inzwischen auf den Tisch; da ist die Viertelstunde (oder die Zeit der Passion) verlaufen, und sie stürzt aus dem Berge, der sich hinter ihr schliesst. Des Geldes hat sie in Fülle, aber ihr Kind vergass sie. Ein langes Jahr muss das Weib warten, bis sich der Berg wieder aufthut. Endlich kommt die Stunde, die Thür zeigt sich wieder und öffnet sich, und die Frau stürzt in die Höhle hinein, wo sie ihr Kind gesund und mit einem Apfel spielend auf demselben Tische findet. Sie erfasst es und stürzt hinaus, ohne von den Schätzen abermals zu nehmen.

Die Sage haftet am Zobten, an dem Breitenberge bei Striegau, den Rabendocken bei Goldberg, an der Schwedenschanze bei Köben a. O., an der Burg Karpenstein bei Landeck, an dem Humelschlosse bei Lewin und wahrscheinlich noch sonst in Schlesien. In der benachbarten Oberlausitz wird sie vom Zangenberge am Queiss, von der Landskrone bei Görlitz und vom Löbauer Berge erzählt. Die Sage, deren Kern die zeitweilige Entrückung der Kinder in den Berg der Holda-Berchta ist (vgl. die Sage No. 28 bei J. Zingerle, Sagen aus Tirol, 2. A., Innsbr. 1891, mit Anm.) ist weit verbreitet und lässt sich nachweisen aus Sachsen, Böhmen (K. Haupt, Sagenbuch der Lausitz, No. 249 u. Anm.), Mähren, Steiermark, Salzburg, Tirol (Vernaleken, Mythen u. Bräuche des Volkes in Österreich, S. 129—137 und Zingerle, S. 594), dem Fichtelgebirge (Schönwerth, aus der Oberpfalz, 2, 241, wo das Kind bei den Hankerln, Bergmännlein, ist), aus Hessen vom Altkönig (Wolf, Hessische Sagen, No. 2), aus Holstein (Müllenhoff, No. 472).

In der Kaltenbrunner Zobtensage (Schles. Prov. Bll. 1873, S. 25) stirbt das Kind in der frischen Luft, ebenso nach der Holsteinischen Sage von Laböe am ersten Sonnenstrahl, desgleichen nach der Oberlausitzer vom Löbauer Berge (K. Haupt, Sagenbuch d. Lausitz, No. 249). In der entsprechenden vom Zangenberge bei Marklissa zerfällt das Kind in Staub, als die Mutter es berührt (mündlich), und dasselbe berichtet die vogtländische aus Oppurg (Eisel, Sagenbuch des Vogtlandes, No. 107). Wer bei den Unterirdischen war, gehört nicht mehr unter die Lebenden.

Die Herrla und die Hermannla.

Von dem Herrlaberge bei Langenbielau gehen mehrere Sagen (Schles. Prov. Bll. 1862, S. 571); die bekannteste, auch in Versen mehrmals verarbeitete, ist die vom Auszuge der Herrla, auch Quargmännla genannt, die ich erzählen will, wie ich sie früh gehört habe.

Diese Quargmännla waren nur drei Quärge hoch[1]) und hiessen bei den Leuten im Dorfe die Herrlein (Harrla). Warum es ihnen zuletzt in ihrem alten Berge nicht mehr gefiel, wer weiss das? Genug, der Herzichpauer musste in einer Nacht den grossen Leiterwagen anspannen und sie auf den Zobten zu fahren, über Reichenbach, Hennersdorf und so weiter, bis sie in die Krinne zwischen den Zobten- und Geiersberg kamen. Da musste der Bauer halten; andere aber sagen, sie hätten ihn eingeschläfert und selbst kutschiert und sich dann stille fortgemacht. Ob er nun wach war oder ob er schlief und erst aufwachte, als die Pferde den leeren Wagen umschmissen, das Fuhrlohn bleibt das gleiche. Ein jedes Herrla reisst einen grünen Zweig ab und schmeisst ihn auf den Wagen und weg waren sie. Nun, da mögt ihr euch vorstellen, wie der Fuhrmann geflucht hat, denn warum? es war ein Pauer aus der Langen Biele. Ganz verbost riss er das grüne Zeug von dem Wagen runter, hieb in die Pferde und raste heim. Wie er nun die Gäule abschirrte, da sah er auf dem Wagenboden was flinkern. Er griff nicht faul zu und fand eine Menge Dukaten zwischen den Brettern. Da sah er wohl ein, was für ein grosser Esel er gewesen war. Aber was halfs? Er fand immer noch so viel, dass er seinen Hof neu bauen konnte, und er und seine Kinder und alle seine Nachkommen waren reiche Leute.

Weiter östlich bei Warte an der Gläzer Neisse erzählt man eine verwandte Geschichte. Dort heissen die Zwerge Hêrmannla, wie sie auch in der Schweiz, in der Fullhalde im Aargau, Herrmännlein genannt werden, was wohl eins ist mit den Herdmannli am Pilatusberge (Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau, 1, 282. 325) und also Erdmännlein bedeutet. Von diesen Hêrmannla wird am östlichen Abhang des Eulengebirges erzählt, dass sie in dem hohen Uferrande der Neisse bei Johnsbach gewohnt haben. Das Loch wird noch gezeigt, aus dem sie hervorkamen, als sie sich durch einen Fährmann nachts auf das andere Ufer übersetzen liessen, da sie ausziehen wollten. Jedes Männlein warf ein Steinchen als Lohn in den Kahn, und der Fährmann schmiss diese heraus, wie der Langenbieler Bauer die Zweige. Am Morgen sah er dann an einigen Resten, dass er Gold in die Neisse geworfen hatte (Schles. Prov. Bll. 1871, S. 75).

Über den Auszug und die Überfahrt der Zwerge gehen viele Sagen: Grimm, Mythologie, 253, 428, 794. Deutsche Sagen, No. 36, 153—55). W. Müller, Altd. Religion, 343. Sommer, Sagen aus Sachsen, No. 19. K. Haupt, Sagenbuch der Lausitz, No. 31. Eisel, Sagenbuch des Vogtlands, No. 26, 27. Müller u. Schambach, Niedersächsische Sagen, No. 141 mit Anm. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, No. 126, 5. 270, 1. 291. 323. Müllenhoff, Schlesw.-Holst. Sagen, No. 427.

Vom Graumännel.

In der Tunkelstunde geht das Graumännel im Hause um und die Otterkönigin kommt aus der Mauer herfür (Philo vom Walde, die Dorfhexe, S. 61).

Graumännel ist eine in Schlesien verbreitete Benennung der Unterirdischen, der Erdgeister, und manche Sagen werden in Nieder- und Mittelschlesien von ihnen erzählt, die sie wie die elbischen Wesen überhaupt den Menschen zwar auch freundlich und hilfreich zeigen, die aber überwiegend ihre unheimliche, mit der Unterwelt verbundene Natur verraten. Das Erscheinen des Graumännels bedeutet oft Tod oder anderes Unglück. In den sechsziger Jahren ging durch Nieder-

1) Die Namensdeutung ist natürlich falsch. Mitteldeutsch wird twerc Zwerg zu querc; die Zwerge heissen in Schlesien auch Querxe.

schlesien vom Gebirge bis an die Oder durch das Volk eine abergläubische Furcht vor den Prophezeiungen eines Graumännels (Schles. Provinz. Blätter 1873, S. 184). Es erscheint den Thürmern in der Neujahrsnacht und offenbart ihnen am Himmel das Schicksal des anbrechenden Jahres. In der oben ausgehobenen Rede ist das Graumännel der Hausgeist, wie die Otterkönigin die bekannte Gestalt der Ahnfrau der Familie. Wenn in Österreichisch Schlesien die Bergmännlein auch Graumännel heissen (A. Peter, Volkstümliches aus Österreich. Schlesien, II, 3), so begreift sich das aus der den Bergelben gewöhnlichen Erscheinungsform.

Der Name Graumännel für die Unterirdischen findet sich auch in der Oberlausitz, im Vogtland (sehr häufig, vgl. das Register in Eisels Sagenbuch des Vogtlandes), in Thüringen, Hessen. In Sachsen tritt der graue Mönch als Hausgeist auf (Sommer, Sagen aus Sachsen, No. 32 mit Anm.).

Von einem Angetrunkenen sagt man schlesisch: das Graumännel ist ihm aufgehockt, was an das französische il s'est grisé erinnert.

Vom Verlorens- und Streitberge.

Auf dem Höhenzuge, der vom Zobten- und Geiersberge nach dem östlichen Eulengebirge zieht, liegt zwischen dem Hahn und dem Fischerberge der niedrigere Verlorensberg.

Einmal hütete ein Schäfer aus Güttmannsdorf seine Herde dort, ein böser Mann, der trieb die Gotteslästerung so weit, dass er in die Brotrinde seine Notdurft verrichtete. Dafür wurde er mit seinem Hunde und den Schafen in Steine verwandelt, die man noch dort liegen sieht.

Auch hat man einen Reiter ohne Kopf auf dem Berge mitunter reiten sehen. Die Leute meinen, das sei der alte Baron von S. — er ist schon sehr lange gestorben, das war der das Schloss in O. gebaut hat — und der soll auch sonst in der Gegend herumreiten.

Beeren- und Pilzleute kommen auf dem Verlorensberge mittags von 12—1 Uhr manchmal auf einen Fleck, von dem sie sich nicht herausfinden, bis es eins schlägt. Auch in der Mitternacht soll es einen dort irre führen, bloss dass man es nicht so gewiss weiss, weil halt nachts um zwölf selten einer durch den Busch von Güttmannsdorf nach Girlachsdorf gehen mag.

Vom Streitberge im Striegauer Kreise erzählte man auch, da die grossen Steinbrüche noch nicht waren, die den Berg allmählich wie ein Haus niederbrechen, dass im Walde ein Fleck war, von dem man nicht mehr hinwegfand. Einmal war ein Junge dorthin geraten, dem wurde totenangst, und er schrie ganz erbärmlich, weil er nicht herauskonnte. Da schrie ihm eine Stimme zu: „Schiess doch 'nen Purzelbock!“ Gesagt gethan, und der Junge kam nun gleich hinaus von dem Flecke.

[Das ist der Zauber der Waldfrau (schlesisch: Puschmutter), ganz entsprechend dem, was von der schwedischen Skogsnufva erzählt wird: Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1, 129. Übrigens gehört das Irreführen zu der Ausstattung unheimlicher Orte, vgl. Eisel, Sagenbuch des Vogtlandes, S. 243.]

Beweine die Toten nicht zu sehr!

Eine Witwe in Kolbnitz verlor im Frühjahre 1885 das letzte ihrer vier Kinder an den Masern. Sie war untröstlich und konnte ihre Thränen nicht stillen, weil

ihr Gott nun auch das Letzte genommen, woran sie noch auf der Erde hing. Da träumte ihr mehrmals, das Kind komme zu ihr und sehe sie mit traurigem Gesicht an. Auch träumte ihr, es komme mit einem ganz nassen Hemdchen, und nicht bloss ihr, sondern auch anderen Leuten träumte dasselbe von dem Kinde. Aber es half nichts; die Frau kann sich noch jetzt nicht beruhigen.

(Im Mai 1885 zu Kolbnitz gehört.)

Ein Niederschlag des weit verbreiteten Glaubens von dem Nachweinen, das dem Toten die Ruhe im Grabe nimmt: vgl. J. Grimm, D. Mythologie[2], S. 884. W. Müller u. Schambach, Niedersächs. Sagen, No. 133 u. Anm. v. Schulenburg, Wendische Sagen. S. 237 f. Rochholz, Deutscher Glaube u. Brauch, 1, 207 f.

Die grüne Wiese.

„Komme ich nicht in den Himmel, so komme ich doch gewiss auf die grüne Wiese", hört man zuweilen, namentlich von Mädchen, aussprechen (Breslau).

Die grüne Wiese ist nach uralter Vorstellung von der Unterwelt ein abgesonderter Teil derselben (vgl. die Asphodeloswiese neben der eigentlichen Unterwelt Odysseus, 11, 539. 24, 13). J. Grimm, D. Mythol., S. 782 f. W. Müller, Altd. Religion, S. 399 f.

Ursprünglich ist die grüne Wiese, der grôni wang, die grêne geardas, groenir heimar goða, das Feld der himmlischen, Iðavöllr. Durch das Christentum verlor sie diese Bedeutung, weil eine heidnische Vorstellung darin erkannt ward, und wurde der Aufenthalt derer, die nicht selig, aber auch nicht unselig sind: so der ertrunkenen Kinder. In der frühmittelalterlichen Kunst wurden die Bilder nicht auf Goldgrund, sondern auf einen in drei Zonen geteilten Grund (braun, grün, blau) gemalt. Braun bedeutet die Erde, blau den Himmel, dazwischen liegt die grüne Wiese. Ein Märchen (Pröhle, Kinder- und Volksmärchen, 25) erzählt von dem grünen Platze vor der Hölle, auf dem Musik gemacht wird.

Das Goldbrünnel.

Bei Kolbnitz auf dem Wege nach Moisdorf (Kr. Jauer) entspringt auf einer kleinen mit Weiden besetzten Wiese ein Quell, der Seeborn (Siborn) oder das Goldbrindl genannt. Der Born hat das beste Wasser ringsum und versiegt auch im heissesten Sommer nicht.

Nach einer grossen Schlacht wird der letzte Schwede (nach andern der letzte Türke) sein Pferd an eine goldene Haspe binden, die an einer der Weiden sein wird. Er wäscht sein blutiges Schwert in dem Born und dann ist die böse Zeit vorbei.

Dieses letzte wird auch von einer Weide, die an der Gläzer Neisse bei Kaménz steht, erzählt.

Wir haben also auch in Schlesien Spuren der verbreiteten Sage von der grossen Weltschlacht, auf die eine gute Zeit folgen wird, worüber hier zu verweisen genügt auf J. Grimm, Deutsche Mythologie[2], 771—73, 911 ff. E. H. Meyer, Germanische Mythologie, § 118, 321. — Der Name Goldbrunn findet sich öfter für ausgezeichnete Quellen, teils goldhaltige, J. Zingerle, Sagen aus Tirol[2], No. 157, 158. Wucke, Sagen der mittleren Werra[2], No. 179 (dieser früher auch Hollenborn genannt) — teils irgend auffällige, wie für die oft jahrelang aussetzende, den Güldenborn bei Dauernheim in Hessen (J. Wolf, Hessische Sagen, S. 131) — teils heil-

kräftige, K. Haupt, Sagenbuch der Lausitz, No. 304. Die Eigenschaft des Goldenen Brunnen bei Neustadt an der fränkischen Saale wird nicht bezeichnet, Panzer, Bayrische Sagen, 1, 184.

Tieropfer.

Auf dem Gute Bankwitz bei Karlsruh (zwischen Namslau und Brieg) wollte die Schafzucht nicht recht gedeihen. Der alte Schäfer Schampel mochte anstellen, was er wollte, es verging keine Woche, ohne dass eins von den Tieren „verrückt" geworden wäre. Da griff er endlich zu folgendem Mittel. Er sandte zwei Knechte in der Nacht zur benachbarten Wassermühle aus und befahl ihnen, dem Müller das Wehr zu stehlen. Dabei legte er ihnen ans Herz, den ganzen Weg über die Namen der Dreieinigkeit und den 83. Psalm vor sich herzubeten. Unterliessen sie diess, so würde sie bestimmt der Satan holen.

Die Knechte thaten, wie ihnen befohlen, brachten das Wehr und legten es schweigend vor die Stallthüre. Sobald dies geschehen war, wurden die Schafe über das Wehr getrieben. Das zuletzt verrückt gewordene Tier dagegen wurde abseits genommen und, als die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne hervorbrachen, von dem Schäfer mit einem Beile getötet, sodass der Kopf sofort vom Rumpfe getrennt war. Darauf wurde der Leichnam genommen und an der Giebelseite des Stallgebäudes eingegraben. Auch hierbei musste von allen Teilnehmern tiefstes Schweigen beobachtet werden. Der Erfolg war, dass das Gut seitdem von Schafkrankheiten verschont geblieben ist.

(Von dem Schäfer Schampel in Bankwitz dem damaligen Studenten U. Jahn erzählt.)

Dieses in Schlesien angewandte Mittel gegen das Viehsterben, das auf ein Sühnopfer zurückgeht, das den Krankheitsdämonen gebracht ward, entspricht ganz den von J. Grimm, D. Mythol., 574—76 aus Northamptonshire in England und von der schottischen Insel Mull angeführten Vorgängen. Ferner ist, was U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht (Breslau 1884), S. 25, von Eifel, Hundsrück und dem Speiergau beibringt, zu beachten. Ganz hierher gehören auch die Pferde-, Ochsen- und Widderschädel, die über den Ställen dieser Tiergattungen von Höfen in Langenbielau und Hertwigswalde (Kr. Münsterberg) bezeugt sind (U. Jahn, Opfergebräuche, S. 21). Sie gelten und galten als Schutzmittel gegen Viehseuchen zunächst, dann überhaupt gegen Zauberei, gegen Feuer und Blitz und gehen zuletzt zurück auf Tieropfer, von denen die Köpfe den Göttern oder dämonischen Wesen als ihr Teil zukamen.

K. Weinhold.

Lösung des Zungenbandes.

Dr. Chervin in Paris hat eine kleine Schrift versandt: Faut-il couper le frein de la langue? worin er auch die Volksforscher auf den unnützen Gebrauch aufmerksam macht, Kindern das Zungenbändchen zu lösen, um sie vermeintlich leichter sprechen zu machen. Er wünscht Mitteilungen über die heutige Verbreitung dieses Brauchs und ob etwa Sprüche oder Lieder dabei vorkommen.

In Schlesien, wenigstens in Mittelschlesien, hörte man vom Lösen des Zungenbandes bei kleinen Kindern vor einigen Jahrzehnten oft sprechen, vielleicht ist es noch üblich. Von besonderen Gebräuchen weiss ich nichts.

Für Steiermark gilt dasselbe. Regierungsrat Dr. Jlwof in Gräz schrieb mir, dass er die Sitte aus der Gegend der Koralpe (Glashütte, Trahütte) kenne. Die Hebamme durchschneidet unmittelbar nach der Geburt des Kindes mit einer kleinen Schere das Zungenbändchen. Von einem Menschen, der viel spricht, heisst es auch dort: dem wurde die Zunge gut gelöst. K. W.

Nachrichten aus dem Bereiche der Volkskunde.

(Vgl. S. 336 f.)

Die Schlesische Gesellschaft für Volkskunde hat einen Fragebogen verteilt, der ausser Vorbemerkungen unter den Überschriften I. Namenkunde und Mundartliches, II. Dichtung, III. Glaube und Sage, IV. Sitte und Brauch, V. Weissagung, Zauber, Volksheilkunde, VI. Hausbau und Volkstracht, auf die Gegenstände der Sammlung aufmerksam macht. Die Aufzeichnungen zur deutschen Volkskunde sammelt Prof. Dr. Vogt, die zur slavischen Prof. Dr. W. Nehring.

Die Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Litteratur in Böhmen hat die Sammlung der volkstümlichen Überlieferungen in Deutsch-Böhmen in Angriff genommen und den Privatdocenten Dr. Adolf Hauffen mit der Leitung und Durchführung dieses weitausblickenden auf mehrere Jahre berechneten Unternehmens betraut. Zur Mitarbeit an den Sammlungen sollen vor allem die deutschen Volksschullehrer auf dem ganzen Gebiete herangezogen werden. Die Bearbeitung des Stoffes wird dereinst in vier Bänden angeordnet werden, nach den vier deutsch-böhmischen Stämmen, den Bayern im Böhmerwalde und im südlichen Böhmen, dem pfälzisch-nordgauischen Stamm in Westböhmen, den Sachsen im Erzgebirge und Nordböhmen, den Schlesiern in Nordostböhmen. Hauffen hat zu dem Zwecke dieser Sammlung Fragebogen versendet und wird das ganze Gebiet bereisen, um mit den einzelnen Mitarbeitern in persönliche Berührung zu treten. In diesem Sommer hat er seine Arbeit mit dem Böhmerwalde begonnen.

Zu den Fragebogen zur Sammlung der Volksüberlieferungen in Baden hat Prof. Dr. E. Hugo Meyer in Freiburg i. Br. in der Alemannia XXII einen interessanten Kommentar veröffentlicht, der auch als Sonderabdruck (Badische Volkskunde. Bonn, P. Hansteins Verlag, 1894, 23 S.) erschien. Nach einem geschichtlichen Überblick über das bisher in Baden für die Volkskunde geleistete geht der Verf. auf die stammgeschichtlichen Verhältnisse ein, da Franken und Alemannen sich in das Land teilen, und von dem alemannischen sich noch das schwäbische unterscheidet. Namentlich wird hier der Hausbau als bedeutsames Merkmal erwähnt. Im folgenden werden namentlich die Sagentypen und die mythologischen Vorstellungsgruppen besprochen und auf die überaus grosse Wichtigkeit der Sitten und Bräuche aufmerksam gemacht. Wir empfehlen das Heft auch den nichtbadischen Freunden der Volkskunde.

Zu Zeitschrift IV, 335.

Herr Reallehrer Anton Englert in München teilt mir mit, dass er von der Liedersammlung, aus der ich den Steyermarckischen Raufjodel, oben S. 335 f., entnahm, eine ältere Ausgabe kennt. Sie gehört der Gymnasialbibliothek in

Aschaffenburg und hat den Titel: Ehrliche | Gemüts-Erquickung, | das ist: | Vnterschiedliche annehmliche | Gesänger, | Mit Trostreichen sittlichen | Lehren vntermischet, | Sambt beygesetzten Melodeyen, von neuen | gemacht vnd zusammen getragen | (Holzschnitt) | Gedruckt im Jahr, 1677. (Ohne Angabe von Ort und Drucker.) 162 S., 32 Lieder.

Auch dieser Druck ist also nicht der erste. Das Aschaffenburger Exemplar ist leider nicht vollständig, ihm fehlt ein Bogen, S. 97—112. Der zweite Teil scheint nicht in Aschaffenburg zu sein. K. W.

Bücheranzeigen.

Schwartz, W. Nachklänge prähistorischen Volksglaubens im Homer. Mit einem Anhange über eine Hexenfahrt der Hera und die sogenannte Hexensalbe. Berlin, Osw. Seehagen. 1894. S. 52. 8°.

Das Büchlein ist eine goldene Doktordissertation; als Erinnerung an die Semisäkularfeier zur Promotion hat Prof. W. Schwartz diese Bogen drucken lassen, welche an seine Promotionsschrift von 1843 De antiquissima Apollinis natura anknüpfen, aber zugleich die verschiedenen Stationen berühren, die auf der reichbebauten wissenschaftlichen Lebensstrasse des verdienstvollen Verfassers liegen. Er sucht auch hier nachzuweisen, dass die Umrisse der homerischen Göttergestalten überall an entsprechende Elemente urgeschichtlicher Überlieferung erinnern, die in den Lokalsagen der verschiedenen griechischen Stämme nachklingen. Ausserdem findet sich bei Homer noch wirklich jener von Urzeiten her allen Völkern eigene Glaube an Gespenster, Zauberei und Hexen. Im Besondern behandelt der Hr. Verf. die Fahrt der Hera nach dem Ida zur Vereinigung mit Zeus (Il. XIV, 170 ff.), wobei die ähnliche Fahrt der Aphrodite nach dem Ida aus Liebesverlangen nach Anchises, die Bergfahrten der Bacchantinnen und die Hexenfahrten deutscher Mythe als ganz parallel herbeigezogen werden. Im Nachtrag bespricht Hr. Schwartz die dabei immer vorgenommene Salbung. In der Hexensalbe findet Hr. Schwartz ein Bild von Nebel und Wolken, die unsichtbar machen und ihre Flugkraft, als Salbe oder Öl gedacht, durch Übergiessen oder Einreiben mitteilen. Er zieht die bildlichen Redensarten vom Sieden oder Brauen der Nebel und Wolken herbei, gleich wie die Zaubersäfte und Salben gebraut werden. Hr. Schwartz bezeichnet diese Deutung als Hypothese, obschon sie auch nach meiner Ansicht grosse Wahrscheinlichkeit hat, und schliesst mit dem bedeutungsvollen Ausspruch, dass die Glaubensgeschichte der Menschheit auf eine Menge analoger embryonischer Urvorstellungen zurückgehe, die in ihrer eigentümlichen Fassung und relativen Entwickelung auf ein geschichtliches Zusammenleben nicht bloss verschiedener Stämme, sondern auch Rassen deuten. Die Zonen solcher urmythischer Vorstellungen festzustellen, sei Aufgabe der vergleichenden, besonders der prähistorischen Mythologie.

K. W.

Beiträge zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte von Tirol. Festschrift zur Feier des 25 jährigen Jubiläums der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Innsbruck den 24.—28. August 1894. Mit 7 Tafeln. Innsbruck, Wagnersche Universit.-Buchhandlung. 1894. S. 277. 8°.

Von den acht Abhandlungen dieser Insbrucker Festgabe an die Deutsche Anthropologische Gesellschaft interessieren uns besonders folgende:

K. W. v. Dalla Torre, Die volkstümlichen Tiernamen in Tirol und Vorarlberg (S. 59—156): eine Sammlung der deutschen und romanischen (italienischen und ladinischen) volkstümlichen Benennungen der vom Volke gekannten, etwa 400 Tierarten. Mindestens 15 000 Arten kommen aber in Tirol und Vorarlberg vor.

Anton Zingerle, Über Berührungen Tirolischer Sagen mit antiken (S. 213 bis 226): eine kurze Wanderung durch die Tiroler Sagenwelt, bei der sich eine grosse Anzahl Berührungen mit griechischen und römischen Mythen und religiösen Gebräuchen ergiebt. Möge es dem Verf. gefallen, das Thema einmal ausführlicher zu behandeln!

Chr. Schneller, Onomatologisches aus Tirol (S. 229—239). Der Verf. sucht nachzuweisen, dass sich namentlich in Nordtirol eine nicht unerhebliche Zahl deutscher genitivischer oder elliptischer Ortsnamen finden (z. B. Fritzens, Götzens, Wattens, Igels, Lans, Natters, Mutters), die unnötig für romanische oder keltische erklärt wurden.

L. v. Hörmann, Das Sautreiben. Ein Erklärungsversuch dieses Kinderspiels (S. 243—259). Der Verfasser hält dieses Spiel (Saukesseln, d Su i Kessel triba, Mockelspiel, Bärentreiben, Morenjagen, Hutzetreiben, schweizer. Grubschiessen, Löchliballen, schles. Grübelball, niederösterreich. Kindlingsspiel) für eine kindliche Nachahmung des Erntebrauchs vom Fang oder Töten der Roggensau (eigentlich des letzten Drischelschlags mit dem sich anschliessenden Vertragen der Sau).

Für die Urgeschichte Tirols sind die Beiträge von Fr. Stolz (Linguistisch-historische Beiträge zur Palæo-Ethnologie von Tirol) und Fr. v. Wieser (das Grabfeld von Welzelach) wichtig.

Le Folklore de Lesbos par G. Georgeakis et Léon Pineau. (Les Litteratures populaires de toutes les nations. Tome XXXI). Paris, J. Maisonneuve. 1894. S. XX. 372. kl. 8°.

Ein junger Grieche aus Mitylene, Herr G. Georgeakis, kam nach Frankreich, um französisch zu lernen und machte in Tours die Bekanntschaft des Herrn L. Pineau (agrégé de l'université), des Verfassers des Folklore de Poitou [1]). Durch ihn ward er über den Wert der volkstümlichen Überlieferungen, Sitten und Gebräuche unterrichtet und begann zuerst brieflich, dann nach der Heimkehr mündlich auf Lesbos zu sammeln. Was er bis jetzt zusammenbrachte, teilte er Herrn P. mit, der es ins Französische übersetzte, ordnete und in dem vorliegenden Buche veröffentlichte. Es sind 1. Märchen, Tierfabeln, Rätselgeschichten, Schwänke und andere Geschichten; 2. Lieder (S. 149—278); 3. Sprichwörter, Rätsel, Gebräuche, Aberglauben. Es ist damit wieder eine dankenswerte Vermehrung des volkskundlichen Materials aus griechischen Landen geleistet, um welches sich Deutsche und Franzosen schon viel Verdienste erwarben.

1) (Unsere Zeitschr., III, 110.)

Besonders anziehend erscheinen die Lieder: Wiegen-, Tanz-, Klephten-, Liebes-, Hochzeit-, Totenlieder und eine als Chansons diverses bezeichnete Gruppe. Es seien einzelne Bemerkungen gestattet.

Das 1. Wiegenlied, S. 149—51, ist gleich dem 4. auf S. 153—55 als eine Reihe selbständiger Liedchen zu fassen. Die ersten Strophen auf S. 150, 151 sind an ein Mädchen, die letzte auf S. 150 an einen Knaben gerichtet. Charakteristisch ist, wie mit Perlen, Seide, Stickereien, Gold die Mutter ihr Kind geschmückt wünscht; Babylon, Konstantinopel, Venedig, Frankreich liegen im Sinne der wiegenden Mutter (vgl. auch S. 152). Litteratur der neugriechischen Wiegenlieder, Νανναρίσματα, verzeichnet Bernh. Schmidt in seinen Griech. Sagen, Märchen und Volksliedern S. 278 f. Die Tanzlieder (nur sechs) sind interessant: das erste ist nach dem Inhalt episch, eine Ballade: Ein Mädchen, das am Strande wäscht, wird von Palikaren erblickt, ihr weisses Bein, das der Wind entblösst, glänzt über das Meer und die Küste[1]). „Rauben wir, was vor uns glänzt: ist es Gold, gehöre es uns allen! ist es Eisen, unserm Schiff! ists ein junges Mädchen, dem Kapitän!" Gott hat gewollt und die heilige Jungfrau, dass es ein Mädchen war und es war für den Kapitän. — Ein düsteres Memento mori enthält No. IV (S. 160). Ehestandslieder sind No. V u. VI. Das erste derselben, worin eine Frau vom Tanz abgerufen wird, weil ihr Mann Durst hat und Hunger, zuletzt weil er starb, und sie immer antwortet: das ist mir gleichgiltig! erinnert an deutsche Lieder, vgl. Erk-Böhme, Deutscher Liederhort (Leipzig 1893), No. 910. Hruschka-Toischer, Deutsche Volkslieder aus Böhmen, No. 211.

An unsere volkstümlichen Vierzeiler (die Schnadahüpferl) erinnern die Liebesliedchen (No. V, X, XIV u. XVI). Weiter ausgeführt ist der Inhalt von V. X in No. IX. In sich kreuzenden Versen wird das Bild vom Blütenbaum und der Geliebten in No. XI ausgeführt. Eine geläufige bildliche Verkleidung für das geliebte Mädchen ist der Citronenbaum (No. XVIII), auch der Apfelbaum (S. 241). Citronen hergeben ist ein Euphemismus des Gunstbeweises (S. 197), Äpfel pflücken (No. II. IV, vgl. auch XXIX) entspricht dem bluomen oder rôsen lesen oder brechen unserer mittelalterlichen Liebessprache. Das Zuwerfen eines Apfels erklärt dem Mädchen des Mannes Liebe (B. Schmidt, Griech. Sagen, Märchen und Volkslieder, S. 228). Duftige Citrone wird die Angebetete angeredet (No. XIII), Mein Apfel, meine Orange (S. 185).

Unter die Liebeslieder sind von dem Herausgeber eine Reihe balladenartiger Gesänge gestellt: No. XX, XXI, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVIII, XXIX, XXX, XXXII. Hervorheben möchte ich XXVII (S. 214) von dem Prinzen, der eine Stickerin liebt, aber eine andere heiraten soll und bei der Trauung die Geliebte an Stelle der aufgedrungenen Braut setzt (vgl. das Syrithamotiv), und No. XXVI (S. 212): Das griechische Mädchen flieht vor dem werbenden türkischen Prinzen in eine Georgskapelle, und der Heilige verbirgt sie, da sie ihm Wachs und Weihrauch verspricht. Aber der Türke gelobt dem hl. Georg reichere Opfer und will sich auf seinen Namen taufen lassen. Da öffnet sich der Marmor, hinter dem das Mädchen verborgen war, der Türke ergreift sie bei den Haaren und wirft sie auf sein Ross. „Wer hat einen solchen zweideutigen Heiligen gesehen", schliesst das Lied, „der junge griechische Mädchen den Türken ausliefert?"

Auch die Georgslegende (S. 256) verdient Beachtung: Der Drache liegt an der das Land wässernden Quelle und hindert den Ausfluss des Wassers, wenn ihm nicht jeden Morgen und Abend ein Mensch geopfert wird. Das Los trifft endlich

1) Vgl. dazu das Tanzlied No. 53 bei Bernh. Schmidt, Griech. Sagen, Märchen und Volkslieder mit Anmerk.

des Königs einzige Tochter; als sie an der Quelle weinend des Todes harrt, erscheint St. Georg, der ihre Klagen hörte. Er spricht zu ihr: „Komm her, mein Kind, und lause[1]) mich, und schäumt das Wasser, wecke mich!" So geschieht es und St. Georg ersticht den Drachen. Als er dann des Königs Schwiegersohn werden soll, lehnt er es ab und verlangt nur eine Kirche mit seinem Bilde darin. Zu vergleichen wird sein Jeannaraki Ἄσματα Κρητικά, No. 1.

Von Klageliedern hat die Sammlung nur drei; über diese interessante Gattung, die μυρολόγια, möchten wir Herrn P. auf die Mitteilungen von Bernh. Schmidt, Griech. Märchen, Sagen und Volkslieder, Leipzig 1877, S. 40 ff. aufmerksam machen.

Gar vieles andere, auch in den Contes, gäbe zu Bemerkungen und Vergleichungen Gelegenheit; Herr P. hat nur einzelne Ansätze dazu genommen. Hoffentlich wird er noch mehr von Lesbos bringen. K. Weinhold.

Grimm Library, No. 1. — Georgian Folk Tales translated by Marjory Wardrop, Published by David Nutt in the Strand, London 1894. S. XII. 175. 8°.

Die von Herrn Alfr. Nutt herausgegebene Grimmbibliothek soll einerseits Sammlungen neuen volkskundlichen Stoffes enthalten, andererseits kritische Arbeiten zur Volkskunde. Die Stoffsammlungen werden namentlich Übersetzungen aus schwer zugänglichen Sprachen bringen. Der erste Band enthält kaukasische Märchen und Erzählungen, von Miss M. Wardrop mit Unterstützung ihres Bruders übersetzt, und zwar 1. die Übersetzung einer georgischen Sammlung, die unter dem Titel Khalkhuri Zghaprebi von Hrn. Aghniashvili 1891 in Tiflis herausgegeben ward; 2. Mingrelische Geschichten aus Al. Tsagarelis Mingrelskie Etyudy. Petersbg. 1880; 3. Grusische Geschichten, aus einer anonymen Sammlung: Gruzinskiya Narodnyya Skazki. Petersburg 1884. In den georgischen und mingrelischen Märchen spielen die Devis meist eine grosse Rolle, die mingrelischen sind naiver als die georgischen. Die grusischen Geschichtchen sind kürzer, haben Neigung zum Komischen, andererseits zum Lehrhaften. Dem vergleichenden Studium bietet die ganze Sammlung interessanten Stoff. K. W.

Hein, Wilhelm, Die geographische Verbreitung der Totenbretter. Mit 2 Lichtdrucktafeln (Separatabdruck aus Bd. XXIV der Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien). Wien 1894. 16 S. 4°.

Diese Abhandlung ist eine Fortsetzung und Vervollständigung einer früheren Arbeit desselben Verf.s „Die Totenbretter im Böhmerwalde", die im XXI. Bande der Mitteilungen der Wiener Anthropolog. Gesellschaft 1891 erschienen ist. Unter Totenbretter, Rêbretter (mhd. rê, ahd. hrêo Leichnam), Leichladen, Leichbretter versteht man die Bretter, auf die der Tote bald nach dem Verscheiden, nachdem er gewaschen und angekleidet ist, gelegt wird und auf denen er bis zur Einsargung liegt. Dieselben werden selten samt dem Bettstroh des Verstorbenen gleich nach dem Gebrauch verbrannt, gewöhnlich werden sie aufgehoben, entweder zu späterem weiterem Gebrauch, oder als Andenken an den Verstorbenen, weshalb sie auch Gedenkbretter oder Gedenkladen heissen. Zu diesem Zweck werden sie mit dem Namen des Toten, der darauf gelegen, wäre es auch nur mit den Anfangsbuchstaben desselben versehen, zuweilen werden auch nur drei Kreuze eingeschnitten. Daneben

1) Über diesen in unseren Märchen und Sagen häufigen Zug könnte einmal besonders gehandelt werden.

hat sich Bemalung mit grösseren Inschriften und kleinen bildlichen Darstellungen eingefunden und manche Pfarrsprengel z. B. im Böhmerwald suchen etwas im Prunke der Leichladen. In der Regel werden die Rêbretter in der Nähe der Höfe oder der Ansiedelungen, zuweilen an den Häusern, oder an den Stadeln und Scheunen, zu denen die Verstorbenen gehörten, angelehnt oder befestigt. Oder sie werden bei kleinen Kapellen, Feldkreuzen oder Bäumen im Walde aufgestellt. Sie finden sich aber auch ohne Ordnung hingelegt, und die ganz schmucklosen und ungehobelten müssen auch als Stege über Gräben und als Unterlagen auf Steigen über Sumpfwiesen dienen.

Die Totenbretter sind heute noch über das bajuvarische Gebiet verbreitet nachzuweisen. Vom Norden der Oberpfalz an, südwärts über die Donau bis in den Pinzgau und auch westlich bis ins Lechthal (Leermos). Der Lech macht westlich, südlich der Brenner die Grenze. Nach Osten reichen die Rêbretter bis zu den Deutschen um Ödenburg. In Böhmen sind sie im Böhmerwalde üblich, ausserdem im Tepler und Planer Bezirk, im Egerlande, dem böhmischen Erzgebirge und im Braunauer Ländchen, das an Schlesien und die Grafschaft Glaz grenzt.

Der älteren Abhandlung sind Holzschnitte und lithographische Zeichnungen von Totenbrettern beigegeben, der neuen zwei Lichtdrucktafeln, welche acht vortreffliche Photographien vervielfältigen, die von Fräulein Marie Eysn in Salzburg aufgenommen wurden, einer Dame, die im Salzburgschen und in Bayern eine grosse Anzahl Rêbretter mit ihrer oft malerischen Umgebung ganz vorzüglich photographierte, aus lebendigem Interesse für alle Denkmäler des Volkslebens. K. W.

Bayerns Mundarten. Beiträge zur deutschen Sprach- und Volkskunde. Herausgegeben von Dr. Oskar Brenner und Dr. August Hartmann. Band II, Heft 2. München 1894. Christian Kaiser. S. 161—304. 8°.

Wir haben auf diese für Bayern in seinem ganzen Umfange sehr wichtige Zeitschrift wiederholt in unserem Organ (I, 345; II, 210; III, 342) aufmerksam gemacht und sie der Unterstützung vorzüglich in den bayrischen Ländern empfohlen. Leider vergeblich! nur mit Opfern des Verlegers und der Herausgeber schreitet sie in langsamem Jahresschritt vorwärts und man muss ihr Ende fürchten, das gleich dem unaufhaltbaren Tode der Frommannschen Mundarten ein beschämendes Zeugnis für gewisse Zustände in Deutschland ablegt. Das vorliegende Heft bietet des Interessanten genug; meist sind es Fortsetzungen zu dem im 1. Heft begonnenen, doch kommen auch neue Artikel. Über die Grenzen des Königreichs Bayern wird auch hier nach dem westlichen Böhmen, dem Vogtland und Thüringen hinübergegriffen. Die Bücherschau beweist ebenfalls, dass die Blicke der Herausgeber weiter gehen als die blauweissen Grenzpfähle. K. W.

Unser Vogtland. Monatsschrift für Landsleute in der Heimat und Fremde, herausgegeben von Gottfried Doehler, Leipzig, Rossbergsche Hofbuchhandlung. 1894. 8°.

Von dieser dem Vogtlande gewidmeten unterhaltenden und belehrenden Monatsschrift, das Heft ungefähr 3 Bogen stark, liegen uns einige Hefte vor. Wir bringen ihr Erscheinen gern zur allgemeinen Kenntnis, da manche Mitteilungen darin für Landes- und Volkskunde brauchbar sind. Im 6. Heft (Heft 4 und 5 erhielten wir nicht) sind sieben Volkslieder mitgeteilt, von denen No. 2 kein Volkslied ist. Die sechs anderen sind keineswegs auf das Vogtland beschränkt.

Nabert, H. Die Bedrängnis des Deutschtums in Österreich-Ungarn, insonderheit in Böhmen, Mähren, Österreichisch-Schlesien, Galizien, Krain, Kärnten, Steiermark, Tirol, Ungarn. Stuttgart, R. Lutz. 1894. S. 46. 8°.

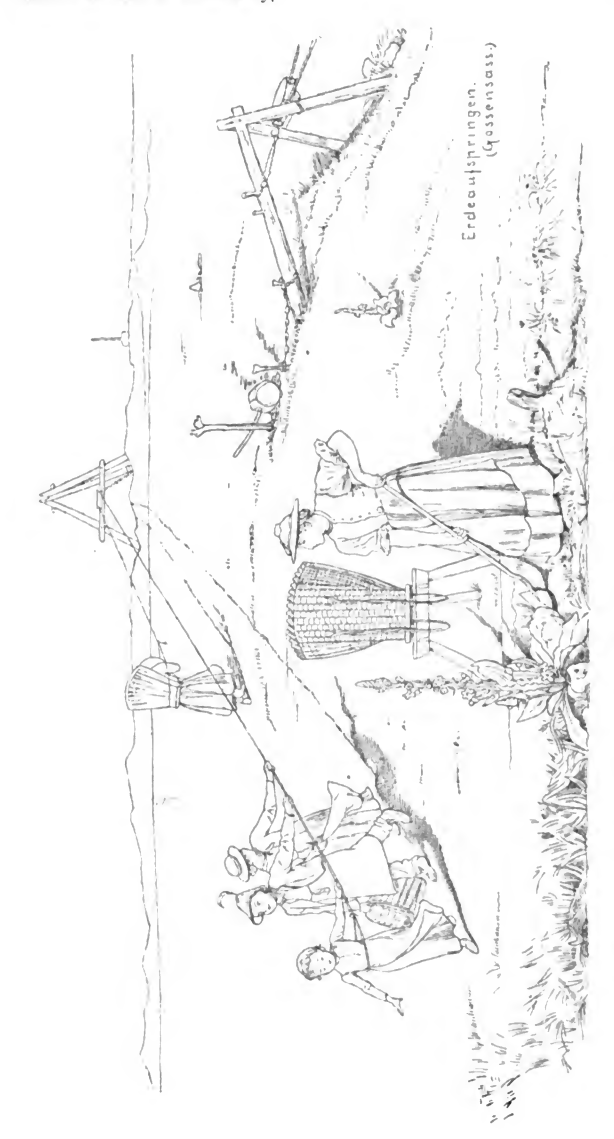
Der Verfasser dieser Schrift hat sich um Feststellung der Grenzen und der Verbreitung des deutschen Sprachgebiets seit lange verdient gemacht. Im vorliegenden Heft behandelt er die traurige Geschichte von der Not der deutschen Bewohner der sprachlich gemischten Kronländer der Habsburgischen Monarchie, besonders in den letzten Jahrzehnten. Zur allgemeinen Orientierung über diese Verhältnisse, bei denen einem ehrlichen Deutschen oft siedend heiss wird, kann die Schrift empfohlen werden.

Merkbuch, Altertümer aufzugraben und aufzubewahren. Eine Anleitung für das Verfahren bei Aufgrabungen, sowie zum Konservieren vor- und frühgeschichtlicher Altertümer. Zweite erweiterte Auflage. Mit 8 Steindrucktafeln. Berlin, E. S. Mittler & Sohn. 1894. S. 99. kl. 8°.

Die vor- und frühgeschichtlichen Altertümer gehören einem Grenzgebiete der eigentlichen Volkskunde an, leisten derselben aber manche erspriessliche Dienste. Wir machen daher gern auf das kleine praktische Büchlein aufmerksam, das auf Veranlassung des Kgl. Preuss. Herrn Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten von Herrn Direktor A. Voss ausgearbeitet worden ist und eine gute Anleitung zum Aufgraben und Behandeln vorgeschichtlicher Altertümer erteilt. Die Abbildungen auf den 8 Tafeln sind zwar klein, aber genau und scharf, sind einsichtig ausgewählt und, was sehr zu loben, die Angabe der Fundorte ist den Texterklärungen eingefügt. K. W.

Register.

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Schönebergerstr. 17a.


Erdeaufspringen.
(Gossensass.)

1.

2.

3.

4. A D
15 85

5.
A P

6.
W P
15 92

7.
I F

8.
16 49

9.

10.
15 84

11.

12.

13.
AB ST
1773

14.

15.

16.

17.

18. 1539



